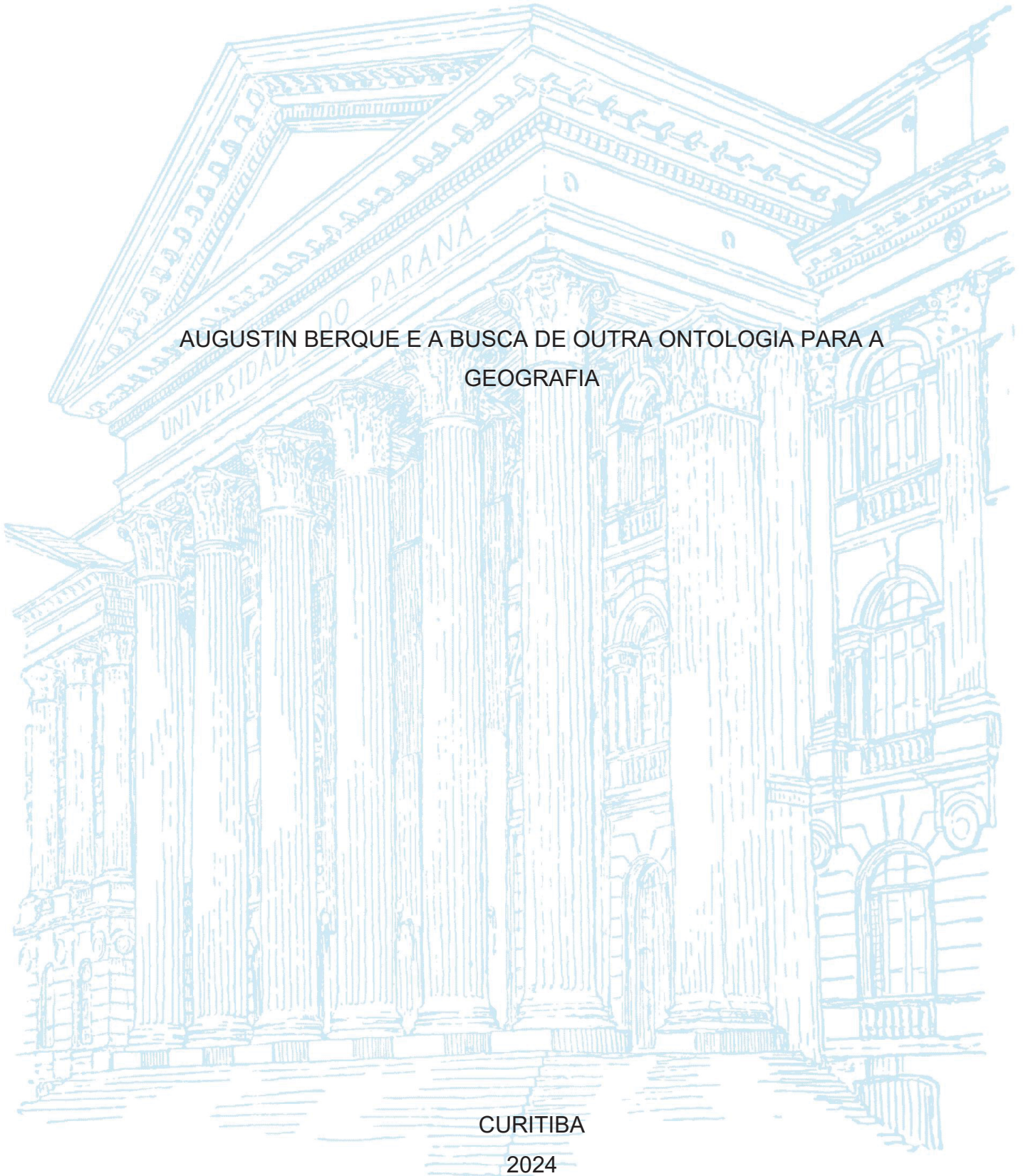


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

HUGO LEONARDO MARANDOLA

AUGUSTIN BERQUE E A BUSCA DE OUTRA ONTOLOGIA PARA A
GEOGRAFIA



CURITIBA

2024

HUGO LEONARDO MARANDOLA

AUGUSTIN BERQUE E A BUSCA DE OUTRA ONTOLOGIA PARA A
GEOGRAFIA

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA

Marandola, Hugo Leonardo

Augustin Berque e a busca de outra ontologia para a geografia / Hugo Leonardo Marandola. – Curitiba, 2024.

1 recurso on-line : PDF.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em Geografia.

Orientador: Sylvio Fausto Gil Filho

1. Berque, Augustin, 1942-. 2. Geografia. 3. Ontologia. 4. Fenomenologia. 5. Mediância. I. Universidade Federal do Paraná. II. Programa de Pós-Graduação em Geografia. III. Gil Filho, Sylvio Fausto. IV. Título.

Bibliotecário: Elias Barbosa da Silva CRB-9/1894



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO GEOGRAFIA -
40001016035P1

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação GEOGRAFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **HUGO LEONARDO MARANDOLA** intitulada: **Augustin Berque e a busca de outra ontologia para a geografia**, sob orientação do Prof. Dr. SYLVIO FAUSTO GIL FILHO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 01 de Março de 2024.

Assinatura Eletrônica
07/03/2024 17:48:05.0
SYLVIO FAUSTO GIL FILHO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
12/03/2024 15:12:10.0
LUCIENE CRISTINA RISSO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE EST. PAULISTA JÚLIO DE
MESQUITA FILHO)

Assinatura Eletrônica
14/03/2024 10:20:30.0
VLADIMIR BARTALINI
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO)

Assinatura Eletrônica
20/03/2024 18:14:04.0
WERTHER HOLZER
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

Assinatura Eletrônica
08/03/2024 12:50:24.0
MARCOS ALBERTO TORRES
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

À Livia de Oliveira (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Ciente de que muitas pessoas contribuíram para a escrita dessa tese, registro meus sinceros agradecimentos a todas que se envolveram de alguma forma.

Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR e todas as pessoas vinculadas este. Pela acolhida e oportunidades.

Aos membros dos grupos de Pesquisa e laboratórios de que participo: Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural; Grupo de Pesquisa Espacialidades da Cultura; LATECRE; NEHPGEO. Pelo aprendizado e pelos diálogos construtivos.

Ao meu orientador, Sylvio. Pela confiança e incentivo.

Aos membros da banca, professora Luciene e professores Vladimir, Werther e Marcos, pela leitura cuidadosa e generosa.

Aos meus pais, pelo apoio e pela compreensão das ausências. Ao meu irmão, Júnior, pela disponibilidade e inspiração. À minha irmã, Lu, pela revisão cuidadosa do texto, mesmo em tão curto prazo.

À minha esposa e companheira, Ariane, que atravessou todos os momentos, bons ou ruins, desta e de sua tese. Ao Quino, por me levar pra caminhar todos os dias.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo apoio financeiro durante os primeiros anos da pesquisa.

“[...] pensar sobre nosso futuro próximo, procurando encontrar saídas, pelos portais da Terra, pela própria Terra, pelo próprio espaço/lugar”.

Lívia de Oliveira, 2020, p. 9.

RESUMO

Há necessidade de outra ontologia para a geografia? Para Augustin Berque, a permanência da humanidade na Terra depende disso. O geógrafo e orientalista francês, desenvolveu ao longo de sua carreira uma proposta que superasse o dualismo moderno, esse que promove uma cisão entre sujeito e objeto, humanidade e Terra. Essa necessidade também preocupou outros estudiosos, no entanto, o caminho escolhido por Berque foi o de colocar em diálogo os pensamentos oriental e ocidental. De Leste para Oeste, parte de uma filosofia e modo de compreender o mundo oriental, principalmente japonês e chinês, para compor com sua própria visão de mundo e com o pensamento ocidental. Sua perspectiva particular e pouco usual no contexto da Geografia brasileira, pode contribuir para as pesquisas e debates que têm ocorrido, principalmente os de orientação fenomenológica. Ele propõe a mesologia como um paradigma ecumenal, permitindo que haja uma religação entre a humanidade e a extensão terrestre. Para tanto, constitui uma base sólida de pensamento, buscando fundamentos em diversos pensadores, com destaque para uma ontologia relacional em Watsuji Tetsurô, filósofo japonês, e a distinção entre *Umwelt* (*milieu*, meio, mundos próprios) e *Umgebung* (ambiente, extensão terrestre) em Jakob von Uexküll, estoniano considerado o precursor da etologia. A partir da leitura e investigação tanto da obra de Berque, como dos dois principais pensadores que lhe dão suporte, são apresentadas as principais noções de sua abordagem bem como os possíveis diálogos com a Geografia brasileira. Destaca-se a teoria da trajetividade como possibilidade de compreensão da própria constituição da realidade, onde o momento estrutural da existência humana se dá num vaivém, um movimento trajetivo entre a humanidade e seu meio, entre sujeito e objeto, físico e fenomenal. A partir da ontologia relacional proposta por Berque, pode-se compreender a trajetão como abertura de mundos e, a partir disso, rejeitar o dualismo moderno reconhecendo múltiplas *Umwelten*, múltiplas formas de relação entre a humanidade e seu meio e contribuir para o campo da Geografia Humanista Cultural.

Palavras-chave: Mediância. *Fûdo*. Paisagem. Fenomenologia.

ABSTRACT

Is there a need for another ontology for geography? In the view of Augustin Berque, the permanence of humanity on Earth depends on it. Throughout his career, the French geographer and orientalist has developed a proposal to overcome modern dualism, which promotes a scission between subject and object, humanity and the Earth. This need has also concerned other thinkers, but the path chosen by Berque was to bring Eastern and Western thought into dialogue. From East to West starts from a philosophy and way of understanding the Eastern world, mainly Japanese and Chinese, in order to combine it with his own worldview and Western thought. His particular perspective, unusual in the context of Brazilian Geography, can contribute to the research and debates that have been taking place, especially those with a phenomenological orientation. He proposes mesology as an ecumenal paradigm, allowing a reconnection between humanity and the earth's extension. Therefore, it forms a solid basis of thought, seeking foundations in various thinkers, with emphasis on a relational ontology in Watsuji Tetsurô, a Japanese philosopher, and the distinction between *Umwelt* (milieu, own worlds) and *Umgebung* (environment, terrestrial extension) in Jakob von Uexküll, an Estonian considered the precursor of ethology. By reading and investigating both Berque's work and the two main thinkers who support him, the main notions of his approach are presented, as well as possible dialogues with Brazilian Geography. The theory of trajectivity stands out as a possibility for understanding the very constitution of reality, where the structural moment of human existence takes place in a back and forth, a trajective movement between humanity and its milieu, between subject and object, physical and phenomenal. From the relational ontology proposed by Berque, it is possible to understand trajection as world openings and, from this, to reject modern dualism by recognizing multiple *Umwelten*, multiple forms of relationship between humanity and its milieu, and to contribute to the field of Cultural Humanist Geography.

Keywords: Mediance. *Fûdo*. Landscape. Phenomenology.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – MAPA CONCEITUAL	26
FIGURA 2 – CÍRCULO FUNCIONAL	75
FIGURA 3 – DUAS REALIDADES.....	115
FIGURA 4 – MAPA CONCEITUAL: TEORIA DA TRAJETIVIDADE	120

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
PARTE I – O ENCONTRO COM A OBRA.....	14
1 UMA TESE E UMA PANDEMIA	15
1.1 A TESE SE FAZ NO CAMINHO	20
1.2 DO LESTE PARA O OESTE: UM OUTRO PENSAR.....	23
1.3 O ENCONTRO COM O TEXTO: A TRIPLA <i>MIMESIS</i> DE RICOEUR.....	27
2 BERUKU: O VELHO DA FRONTEIRA – NOTAS BIOGRÁFICAS	32
3 BERQUE E A GEOGRAFIA BRASILEIRA.....	38
3.1 APROXIMAÇÕES COM A OBRA DE BERQUE	40
PARTE II - ENTRE O ORIENTE E O OCIDENTE: DIÁLOGOS POSSÍVEIS	48
4 MESOLOGIA: UMA GENEALOGIA	48
5 WATSUJI E O ENTRELAÇAMENTO HUMANIDADE E MEIO	54
6 <i>UMWELT</i> E <i>UMGEBUNG</i>: UM PASSEIO POR DIFERENTES MUNDOS	67
6.1 UM PASSEIO POR DIFERENTES MUNDOS: <i>UMWELT</i> E CÍRCULO FUNCIONAL.....	69
6.2 OS DIFERENTES MUNDOS A PARTIR DE BERQUE	81
7 É POSSÍVEL ULTRAPASSAR O DUALISMO?	89
7.1 OS PRINCÍPIOS DA MESOLOGIA DE BERQUE	97
PARTE III - OUTRA ONTOLOGIA PARA A GEOGRAFIA	104
8 NOÇÃO DE PAISAGEM EM BERQUE	104
8.1 O NASCIMENTO DA PAISAGEM NA CHINA.....	107
8.2 A PERDA DO SENTIDO PROFUNDO DE PAISAGEM	111
8.3 A FORCLUSÃO EM UMA IMAGEM.....	113
9 A TRAJEÇÃO COMO ABERTURA DE MUNDOS	116
9.1 AS ONDAS DA PAISAGEM	127
10 CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
11 REFERÊNCIAS.....	138

APRESENTAÇÃO

A realização de uma pesquisa de doutorado e a escrita de uma tese envolvem uma série de desafios em variadas esferas da vida. Cobranças, expectativas, frustrações, projeções... Para além da pesquisa, que em si já é um grande desafio, é preciso gerenciar as demandas de nossa vida em sociedade. E é preciso contar com os imprevistos. Boa parte dessa pesquisa foi realizada em um período pandêmico, o que alterou significativamente os planos de execução do projeto, como descrevo mais à frente. Ingressei nesse Programa de Pós-Graduação no início de 2019, pouco mais de um ano após concluir o mestrado em Geografia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” em 2017, orientado pela grande mestra Livia de Oliveira (*in memoriam*).

Em uma das últimas reuniões de orientação que tive com Livia antes da defesa, estava com alguns dos livros de Berque que havia utilizado na dissertação, não lembro bem por qual motivo. Até aquele momento, não havia pensado seriamente em projetos futuros para o doutorado, estava imerso na pesquisa de mestrado e ansioso pela defesa. Lembro-me bem da sugestão de Livia apontando para os livros de Berque empilhados no canto da mesa. Para ela, já havia um projeto de doutorado esboçado. A leitura que havia feito daquelas obras de Berque em busca do sentido de paisagem, abriu uma possibilidade interessante de continuidade da pesquisa. A partir daquele momento, o caminho seria o de aprofundar no pensamento de Berque para além da paisagem, investigar suas bases e fundamentos. Não antes de um período de relutância diante do desafio de propor uma pesquisa de caráter epistemológico, e de conversas com a própria Livia, meu irmão e outras pessoas do GHUM – Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural, redigi o projeto que deu origem a esta tese.

Dessa forma, desde as primeiras reflexões sobre o projeto, os objetivos giraram entorno da leitura da obra de Berque para além da paisagem, investigando a maneira que ele sedimentou seu caminho, os autores que fundamentam seu pensamento e as noções que dão suporte à sua proposta. Ou seja, ao vislumbrar a potência de sua visão inovadora sobre a paisagem, surgiu o desejo de compreender sua proposta como um todo com a certeza de que há muitas possibilidades de diálogos com a Geografia brasileira.

Nos últimos cinco anos foram muitos os percalços, algumas mudanças de rota, muitas leituras, fichamentos e reflexões que, finalmente, resultaram na tese que se apresenta. Encerrei o relatório de Qualificação com uma poesia de Álvaro de Campos, heterônimo de Fernando Pessoa, que me acompanhou nos momentos difíceis e expressa parte de meus sentimentos em relação à tese.

Estou Cansado

Estou cansado, é claro,
Porque, a certa altura, a gente tem que estar cansado.
De que estou cansado, não sei:
De nada me serviria sabê-lo,
Pois o cansaço fica na mesma.
A ferida dói como dói
E não em função da causa que a produziu.
Sim, estou cansado,
E um pouco sorridente
De o cansaço ser só isto –
Uma vontade de sono no corpo,
Um desejo de não pensar na alma,
E por cima de tudo uma transparência lúcida
Do entendimento retrospectivo...
E a luxúria única de não ter já esperanças?
Sou inteligente; eis tudo.
Tenho visto muito e entendido muito o que tenho visto,
E há um certo prazer até no cansaço que isto nos dá,
Que afinal a cabeça sempre serve para qualquer coisa.

Fernando Pessoa/Álvaro de Campos (2013).

Uma visão um tanto pessimista, e talvez até sombria, que, até certo ponto, seja normal ao fim de um processo difícil e cheio de incertezas. No entanto, como diz Berque, e está mais à frente, podemos ser uma coisa e outra ao mesmo tempo. Ou, extrapolando um pouco essa interpretação, podemos sentir uma coisa e outra ao mesmo tempo. Com isso em mente, além do cansaço, também há uma sensação de alívio e de felicidade. Por isso, recorro mais uma vez a um poema de Álvaro Campos, mas para iniciar a tese de maneira otimista.

Às vezes

Às vezes tenho ideias felizes,
Ideias subitamente felizes, em ideias
E nas palavras em que naturalmente se despegam...

Depois de escrever, leio...
Por que escrevi isto?
Onde fui buscar isto?
De onde me veio isto? Isto é melhor do que eu...
Seremos nós neste mundo apenas canetas com tinta
Com que alguém escreve a valer o que nós aqui traçamos?...

Fernando Pessoa/Álvaro de Campos (2013).



PARTE I

O ENCONTRO COM A OBRA

1 UMA TESE E UMA PANDEMIA

No mês em que finalizo a escrita da tese, janeiro de 2024, e no momento em que possíveis leitores se depararem com esta reflexão pandêmica que se segue, pode até parecer um passado distante, mas dois anos desta pesquisa ocorreram em meio a uma pandemia.

Em março de 2020, meus planos, minha organização, meu foco caíram por terra com os primeiros casos de covid-19 confirmados no Brasil. Não só minha vida, mas de boa parte da população brasileira e mundial foi afetada com a pandemia do coronavírus se espalhando pelo planeta. No meu caso, a Universidade e as bibliotecas fecharam, as atividades coletivas e os encontros nos laboratórios foram suspensos e o ambiente acadêmico ficou restrito à tela do computador no escritório de casa, que divido com minha esposa. Mesmo que muitas atividades acadêmicas possam ser realizadas satisfatoriamente de modo remoto, foi necessária uma completa mudança nos planos e na organização da pesquisa. Os anos de 2020 e 2021 foram muito difíceis, desafiadores e, por muitas vezes, desanimadores.

Naquele momento, o Brasil já havia ultrapassado os 570 mil mortos pela covid-19, enquanto no mundo já passavam dos 4 milhões de óbitos. Até 2023, foram mais de 700 mil óbitos no Brasil e quase 7 milhões de pessoas que perderam a vida no mundo. Pessoas próximas, amigos, familiares, vizinhos, conhecidos, famosos, personalidades, pesquisadores e pesquisadoras... Um luto iniciado em 2020 que se prolongou por pelo menos dois anos.

Com o prolongamento da condição pandêmica no mundo, muitos pensadores e analistas apontaram um agravamento de diversas situações críticas que já vinham ocorrendo, mas que foram amplificadas e agravadas pela pandemia. Isso levou muitos a afirmarem que passamos, em especial no Brasil, por diversas crises simultâneas: sanitária, econômica, política, ambiental, social, ética... (Carlos, 2020; Pilla; Sinner, 2020; Zizek, 2020; Wallace, 2020; Schwarcz, 2020).

Um cenário de tensão constante. Ameaça biológica que torna o convívio, as reuniões e até pequenas aglomerações um risco iminente à própria vida ou à de uma pessoa próxima. O outro passa a representar perigo. No Brasil, o desemprego cresceu nesse período, o que agravou a situação de vulnerabilidade. Aos que continuaram empregados, pairou a dúvida se conseguiriam manter o emprego.

Pesquisadores bolsistas temiam ainda mais cortes no orçamento das Universidades e agências de pesquisas. Essas e muitas outras situações que passaram a fazer parte do cotidiano pandêmico fizeram com que os casos de depressão, ansiedade e estresse aumentassem significativamente desde março de 2020 no Brasil (Gameiro, 2020) e os pós-graduandos não foram exceção (Cruz, 2021).

A pandemia não figura entre os objetivos de reflexão desta tese. No entanto, como ficar alheio a tal situação? Antes, como não ser afetado pelo turbilhão que nos inunda e sufoca diariamente? Afinal, numa pesquisa que se pretende partir de uma atitude fenomenológica frente ao mundo, não se deve estar atento aos fenômenos e a como eles revelam a si mesmos? A noção de situacionalidade que Marandola Jr. (2021) defende em seu livro, “Fenomenologia do ser-situado: crônicas de um verão tropical urbano”, parece emergir enquanto escrevo esta tese. Ser-em-situação, lançar-se no mundo como abertura para o próprio modo de existência humano. Mais especificamente, o autor se debruça sobre o que denomina de vulnerabilização do ser-em-situação e, para ele, essa é a “questão de nosso tempo, aquilo que merece ser pensado” (Marandola Jr., 2021, p. 62), numa expressão heideggeriana, que é a principal base de seu pensamento. Ao reler esse livro e refletir sobre a tarefa de nosso tempo, coloquei-me a refletir: não teria a pandemia ampliado ou agravado essa condição de vulnerabilização do ser-em-situação? Se a pandemia agravou determinada condição de vulnerabilidade, quais as raízes ou origens de tal condição?

Penso que essa é uma dentre as múltiplas possibilidades de contribuição que a obra de Berque nos traz. E esse é um dos motivos que me levou a propor esta pesquisa. Ao longo do texto, Augustin Berque, geógrafo francês, será devidamente apresentado. No momento, gostaria de destacar como seu pensamento pode contribuir para uma reflexão sobre a vulnerabilização do ser-em-situação agravada pela pandemia¹.

Apesar de Berque não refletir sobre a vulnerabilização do ser-em-situação nesses termos, sua crítica ao dualismo hegemônico, o qual denomina de paradigma ocidental moderno clássico, e sua proposta para ultrapassá-lo, a meu ver, dialogam.

¹ Há um esboço dessa reflexão que escrevi em conjunto com o professor Marcos Alberto Torres no texto intitulado “Crise e destruição de paisagens no Brasil” (Marandola; Torres, 2023), publicado como um capítulo do livro “Portais da Terra: contribuições humanistas para a Geografia contemporânea 1”.

Para Berque (2009; 2014a; 2014b), quando esse sistema de pensamento hegemônico cria a cisão ontológica entre sujeito e objeto e a humanidade passa a se afastar cada vez mais da Terra, de seu suporte físico, o próprio modo de existir humano se torna insustentável. Ao colocar-se fora da “natureza” (e o próprio conceito de natureza é carregado desse sentido), o ser humano se autoproclama como detentor da Terra como recurso, como um objeto a servi-lo. Essa relação dualista se impõe enquanto circunstância em nossa sociedade atual, embora localmente outras expressões de existência se manifestem. Mas essa questão será abordada mais à frente.

O que gostaria de destacar nesta reflexão introdutória é que a vulnerabilização do ser-em-situação de que fala Marandola Jr. (2021) pode ser pensada a partir da noção de Berque (2014b), de que o sistema de pensamento ocidental e sua ontologia dualista promovem um afastamento da humanidade de sua base terrena. Permitam-me uma rápida reflexão sobre a situação pandêmica a partir dessa perspectiva.

Ainda é incerta a origem exata da covid-19. Até o momento, sabe-se que os primeiros casos foram registrados em Wuhan, na China, mas não há consenso sobre a origem exata. As hipóteses mais aceitas até o momento estão entre o consumo de animais que estariam contaminados ou falhas técnicas de biossegurança em laboratórios que manipulam vírus diversos (Cueto, 2021). Há de se registrar aqui a rapidez com que o vírus se espalhou globalmente: cerca de três meses depois do primeiro caso anunciado em dezembro de 2019, o coronavírus já passou a ser encarado como uma pandemia mundial.

Não se pode dizer que a pandemia foi uma completa surpresa, ao menos não para as pessoas que acompanham os estudos e desenvolvem políticas de imunologia. Desde o início de 2020, pesquisadores e analistas têm resgatado as pesquisas que vinham apontando a iminência do surgimento de novos vírus extremamente nocivos à humanidade, inclusive mais letais que a covid-19 (Henig, 2020). Pode-se ainda refletir sobre questões tais como o convívio dos seres humanos com uma variedade de vírus ao longo de sua existência ou como se constituíram essas relações. Mas, neste ponto, gostaria de me ater mais uma vez à minha experiência nesses tempos pandêmicos e como se relaciona com a escrita e a própria construção da tese.

Ainda em fevereiro de 2020, ao assistirmos do Brasil os primeiros países da Europa fechando fronteiras e impondo restrições de circulação de pessoas e o distanciamento social, a sensação que tínhamos, ao menos de meu círculo de convívio, era de que esse vírus não causaria tantos transtornos em nosso país. Após os primeiros casos em território nacional, com alguns governadores e prefeitos adotando medidas restritivas, esse mesmo grupo passou a considerar que no máximo em alguns meses a situação estaria controlada. Com o passar dos meses, o engano se tornou evidente. Mas não estávamos sozinhos, muitos compartilharam tal sensação. Retomo mais uma vez Marandola Jr. (2021, p. 90): “[...] faz parte da vulnerabilização do ser-em-situação ter pontos de vista parciais para compreender aquilo que advém de outras escalas”. Em fevereiro de 2020, os hospitais no Brasil, mais especificamente de Curitiba, onde vivo, não estavam sobrecarregados com pessoas contaminadas pelo coronavírus; nenhum amigo, parente ou conhecido havia sido contaminado; não havia notícia da circulação comunitária do vírus. Não havia uma experiência individual ou coletiva que mobilizasse ações, portanto, um ponto de vista parcial sobre o fenômeno.

Com os casos crescendo exponencialmente, governadores e prefeitos impuseram restrições cada vez mais rígidas para conter a circulação do vírus até que, em meados de março de 2020, a UFPR anunciou a interrupção temporária das atividades, assim como demais universidades, escolas e outras instituições. Mês a mês, durante o ano de 2020, havia a expectativa do retorno às atividades presenciais. Foram meses até que se admitisse que a suspensão seria por tempo indeterminado, até que as condições sanitárias de segurança, estipuladas por uma comissão de especialistas, fossem asseguradas. A situação pandêmica passou a fazer parte da situacionalidade do ambiente acadêmico.

As incertezas decorrentes dessa situação somadas à instabilidade política e insegurança econômica se mostraram demasiadamente fortes em minha experiência cotidiana. Acompanhar as notícias, as análises e os estudos acerca dessas situações e ao mesmo tempo ser privado do convívio no ambiente acadêmico e familiar me trouxeram grandes dificuldades de concentração e foco na pesquisa. Talvez extrapolando o sentido que evoca Marandola Jr. (2021), desde o início de 2020 até a aplicação da vacina em grande parte da população no fim de 2021, a vulnerabilização do ser-em-situação pareceu se impor numa experiência de medo e insegurança.

Como refletir sobre outras ontologias possíveis quando o mundo passa por uma pandemia? Como lidar com minha experiência cotidiana de medo e insegurança em conjunto com minha pesquisa? Muitas foram as questões com as quais me deparei durante esse período, e o caminho para superar a situação foi árduo. O esforço foi no sentido de elaborar as questões a partir de outra perspectiva. De que forma a proposta de Berque pode contribuir para refletir sobre esse fenômeno?

Na vasta obra de Berque, uma das linhas condutoras de pensamento é a busca de outra ontologia para a geografia, uma que ultrapasse o dualismo e reaproxime a humanidade da Terra. Dentre os motivos que o leva a buscar tal caminho está, por exemplo, a crise ambiental que se apresenta hoje na forma das mudanças climáticas, assunto bastante divulgado e discutido nos fóruns mundiais. Crise, inclusive, que se relaciona com o surgimento de novos vírus com potencial pandêmico. Nesse sentido, Berque aponta, e pretendo demonstrar ao longo do texto, que a raiz de tal situação está exatamente na ontologia dualista que se estabeleceu em nossa sociedade ocidental. O que Marandola Jr. (2021) denomina de vulnerabilização do ser-em-situação, para Berque (2014a; 2014b; 2018a) é resultado de uma descomicização (*décosmisation*), ou seja, rompimento da ligação entre a humanidade e a Terra. O dualismo moderno, ao considerar a Terra como mero objeto, acaba por privar a humanidade de seu mundo, desconsidera a cosmicidade (*cosmicité*) inerente na relação do ser humano com a Terra.

Ao refletir a pandemia com base nessa perspectiva, uma situacionalidade que expressa uma ontologia dualista da modernidade, uma descomicização, desvela-se a incapacidade e a impossibilidade de essa forma de pensamento apresentar caminhos possíveis para superação das crises. E é nesse ponto que vislumbro uma das possíveis contribuições desta pesquisa. Berque não se limita a apresentar os problemas decorrentes do pensamento dualista moderno, ele propõe uma forma de ultrapassá-lo.

Com base nesse ponto de vista, passei a compreender que o desenvolvimento das vacinas, dos protocolos de biossegurança e de políticas que mitiguem os danos oriundos da pandemia foram extremamente necessários, mas não suficientes. Mais de dois anos se passaram e não há perspectivas de mudanças paradigmáticas no curto prazo. Por exemplo, 2023 foi o ano mais quente já

registrado (Provisional, 2023) e os eventos climáticos extremos seguem demonstrando a dimensão do distanciamento entre a humanidade e a Terra.

É fundamental que se proponham outras formas de relação com a Terra, que a visão dualista seja superada, que a Terra deixe de ser considerada apenas como um suporte físico inerte, um mero objeto, que outros mundos possíveis possam se manifestar. Berque propõe um caminho para essa tarefa, por meio de outra ontologia, outra forma de compreender a realidade, e pode contribuir para refletir sobre questões urgentes de nossa sociedade, como a própria situação pandêmica enquanto manifestação da descometicização decorrente do pensamento ocidental moderno, demonstrando a potência da reflexão a partir do pensamento de Berque. Esta pesquisa se propõe a apresentar esse caminho, como ele foi constituído e quais as possibilidades de diálogo com a geografia brasileira.

1.1 A TESE SE FAZ NO CAMINHO

*Al andar se hace camino
[...]
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.*

Antonio Machado (2011)

Em caminho, caminhando, andando e abrindo caminho. Uma bela imagem do poema de Antonio Machado (2011) que pode ser usada para ilustrar como se deu o processo de investigação e escrita desta tese que apresento. Após essa espécie de advertência nas primeiras páginas, segue-se, de maneira mais direta, do que se trata esta tese que, definitivamente, não esgota as possibilidades e, portanto, segue a caminhar. Pretende-se uma leitura e um aprofundamento na obra de Augustin Berque, geógrafo francês que se dedica a uma busca por outra ontologia na geografia percorrendo caminhos desde o Oriente, principalmente o Japão e a China, e como esse pensamento dialoga com o pensamento ocidental moderno. Ao investigar e apresentar as bases epistemológicas, ontológicas e o caminho trilhado por Berque, intenta-se contribuir para as discussões que têm sido pautadas por alguns grupos de pesquisa no Brasil, ainda que circunscritos, mas que se dedicam a buscar alternativas a um pensamento de base dualista que ainda se mostra hegemônico nas agendas institucionais. Entre as propostas de outras formas

possíveis de compreender a realidade e de outros fazeres geográficos, encontram-se as de cunho fenomenológico, onde esta tese se filia tanto pela obra em questão apresentar uma hermenêutica fenomenológica como pela própria tese se guiar a partir também de uma atitude fenomenológica.

Esses são os principais objetivos desta pesquisa. Poderia acrescentar outros subsidiários, por exemplo, a lacuna de pesquisas dedicadas especificamente à obra de autoras e autores de grande contribuição para o pensamento geográfico. Teses como essas são raras, ainda que suas contribuições possam ser vultosas. É o caso da tese de Letícia Pádua (2013), uma de minhas motivações para o embarque nessa pesquisa. A autora investigou a obra completa de Yi-Fu Tuan e acompanhou seus percursos na constituição de novas abordagens na geografia a partir das “essências” e “persistências” de sua obra, demonstrando como as reflexões de Tuan enriqueceram o fazer geográfico e ainda contribuem para inovações, uma vez que o autor segue ativo e publicando textos. Pádua (2013) nos mostra que a trajetória de Tuan pela geografia se confunde com a trajetória da própria geografia, em especial a geografia humanista. Uma tese que se tornou fundamental para a compreensão tanto do pensamento de Tuan como da própria geografia.

Ao propor investigar a obra de Berque, esta pesquisa pretende contribuir para diminuir essa lacuna, mesmo que por outros caminhos e sem o brilhantismo de minha amiga Letícia. Mas por que Augustin Berque? Há diversas motivações para essa escolha, desde pessoais até metodológicas e epistemológicas.

A primeira, e que foi a porta de entrada de Berque (1998) na geografia brasileira (como será apresentado adiante), foi a compreensão inovadora dele sobre a paisagem. Partindo de uma abordagem relacional, traz novo fôlego a esse conceito tão caro aos geógrafos e geógrafas, mas também em diálogo com a Arquitetura, a Antropologia, a Sociologia, a Filosofia e outras áreas afins. É na concepção de paisagem desse autor que se assenta minha dissertação de mestrado, com orientação de Lívia de Oliveira (Marandola, 2017).

Mas como Berque constituiu sua concepção de paisagem? O que sustenta sua abordagem relacional? Quais são suas bases epistemológicas?

Inquietações como essas me levaram à leitura de mais textos e livros de Berque, mergulhando cada vez mais fundo no mar de sua obra buscando compreender a forma dele de pensar e compreender a realidade. Ao retornar à superfície para tomar ar, as ondas me levavam para outras praias, outros livros,

outros textos. Sigo mergulhando, por vezes me deixando levar pelas ondas, mas também retornando para explorações mais detalhadas de alguns recifes e atóis.

Nesses mergulhos inquietos, encontrei uma obra vasta e densa. E uma das linhas que guia praticamente toda obra de Berque é uma crítica ao dualismo hegemônico nas ciências modernas e sua proposta de superação com base numa radicalização na diluição da relação entre sujeito e objeto. Se pensarmos no contexto em que Berque inicia sua carreira acadêmica, final da década de 1960 e início da década de 1970, em linhas gerais pode-se incluí-lo num grupo que seguia uma tendência a buscar alternativas à prática científica hegemônica da época. Personagem de destaque desse movimento, se assim pode ser chamado, é Jean-François Lyotard (2009) que, em seu livro “A condição pós-moderna”, publicado em 1979, faz uma leitura, a partir da França, do momento em que se encontrava o pensamento científico e o sistema que lhe dava base e suporte. Ao refletir sobre modernidade e pós-modernidade, Lyotard (2009) destaca uma submissão da ciência à lógica do capital, com pretensões atemporais e universalizantes, e aponta para pesquisadores e grupos que estavam num movimento de busca por alternativas. Nesse contexto, recorrendo à noção de “círculos de afinidade” de Berdoulay (2017), pode-se incluir Berque nesse grupo. No entanto, os caminhos trilhados por ele foram bastante particulares, rumando para o Oriente.

Com isso, abriu-se uma gama de possibilidades e caminhos já propostos como uma alternativa ao dualismo e essas discussões alcançaram a geografia brasileira. Nesse contexto, a obra de Berque tem muito a dialogar e contribuir com as discussões que vêm sendo realizadas na geografia brasileira, notadamente no Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural – GHUM, do qual participo desde sua criação em 2008, mas também em outros círculos, como o Núcleo de Estudos em Espaço e Representações – NEER, rede à qual se filiam os laboratórios de que participo na UFPR, e o recém-criado Grupo de Pesquisa Espacialidades da Cultura, também na UFPR. Com pesquisadoras e pesquisadores de todo o Brasil, o GHUM acolhe variadas abordagens que busquem possibilidades de compreensão da realidade, com destaque para as abordagens fenomenológicas. Com pesquisas que dialogam com as fenomenologias de Husserl, Heidegger, Bachelard, Merleau-Ponty, Arendt e muitos outros pensadores, trazer a perspectiva hermenêutico-fenomenológica de Berque, que parte de filósofos japoneses, certamente resultará em ricos debates no âmbito da geografia humanista.

1.2 DO LESTE PARA O OESTE: UM OUTRO PENSAR

Depois de muitos mergulhos, nessa pausa para tomar fôlego antes de me lançar ao mar novamente, como se estivesse sentado na areia da praia, somente observando o vaivém das ondas que compõem a obra de Berque, uma linha de pensamento, um direcionamento se revela num esforço que se mostra constante: partir do pensamento oriental. Mais especificamente, buscar compreender o pensamento de algumas sociedades do Extremo Oriente (principalmente Japão e China) e suas formas de se relacionar com o mundo para propor uma ultrapassagem ao dualismo. Ou seja, partir de uma epistemologia e, principalmente, de uma ontologia de base oriental. Para tanto, Berque estudou profundamente as línguas chinesa e japonesa, suas histórias escrita e oral, seus mitos, pois a linguagem de uma determinada sociedade expressa sua cultura, sua forma de compreender e se relacionar com o mundo. Para alcançar o pensamento do outro, é preciso compreender sua língua, sua linguagem. Por outro lado, vivenciou o cotidiano em variados aspectos desde o profissional, como pesquisador e professor, até o familiar, ao se casar e ter dois filhos com Takahashi Tetsuko, o que lhe proporcionou uma compreensão da língua japonesa no sentido profundo. Essa experiência com a língua e o cotidiano japonês são os pilares hermenêutico-fenomenológicos do pensamento de Berque (2014a), conforme ele próprio reconheceu mais tarde.

É a partir desse fundamento que Berque (2011a) constitui sua proposta para ultrapassar o dualismo que promoveu a cisão entre sujeito e objeto e, com isso, um rompimento da relação entre a humanidade e a Terra, descomicização. Ou seja, Berque (2011a; 2018a) intenta propor, com toda a teorização e com todo esforço de diálogo entre o pensamento oriental e ocidental, uma religação ou recosmicização da Terra. Apesar de ser uma simplificação de sua obra, seus últimos textos e reflexões apontam nessa direção (Berque, 2018a; 2022a). No entanto, foi um caminho longo, que ainda segue, na constituição de uma forma de ver, pensar e se relacionar com o mundo que possibilite uma tal recosmicização.

Investigar os sentidos da paisagem foi um dos caminhos trilhados por Berque com o objetivo de se aprofundar na compreensão da forma como a humanidade se relaciona com a Terra. Em verdade, “nas formas”, pois diferentes sociedades se relacionam de formas variadas com a Terra, e nem sempre essas

relações são expressas como paisagem. Para Berque (2017a), as sociedades humanas apresentam diferentes cosmofanias, que expressam a forma particular como determinada sociedade se relaciona com a Terra. A paisagem é uma dessas expressões, portanto, de determinadas sociedades em determinados momentos históricos. Para chegar a essa concepção, Berque partiu da origem da paisagem na China. E aqui destaca-se seu esforço em compreender a realidade com base no pensamento oriental, o que lhe exigiu um aprofundamento na língua, no cotidiano e na filosofia oriental.

O livro “Fûdo: le milieu humain”, publicado em japonês em 1935, do filósofo Watsuji Tetsurô² (2011), pode ser considerado o ponto de partida da proposta teórica de Berque. É a partir das concepções de Watsuji (2011) sobre a existência humana e sua relação intrínseca com o meio (*milieu*) que Berque inicia a constituição de seu arcabouço conceitual, traduzindo alguns dos conceitos utilizados por Watsuji (2011) e forjando os seus próprios. Essa leitura se dá a partir do livro “Le sauvage et l’artifice: les japonais devant la nature” (Berque, 1986), antes disso era fortemente vinculado à tradição da Geografia Cultural francesa. Berque (1986) começa já pelo próprio título do livro, *fûdo*, que traduz como *milieu* (com base no sentido clássico vidaliano, mas com uma nova roupagem; no português: “meio”). Seu derivado *fûdosei*, que aparece na primeira frase do livro, o que é lembrado repetidamente por Berque, é traduzido como mediância (*médiance*) que Watsuji (2011, p. 35) define como “momento estrutural da existência humana”³. Em suma, para Watsuji (2011) há um entrelaçamento entre a humanidade e o meio, um influenciando o outro num movimento dinâmico que funda a própria existência humana. Esse movimento dinâmico, essa mediância, é entredeterminada pelos variados tipos de meios (*milieux*) em relação com as diferentes sociedades humanas, em diferentes momentos da história. Um movimento constante de vaivém entre meio e humanidade, um processo que Berque (2014a; 2014b; 2016a) denomina de trajectão (*trajection*).

É possível dizer que aí se assenta a base da proposta de Berque. Reconhecer a extensão terrestre como base e solo da existência humana, que numa

² Na língua japonesa, a ordem de escrita do nome e sobrenome é diferente do português, o sobrenome é grafado primeiro e, depois, o nome. Em Watsuji Tetsurô, Watsuji é o sobrenome e Tetsurô, o nome.

³ Tradução livre de: “moment structurel de l’existence humaine”.

relação trajetiva entre a humanidade e seu meio constitui uma mediância. Com base nessa compreensão, em vez de uma cisão entre sujeito e objeto, um distanciamento entre uma subjetividade humana que se apropria da Terra enquanto recurso, enquanto objeto, há um entrelaçamento entre esses dois polos que não são opostos, mas complementares. A Terra não é mero objeto, recurso, antes, é o solo constitutivo-originário de toda significação, utilizando termos husserlianos discutidos por Ferreira (2021). É na Terra e a partir dela que se constitui a mediância e, para Berque (2009), com base em Watsuji e Leroi-Gourhan, o momento estrutural da existência humana é dividido em duas metades: um corpo animal e um corpo medial. A dinâmica entre esse par, corpo animal individual e corpo medial coletivo, é tanto espacial como temporal. Espacial, pois constitui os meios humanos e a ecúmena⁴ (simplificadamente, o conjunto dos meios humanos), e temporal, pois se dá num processo trajetivo histórico.

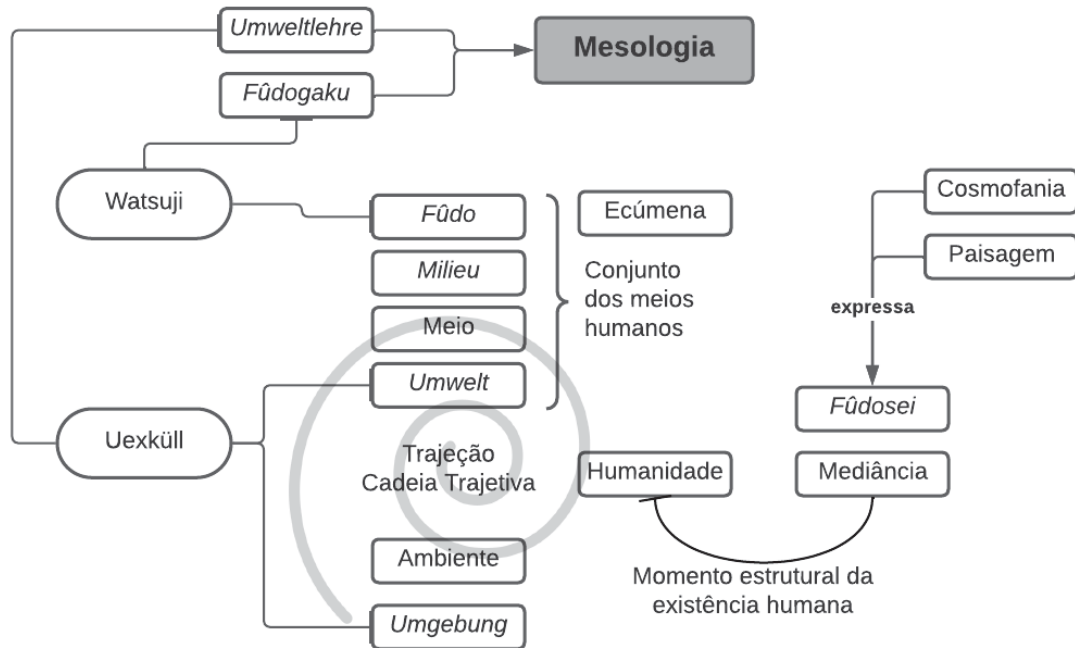
A proposta de recosmicização da Terra consiste, portanto, em um paradigma ecumenal. Mais uma vez, reconhecendo os limites da extensão terrestre como base e solo da mediância, num processo trajetivo entre a humanidade e seu meio. Berque (2014a; 2014b) busca novamente em Watsuji (2011) uma concepção capaz de alcançar esse objetivo de ultrapassagem do dualismo e a tão necessária recosmicização da Terra. Ele traduz o termo *fûdogaku* como mesologia (*mésologie*), que é o estudo dos meios. O que Berque (2014a; 2014b) realmente propõe com a mesologia não é uma nova ciência, mas outra forma de compreender a relação entre a humanidade e a Terra a partir de uma outra ontologia (e também de outra lógica, que ainda será apresentada). Importante destacar que não se trata de um arcaísmo, um retorno à era pré-moderna, anterior à cisão entre sujeito e objeto. Antes, configura-se como uma ultrapassagem, um ir além.

Para tamanha empreitada, foi necessário alargar essa proposta inicial com base em Watsuji e dialogar com muitos outros pensadores, tanto do Oriente como do Ocidente, trilhar um caminho de leste para oeste. Principalmente a partir da década de 2010, Jakob von Uexküll contribuiu significativamente para as formulações de Berque. Para nomear alguns dos mais frequentes em seus textos, podem ser citados desde Aristóteles, Platão e Heidegger até Nishida, Imanishi e Yamaushi. Conforme Berque avançava nas leituras, sua proposta de mesologia foi

⁴ No feminino, seguindo a construção do conceito a partir de Berque (2009, p. 16).

ganhando corpo e a base conceitual constituída com Watsuji, a saber, meio, mediância, mesologia, trajetção e ecúmena, foi ampliada significativamente.

Figura 1 – Mapa conceitual



Fonte: H. L. Marandola, 2024.

Não intento realizar aqui um glossário com os termos forjados e utilizados por Berque (2018b; 2017b), pois o próprio autor já o fez em seu “Glossaire de mésologie”, um pequeno livro que também está disponível em seu *blog*. No entanto, o Mapa conceitual (Figura 1) é uma tentativa de visualizar como essas principais noções se articulam. Partindo da proposta de mesologia berquiana, suas duas principais fontes são Watsuji e Uexküll. O filósofo japonês é a base para as primeiras formulações, o que leva Berque a pensar os meios humanos a partir da noção de *fûdo*. A partir de Watsuji já havia a compreensão de que a constituição dos meios humanos se dá com base na relação trajetiva que determinado grupo humano estabelece com o ambiente bruto. A distinção entre *Umwelt* e *Umgebung* que Uexküll propõe amplia essa compreensão de meios humanos também para meios não humanos. A mediância, enquanto momento estrutural da existência humana, é

como se dá essa constituição dos meios humanos por meio da trajeção, e essas são expressas na paisagem ou, ainda, a paisagem ou a cosmofania expressa a mediância. Essa é uma primeira, e muito resumida, tentativa de apresentar as principais noções, porém, espero ter sido capaz de articular o sentido desses conceitos no conjunto da obra ao longo desta tese.

Vale ressaltar que o interesse pelo Oriente em conjunto com o esforço intelectual de aprofundar as relações com o Ocidente levou Berque a adotar o epíteto de orientalista junto ao de geógrafo. Desde a publicação do livro “Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente”, em 1978, onde Edward Said (1990) expõe uma abordagem dos orientalistas que promoveu a construção de uma imagem idealizada do Oriente como uma imagem do imperialismo ocidental, muitos estudiosos do Oriente deixaram de utilizar o epíteto orientalista, buscando se desvincular dessa imagem exposta por Said (1990). No entanto, Berque (2022a) rejeita que essa abordagem recaia sobre o orientalismo como um todo. Para ele, “o orientalismo consiste em estudar as grandes civilizações do Oriente, a fim de aprender com elas as lições que o Ocidente, por si só, não foi capaz de produzir”⁵ (Berque, 2022a, p. 21).

E assim surgem mais alguns desafios: como investigar e apresentar a obra e o pensamento de um autor? Como me aproximar dos textos? De que maneira é possível extrapolar uma tese que apenas apresente os pensamentos do autor por ele mesmo?

1.3 O ENCONTRO COM O TEXTO: A TRIPLA *MIMESIS* DE RICOEUR

Ao apresentar o projeto no processo seletivo em 2018, um dos objetivos era a leitura de todos os textos de Berque, desde os livros e artigos até suas palestras e conferências. Uma tarefa e tanto, uma vez que o autor tem cerca de 20 livros de autoria própria, parcerias em pelo menos mais 10, além de dezenas de artigos e centenas de textos para palestras e conferências. Por diversos motivos, essa tarefa se mostrou impraticável no período de duração do doutorado. Para citar apenas alguns, destaco a desistência de concorrer a uma bolsa de doutorado sanduíche na

⁵ Tradução livre de: “L’orientalisme, cela consiste à étudier les grandes civilisations d’Orient, pour en tirer des enseignements que l’Occident, à lui seul, n’a pas su produire”.

França em razão da pandemia, visto que muitos livros e textos mais antigos são encontrados somente em versão impressa e, com alguns meses na França, poderia encontrá-los. Por outro lado, embora alguns textos de Berque tenham sido publicados somente em japonês, poucos não possuem ao menos uma versão adaptada em francês, impedimento a minha leitura, já que não domino a língua. Com isso, em conjunto com o orientador, foi decidido uma adaptação do projeto para que fosse possível compreender o conjunto da obra de Berque a partir dos principais livros publicados durante sua carreira em conjunto com dezenas de artigos e capítulos de livros, bem como palestras e conferências cujos textos tive acesso.

Compondo a leitura da obra de Berque, também me propus a buscar suas principais bases epistemológicas e filosóficas com o intuito de compreender como ele se apropriou das noções e dos conceitos de alguns autores para constituir o próprio pensamento. Provavelmente o germe do pensamento de Berque encontra-se no livro “Fûdo: le milieu humain”, de Watsuji Tetsurô (2011), onde estão pautados alguns dos fundamentos que sustentam o pensamento do francês. O livro “Dos animais e dos homens: digressões pelos seus próprios mundos”, de Jakob von Uexküll (1982), é outra base importante para a concepção de mesologia de Berque, principalmente em sua distinção entre *Umwelt* (*milieu*, meio) e *Umgebung* (*environnement*, ambiente). Portanto, na sequência, a tese apresenta uma leitura atenta e cuidadosa dessas duas obras para compreender de que modo elas compõem o pensamento de Berque.

Na busca de uma forma de compreender a constituição da obra e do pensamento de Berque, algumas inquietações foram constantes: como manter uma atitude fenomenológica frente ao texto? Como ir além de uma leitura atenta e cuidadosa da obra de Berque? Como expor as reverberações de meu encontro com a obra de Berque?

Ler, refletir, interpretar, compreender a obra de Berque como ela se manifesta, revela-se e reverbera do encontro com o leitor (minha leitura)... O que se apresenta aqui é uma tarefa hermenêutica-fenomenológica. Mas a inquietação segue: como realizar uma leitura hermenêutica-fenomenológica da obra de Berque? Busquei em Paul Ricoeur (2010a; 2010b; 2010c) o auxílio necessário para a realização de tal tarefa.

Ricoeur é um dos pensadores mais importantes do século XX, com uma vasta obra de contribuição inestimável para muitos campos, em especial de uma

fenomenologia da linguagem, da narrativa e de uma hermenêutica própria. Recorri ao pensamento desse autor considerando-o como um guia em minhas leituras e reflexões. Retomando a metáfora do mar, da mesma forma como um mergulhador puxa uma corda para retornar à superfície e tomar ar. Para tanto, fiz um recorte bastante específico de sua hermenêutica, quando Ricoeur (2010a; 2010b; 2010c) trata da relação entre “Tempo e narrativa”.

Nesta obra, Ricoeur (2010a; 2010b; 2010c) percorre um longo caminho investigando as relações entre o ato de narrar e o caráter temporal da existência humana. Reflete tanto sobre as narrativas históricas como as narrativas de ficção dialogando com as diferentes teorias da linguagem e propondo sua hermenêutica da temporalidade humana a partir do tempo narrado. No entanto, no contexto desta tese, interessa especialmente uma etapa importante desse percurso, que foi colocar em diálogo a “Poética”, de Aristóteles, e as “Confissões”, de Santo Agostinho, o que resultou na elaboração da “tripla *mimesis*” ricoeuriana.

As *mimesis* evocadas por Ricoeur (2010a) fundamentam sua compreensão da mediação entre tempo e narrativa. Assim, o autor estabelece uma reflexão com base em prefiguração (*mimesis* I), configuração (*mimesis* II) e refiguração (*mimesis* III), um desdobramento da intriga aristotélica em uma composição da intriga (pôr-se-em-intriga). Para ele, a compreensão de como se constituem os textos narrativos se dá pelo conjunto das operações miméticas, sendo a configuração a mediadora entre o antes e o depois do texto, entre a prefiguração do campo prático e a refiguração pela recepção de uma obra (Ricoeur, 2010a, p. 95). Em síntese:

- **Prefiguração** ou *mimesis* I: está na esfera do agir humano, do cotidiano. Mais especificamente, de uma narrativa do cotidiano, ou seja, uma representação ou imitação do agir humano. Apresenta três aspectos: estruturais, simbólicos e temporais;
- **Configuração** ou *mimesis* II: é a composição da intriga como uma operação dinâmica. Mediação entre a prefiguração e a refiguração que também apresenta três características: intertextualidade, concordância-discordância e síntese do heterogêneo;
- **Refiguração** ou *mimesis* III: o texto não se encerra em si mesmo, é no ato de leitura que atinge o sentido pleno. Na intersecção entre o

mundo do texto e o mundo do ouvinte (leitor), o mundo configurado pela narrativa se abre para um mundo da ação humana.

A tripla *mimesis* configura-se como uma espiral sem fim, no movimento dinâmico entre a prefiguração e a refiguração mediado pela configuração. No cotidiano, a ação humana na experiência prática é mediada pela composição da intriga que configura narrativas que, por sua vez, abrem possibilidades de refigurar mundos com o ato de leitura, retornando para prefiguração no âmbito do agir humano e assim por diante. Dessa forma, os diferentes estágios da *mimesis* ressurgem incessantemente no “círculo hermenêutico da narrativa e do tempo” (Ricoeur, 2010a, p. 130)⁶.

Quais possibilidades se abrem do encontro da obra de Berque com o leitor? Como se deu a configuração dos conceitos e das noções forjadas por ele? De qual cotidiano surgem essas noções? São questões que emergem de uma leitura hermenêutica com base na tripla *mimesis* ricoeuriana da obra de Berque.



Pensando na espiral mimética de Ricoeur (2010a; 2010b; 2010c), busco nas páginas que se seguem compreender como a configuração da obra de Berque, a forja de sua proposta e de seus termos, atua como mediadora da prefiguração, da experiência humana, para a partir daí enunciar a refiguração no encontro de sua obra com o leitor.

Para tanto, há uma grande preocupação com o processo de escrita da tese. Em uma pesquisa que se propõe fenomenológica, como esta, espera-se também uma escrita que revele ou desvele uma fenomenologia, uma escrita que ela mesma seja fenomenológica. O próprio Berque (2017c) demonstrou essa preocupação ao publicar o livro “Sur les bords de l’Yvette: dialogues mésologiques”. Numa escrita em

⁶ Essa noção da tripla *mimesis* em Ricoeur foi discutida no texto “Tempo narrado e espaço construído: aproximações com o pensamento de Ricoeur”, apresentado no XIV ENANPEGE, em 2021 (Marandola; Orengo; Gil Filho, 2021). Em conjunto com meu colega Alex Orengo e nosso orientador Sylvio Gil Filho, exploramos alguns elementos da obra de Ricoeur com destaque para a reflexão sobre espacialidade no texto “Arquitetura e narratividade” (Ricoeur, 2021). Alex Orengo (2023) seguiu se aprofundando sobre Ricoeur e construiu uma metodologia com base em sua teoria da interpretação para sua tese.

forma de diálogo com a neta, Berque (2017c) recorre a recursos pouco usuais para apresentar sua proposta à Méliça, sua neta. Além da escrita em forma dialogada, também utiliza a prosopopeia, dando voz a Uexküll, Watsuji e outros autores em meio à conversa com Méliça. Essa inquietação e preocupação também surgiu em algumas pesquisas nos últimos anos, em especial no “círculo de afinidades”, para utilizar um termo de Berdoulay (2017), do qual participo, fortemente ligado ao GHUM. No livro de Marandola Jr. (2021, p. 61), já mencionado, encontra-se esse esforço a partir da escrita de crônicas, com o intuito de “obrar as experiências cotidianas e o tempo presente”. Na tese de Bianca Beatriz Roqué (2020), a autora trilha o próprio caminho pela escrita fenomenológica também recorrendo às crônicas urbanas. Essa inquietação está presente igualmente na tese de Rafael Bastos Ferreira (2021), que aterra sua escrita no solo originário amazônico, um filosofar situado. Compartilho da inquietação expressa por esses pesquisadores. Meu esforço foi o de expressar o movimento trajetivo da proposta de Berque por meio da escrita, buscando um vaivém entre conceitos, noções, autores, mas o desafio da escrita fenomenológica ainda se impõe. Espero que os leitores e as leitoras reconheçam e aproveitem esse movimento, que busquei expressar de maneira suave, como de um mar calmo com ondas muito suaves.

2 BERUKU: O VELHO DA FRONTEIRA – NOTAS BIOGRÁFICAS

Nas publicações de Berque (livros, artigos ou entrevistas) que têm uma seção “sobre o autor”, certamente haverá um parágrafo muito semelhante ao que segue, uma apresentação que busca situar o autor: Augustin Berque (1942-), francês nascido em Rabat, Marrocos, geógrafo e orientalista, foi Diretor de Estudos da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Membro da Académie Européene, foi o primeiro ocidental a receber o Grand Prix de la culture asiatique de Fukuoka em 2009, e em 2018 foi laureado com o prêmio Cosmos Internacional.

Partindo apenas dessa descrição, pode-se inferir muitos aspectos tanto da obra, como da vida de Berque. Permitam-me um exercício interpretativo acerca dessas informações. Primeiramente, os prêmios recebidos são notáveis, principalmente considerando que trata-se de organizações japonesas laureando um francês pela valorosa contribuição nos estudos referentes à cultura e ao ambiente no Japão. O fato de um dos prêmios ser em Fukuoka diz muito sobre a natureza da contribuição de sua obra. Essa cidade se localiza no sudoeste do Japão, próximo à península da Coreia e, historicamente, simbolizou a ligação do Japão com os povos estrangeiros. Junte a isso o cargo de direção na EHESS e a participação na Académie Européene e pode-se inferir que a obra, o pensamento e as contribuições de Berque para a ciência são de grande importância atualmente. A titulação de geógrafo e orientalista situam as áreas dessa contribuição na fronteira do pensamento geográfico a partir do Oriente ou, ao menos, em relação ao pensamento oriental. Além disso, supõe-se um contato próximo com culturas diversas, afinal, um francês que nasceu no Marrocos, trabalhou na França e foi premiado no Japão.

Foi um exercício semelhante a esse, nos meus primeiros contatos com textos de Berque, que despertou em mim o interesse em me aprofundar sobre a obra dele. Afinal, como um geógrafo com uma obra reconhecida em outros países pode ser praticamente desconhecido no Brasil? A seguir, exponho algumas informações que reuni desde então, buscando compreender a situacionalidade de Berque para além de uma pequena descrição, buscando, ainda que apenas em sobrevoo, seus “círculos de afinidades” a partir da leitura de Berdolay (2017).



Augustin Berque nasceu em Rabat, Marrocos, em 1942. Nesse período, o sociólogo Jacques Berque (1910-1995), seu pai, vivia e trabalhava no então Protetorado Francês no Marrocos e sua mãe, Lucie Lissac (1909-2000), era pintora. O casal teve cinco filhos. Jacques Berque era especialista em estudos dos povos islâmicos, em especial dos povos do norte da África, com ênfase no Marrocos, onde residiu com a família por muitos anos. Desenvolveu uma série de pesquisas sobre a sociologia e a antropologia desses povos, com destaque para a tese sobre os povos da Cordilheira do Atlas, no Marrocos. No livro “O pensamento-paisagem”, Berque (2023) inicia sua reflexão com base na tese de seu pai e expõe alguns desenhos que sua mãe fez para essa pesquisa.

Parte da infância de Berque foi no distrito de Imintanout, ao sul do Marrocos, onde seu pai assumiu o cargo de controlador civil. Foi nesse pequeno vilarejo que Berque viveu entre os 5 e 11 anos de idade. Como não havia uma escola, seu pai e outros funcionários do protetorado fundaram a “École Musulmane des Garçons”, que se pautava no modelo educacional francês, e não era só para meninos e nem só para muçulmanos (Berque, 2019a). Apesar de receber uma educação formal francesa, o princípio de sua vida foi num país com uma cultura e uma forma de se relacionar com o mundo distinta da europeia. Desde muito cedo, experienciou outras possibilidades de relação com a Terra. Não é possível afirmar o quanto e como isso influenciou na percepção de mundo de Berque, mas, sem dúvidas, é algo que poucas pessoas têm oportunidade de vivenciar, ainda que seja possível ponderar sobre as condições particulares dessa experiência, uma vez que a presença de sua família no Marrocos representava o domínio francês sobre aquele país.

O complemento da educação básica de Berque se deu em Paris. Com 13 anos ele passou a morar na capital francesa para cursar o Lycée (equivalente ao Ensino Médio no Brasil). Manteve contato com o mundo árabe visitando o Egito e o Líbano nas férias escolares por alguns anos, uma vez que seu pai trabalhou nesses países após sair do Marrocos. Esta ligação com o norte da África, com a cultura árabe, com o islã se fez presente na juventude de Augustin Berque de várias formas. Obviamente por nascer e viver até os 13 anos nessa região (até os 11 no Marrocos e mais dois anos no Egito); por seu pai ser um especialista nos estudos sobre o Islã,

sendo o tradutor de uma versão do Corão; seu pai também nasceu num país do norte da África, na Argélia; e seu avô paterno era um estudioso de culturas dessa região, em especial a Argélia. Como diz o próprio Augustin Berque (2019a), é quase uma tradição familiar esse interesse e essa relação com os povos e as culturas do Oriente e, no seu caso, seu interesse foi ao Extremo Oriente, notadamente, a China e o Japão.

Mas como nasce o interesse pelo Extremo Oriente no jovem Berque? Ele conta que na adolescência ganhou o livro “*Sur les traces du Bouddha*”, de René Grousset (1929), um presente de natal de sua avó materna. A partir da leitura desse livro, seu interesse pela cultura chinesa e japonesa só cresce e, enquanto cursava Geografia, em Paris, também fez um curso de línguas e aprendeu chinês. Seu desejo era realizar sua tese no extremo oeste da China, nos desertos cruzados pelo caminho da seda descritos no livro que foi presente de sua avó. No entanto, por uma série de acontecimentos que ele descreve em entrevistas e no livro “*La mésologie: pourquoi et pour quoi faire?*” (Berque, 2014a; 2019a; 2022b), como a Revolução Cultural chinesa, seu destino acaba sendo o Japão.

Berque chega ao Japão em 1969 e passa o primeiro ano em Tóquio, lecionando francês e investigando os caminhos a seguir em sua tese. Ainda com uma ideia muito vaga sobre sua pesquisa, faz uma visita ao geógrafo Kobori Iwao, professor da Universidade de Tóquio, para conversar sobre a pesquisa e pedir conselhos sobre os caminhos a seguir. Um livro indicado por Kobori foi “*Fûdo: le milieu humain*”, de Watsuji Tetsurô (2011), publicado em 1935. Como a compreensão que tinha da língua japonesa à época ainda era limitada, lembrando que seus estudos haviam se concentrado no chinês, teve acesso, num primeiro momento, à tradução para o inglês desse livro, que levava o título “*Climate. A philosophical study*”.

Isso significa que o primeiro contato com a principal obra que embasa seu pensamento não foi frutífero e que sua tese não foi o princípio de sua trajetória pela mesologia, ao menos, não de maneira direta. Em seu segundo ano no Japão, Berque assume as aulas de francês na Universidade de Hokkaido, localizada na cidade de Sapporo, e se muda para a ilha onde conduz sua pesquisa. Após a definição do tema, ele elabora a tese no âmbito da Geografia Cultural francesa, ainda insipiente no início da década de 1970, versando sobre a colonização de Hokkaido pelos japoneses e buscando compreender como essa sociedade

específica percebe, sente, experiencia, interpreta e trabalha uma terra colonizada. Mesmo sem uma base fenomenológica marcada, é nesse período que Berque se aproxima cada vez mais dessa abordagem, interessado na relação singular estabelecida entre os rizicultores de Hokkaido. Apesar das condições climáticas consideradas não favoráveis ao cultivo de arroz, essas pessoas desenvolveram uma prática específica para essa cultura a partir de uma relação de profundo conhecimento e vínculo com a Terra.

Nos quatro anos (1970-1974) em que viveu em Sapporo, Hokkaido, Berque escolheu os sinogramas para transcrever seu sobrenome em japonês, *Beruku*: o velho da fronteira. Os sinogramas 辺留久 também podem ser lidos como "aquele que permaneceu (留) um longo tempo (久) nos confins do mundo (辺)"⁷ (Berque, 2014c, s.p.). Em Hokkaido, ele estava mais uma vez nos confins do mundo, a ilha mais ao norte do Japão. Mais uma vez, pois sua infância foi em Imintanout, nos confins do mundo marroquino, ao sul do país e aos pés dos Atlas. Antes, seu desejo era ir aos confins do mundo chinês, Xinjiang, no extremo oeste do país. Sempre nos confins, nas bordas, na fronteira dos mundos, Berque também transita pelos confins ou nas fronteiras do pensamento. "A ideia subjacente é que ter frequentado os confins do mundo, ajuda a ver as coisas diferente daqueles que permanecem imersos nele. Para um pesquisador, isso é útil, mas pode não funcionar; porque dos confins do mundo, novamente é preciso retornar..."⁸ (Berque, 2014c, s.p.).

No que se refere aos limites ou confins do pensamento, Berque percorreu também um longo caminho. Buscando os fundamentos do pensamento ocidental desde Aristóteles e Platão; ou as origens da concepção de paisagem tanto na Europa, mas principalmente na China; investigando as bases do pensamento oriental, em especial o chinês e o japonês; buscando e propondo uma alternativa ao dualismo moderno hegemônico; constituindo e forjando uma série de conceitos para sua proposta; desvelando outras possibilidades de compreensão do mundo; propondo outra forma de relação entre a humanidade e a Terra... São algumas das trilhas percorridas por Berque e, dentre os objetivos desta tese, está o de apresentar e repercorrer ao menos algumas dessas.

⁷ Tradução livre de: "celui qui demeure (留) longtemps (久) au bout du monde (辺)".

⁸ Tradução livre de: "L'idée sous-jacente, c'est que d'avoir fréquenté le bout du monde aide à voir les choses autrement que ceux qui y demeurent plongés. Pour un chercheur, c'est utile, mais ça peut ne pas marcher; car le bout du monde, encore faut-il en revenir..."

Complementando algumas informações pessoais e profissionais, Berque casou-se em 1970 com Takahashi Tetuko, de origem japonesa, com quem teve uma filha, Rié-Camille, e um filho, Joannès. Essa experiência de viver e constituir família no Japão contribuiu significativamente para a ampliação de sua visão sobre o pensamento oriental. Além de estudar os filósofos, Berque imergiu no cotidiano da vida japonesa, ao menos em partes. Seu trabalho como professor de francês em Tóquio (1969) e em Sapporo (1970-1974), bem como suas contribuições como pesquisador convidado na Universidade Tohoku, em Sendai (1975-1977), sem dúvida influenciaram sua compreensão da cultura e do modo de vida japoneses. Ademais, no dia a dia de uma família intercultural, com uma mãe japonesa e um pai francês, ensinar aos filhos a cultura japonesa, conviver com familiares japoneses, enfim, trouxe uma vivência única e imersiva.

Em 1979, Berque retorna para a França e se torna Diretor de Estudos da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), função que manteve até se aposentar em 2011. Nesse período, retornou ao Japão por diversas vezes para eventos e como professor ou pesquisador convidado de algumas universidades. Foi diretor da Maison franco-japonaise de Tokyo entre 1984-1988, tendo oportunidade de viver mais um período considerável no Japão. Mais tarde, entre 1999-2001, retorna como professor convidado na Universidade de Miyagi. E, por duas vezes, esteve no Centre de recherches Internationales sur la culture japonaise em Kyôto (1993-1994 e 2005-2006).

Apesar de em algumas entrevistas Berque destacar a importância que a constituição de uma família no Japão teve para sua compreensão mais aprofundada do pensamento oriental, ele não menciona Takahashi Tetsuko, com quem se casou e teve dois filhos. Ele chega a dizer que não seria possível conhecer o Japão verdadeiramente se sua esposa não fosse japonesa, algo que só tomou consciência posteriormente. A única informação que encontrei foram duas menções à artista Berque Tetsuko no histórico da Kamakura Gallery em 1988 e 1995 (Kamakura, s.d.). Essa ausência de informações pode levar a algumas reflexões, as quais terão momento de consideração ao refletir sobre a noção de forclusão presente na obra de Berque.

Em 1998, Berque se casou com a geógrafa Francine Adam, com quem vive em Paris, às margens do rio Yvette. Ela é doutora em geografia cultural com uma tese sobre as relações entre toponímias e lugares em Quebec. Esteve com Berque

em muitas viagens, inclusive no seu retorno à Imintanout, nos anos 2000. Algumas das fotografias do livro “O pensamento-paisagem” (Berque, 2023) são da autoria de Adam.

3 BERQUE E A GEOGRAFIA BRASILEIRA⁹

Apesar de ser reconhecido como um dos principais expoentes da Geografia Cultural francesa, com uma extensa produção acadêmica e diversos prêmios recebidos tanto no Ocidente quanto no Oriente, é surpreendente a escassez de estudos e análises sobre a obra de Berque no Brasil. A barreira linguística pode ser apontada como um dos principais obstáculos que contribuem para essa lacuna na geografia brasileira. Além disso, é importante ressaltar que a geografia brasileira enfrentou (e ainda enfrenta) resistência à incorporação de propostas divergentes da perspectiva hegemônica. Mesmo que a trajetória da Geografia Humanista remonte ao início do século XX (Holzer, 2016), observa-se uma resistência em integrar essas discussões ao contexto brasileiro, o que provavelmente contribuiu para a escassez de diálogos com o pensamento de Berque. Uma série de fatores pode ter colaborado para essa situação, desde tradições acadêmicas arraigadas até a própria resistência em relação à adoção de novos paradigmas. No entanto, superar esses obstáculos é essencial para enriquecer o panorama da geografia brasileira e promover um diálogo mais aberto com as alternativas que se colocam na agenda.

Apesar dessas limitações, algumas pesquisadoras e alguns pesquisadores brasileiros têm se dedicado a estabelecer conexões entre a geografia de Berque e a brasileira, valendo-se tanto das escassas traduções disponíveis quanto das obras originais e de textos publicados em inglês. Berque oferece uma ampla gama de possibilidades para análise, com mais de 20 livros publicados desde a década de 1980 e uma trajetória acadêmica que se mantém ativa até os dias atuais.

Apesar de poucos, há alguns textos do autor francês traduzidos para o português. O primeiro traduzido no Brasil foi “Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural”, publicado em 1998 pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura – NEPEC (Berque, 1998), que teve grande alcance e foi bastante citado em diversas pesquisas sobre o tema, por apresentar uma concepção inovadora de paisagem. Mesmo que o alcance do texto tenha sido considerável, sendo mencionado em algumas pesquisas sobre paisagem até hoje, não resultou em diálogos profícuos com a geografia brasileira.

⁹ Parte desse capítulo foi publicado em Marandola e Gil Filho (2024).

Uma evidência é que se passaram mais de 10 anos para que outros textos de Berque fossem traduzidos para o português. O que pode ter ocorrido? Como um texto tão citado, mencionado como uma abordagem inovadora à época, não despertou o interesse editorial e mesmo científico? Dentre as muitas variáveis que podem ser apresentadas como motivações para a não continuidade de traduções e quase nula aproximação epistemológica, destaco a seguinte: o texto original trata-se de uma nota de pesquisa publicada em 1984 que, portanto, não apresenta suas bases epistemológicas (Berque, 1984). À época, Berque (2014b), em conjunto com outros pesquisadores, estava organizando o seminário “Paysage empreinte, paysage matrice” e publicou essa nota como uma espécie de divulgação do evento. É o período em que ele esteve como diretor da Maison franco-japonaise de Tokyo. Vale ressaltar que nesse momento sua proposta era embrionária e ainda não havia publicado seu primeiro livro onde apresenta a proposta de mesologia. Nesse período na Maison franco-japonaise, entra em contato com muitos arquitetos franceses e japoneses, o que lhe traz um olhar específico sobre as cidades japonesas com influência da arquitetura. Berque (2019b) também pontua que até então vinha refletindo a cidade com forte influência da produção do espaço de Lefebvre, e que esse contato com arquitetos resultou em diálogos e leituras das cidades japonesas a partir desse viés.

Mas, retornando ao texto sobre paisagem-marca e paisagem-matriz, apesar dessa tradução representar a apresentação de Berque no contexto brasileiro, e o seu impacto nas publicações nos anos seguintes demonstram sua importância, a não continuidade das traduções e de pesquisas que dialogassem com as bases da obra de Berque parece ter bloqueado as possibilidades de maiores desdobramentos.

Mais de 10 anos depois dessa primeira tradução, outros dois textos foram publicados no Brasil pela revista Geograficidade: “Geogramas, por uma ontologia dos fatos geográficos” (2012a) e “As cosmofanias das realidades geográficas” (2017a). Em Portugal, outros quatro textos foram traduzidos e publicados nos livros sobre filosofia da paisagem de Adriana Serrão (Berque, 2011a; 2011b; 2012b; 2012c). No entanto, estes últimos foram publicados em livros impressos que não têm circulação em nenhuma editora brasileira, o que dificulta o acesso.

Somente em 2023 foi publicado o primeiro livro traduzido para o português: “O pensamento-paisagem”, com tradução de Vladimir Bartalini e Camila Gomes Sant’Anna (Berque, 2023). Originalmente publicado em 2008 com o título “La

pensée paysagère” (Berque, 2016b), os tradutores optaram pelo termo pensamento-paisagem para fugir do neologismo “paisageiro” utilizado na tradução portuguesa do termo, realizada por Adriana Serrão. Apesar de ter um certo apego ao termo, decidi adotar o termo escolhido pelos tradutores por concordar com seus argumentos e compreender que pensamento-paisagem transmite o sentido pretendido por Berque. Essa lacuna de traduções, que durava décadas, começa a ser preenchida com esse primeiro livro. Tendo em vista a publicação recente, ainda não é possível avaliar o impacto nas pesquisas sobre paisagem, no entanto, a expectativa é que haja uma ampliação dos diálogos, com mais publicações que estimulem novas traduções.

Mesmo com essa lacuna, algumas pesquisadoras e alguns pesquisadores se aventuraram a estabelecer relações entre a geografia de Berque e a brasileira, utilizando tanto os poucos textos traduzidos para o português, quanto as obras originais e alguns textos publicados em inglês. Apresento a seguir um sobrevoo sobre estas investigações, visando revelar as potencialidades de um diálogo entre o pensamento do autor e a geografia brasileira, principalmente a Humanista e a Cultural.

3.1 APROXIMAÇÕES COM A OBRA DE BERQUE

Em seu percurso epistemológico, Berque traça um longo caminho pela paisagem. Ao buscar romper com o dualismo existente no pensamento moderno, em que há uma cisão entre um mundo objetivo e outro subjetivo, tomou a paisagem como via para compreender a realidade para além dessa ruptura, uma realidade em que esses polos se relacionam de maneira incessante e inescapável. A paisagem, como será demonstrado, é tema central em diversos de seus textos, pois ele a considera como instrumento para a compreensão da constituição dos meios humanos (Berque, 2014a).

Esta abordagem sobre a paisagem que parte de outro ponto de vista epistemológico despertou o interesse de pesquisadoras e pesquisadores no Brasil, tornando esse conceito, até o momento, a principal forma de aproximação com o pensamento de Berque na geografia brasileira. Werther Holzer me parece ser o primeiro a estabelecer uma interlocução mais aprofundada com o conceito de paisagem do autor no Brasil. Em sua dissertação, com a clássica sistematização da Geografia Humanista entre 1950-1990, defendida em 1992 e publicada

recentemente pela EdUEL, Holzer (2016) menciona a contribuição de Berque. Apesar de outros pesquisadores e pesquisadoras também reconhecerem ainda na década de 1990 o trabalho de Berque, como Maria Geralda de Almeida (1993) que, ao refletir sobre a Geografia Cultural francesa, considera inegável o mérito de sua abordagem sobre a paisagem, é Holzer (2004; 2008) quem se propõe a abrir um diálogo mais profícuo com a concepção de paisagem de Berque, a qual ele considera inovadora e criativa.

Realizando a leitura de algumas obras de Berque, Holzer (2004; 2008) apresenta o geógrafo francês aos leitores brasileiros, indicando suas bases filosóficas e epistemológicas ao desenvolver sua abordagem sobre a paisagem, uma vez que no texto traduzido de 1998 não há tal apresentação.

Holzer (2004) expõe uma das maiores preocupações de Berque, que se refere à objetivação da paisagem nos estudos realizados até então e, como ele busca alternativas para superar essa abordagem, compreendendo a paisagem na relação entre o objetivo e o subjetivo. Ela é objetivada, mas não somente isso, e explica sua concepção por meio dos conceitos de paisagem-marca e paisagem-matriz, fazendo referência à importância de ir além do texto de 1998. Holzer (2004, p. 54) aponta que Berque avança em relação a esta abordagem:

Não foram, no entanto, os conceitos de paisagem-marca e de paisagem-matriz que perpassaram para outros trabalhos em que Berque se dedicava a temática da paisagem. O autor desenvolveu uma hipótese que foi sendo cada vez mais elaborada em seus trabalhos ao longo da década: a de que a paisagem é um terceiro termo mediador entre o homem e o meio.

Buscando compreender de que forma Berque constrói sua concepção de paisagem, Holzer (2008) investiga o conceito de trajeção desenvolvido pelo autor francês. O autor busca articular esse conceito com a noção de uma paisagem vernacular, especificamente dos caminhos do sal na Região dos Lagos Fluminenses. Entre seus objetivos estava uma apropriação do método fenomenológico capaz de aproximar a Geografia Humanista Cultural do *Lebenswelt*, do mundo da vida. Ao destacar a trajeção como o movimento contínuo entre o meio humano e o ambiente físico, em que sujeito e objeto estabelecem uma relação de reciprocidade, característica a eles próprios, vislumbra a possibilidade de compreender a paisagem do sal a partir de uma observação atenta da história e da memória das marcas-matrizes por meio, principalmente, da arquitetura vernacular.

Afinal, é o caráter trajetivo da realidade que sustenta a compreensão de paisagem como a relação entre o ser humano e seu meio.

Holzer (2008) estabelece uma interlocução entre a concepção de trajeção de Berque com a noção de geograficidade de Dardel (2011). Segundo ele, a trajeção está atada à história, à construção da realidade na relação entre meio humano e ambiente físico, enquanto a geograficidade está visceralmente ligada à memória, à relação intersubjetiva entre indivíduo e mundo. No entanto, o autor reconhece a importância de ambos para a construção do conhecimento geográfico e a compreensão da realidade a partir de uma Geografia Humanista Cultural.

O objetivo de Holzer com esses textos parece ter sido o de instigar outros a se aprofundarem na leitura de Berque, indicando as potencialidades de seu pensamento e esboçando algumas das possíveis relações com a geografia brasileira. Para isso realizou uma leitura cuidadosa e apresentou os conceitos de meio, trajeção, mediância e paisagem, traduzindo passagens das obras de Berque e refletindo sobre suas bases epistemológicas.

Enquanto Holzer (2004; 2008) apresenta os conceitos de paisagem e trajeção instigando outros a pesquisarem a obra de Berque, Maria (2010; 2016) parece ser a primeira a utilizar a noção de paisagem de Berque para desenvolver sua pesquisa. Tanto sua dissertação (Maria, 2010) como sua tese (Maria, 2016) apresentam uma investigação sobre o conceito de paisagem partindo do pensamento de Berque. A autora apresenta o caminho trilhado por Berque na construção do conceito de paisagem, suas inquietações em relação à prática científica dominante na Geografia, e sua busca por alternativas filosóficas e epistemológicas. Assim como Holzer (2004; 2008), Maria (2010) busca compreender os conceitos que sustentam o pensamento de Berque, traduzindo diversas passagens de livros do autor francês com o objetivo principal de compreender a concepção de paisagem de Berque.

Em sua dissertação, Maria (2010) estabelece contato com alguns dos principais livros e artigos de Berque e analisa a forma como esse autor desenvolveu seu pensamento sobre a paisagem. Para tanto, apresenta e reflete sobre os conceitos de meio (*milieu*), ecúmena (*écoumène*), mediância (*médiance*) e trajeção (*trajection*), os quais Berque desenvolveu em seu trajeto pela paisagem.

Ao apresentar tais conceitos, Maria (2010) busca relacionar o pensamento de Berque com o de Cauquelin (2007), propondo a noção de uma paisagem

sensível. A compreensão da paisagem como a manifestação da relação entre o físico e o fenomênico sustenta seus argumentos no sentido de considerar a realidade entre o ser humano e seu meio como relacional.

Considerando como inescapável a trajetividade da realidade, ou seja, que há uma relação constante entre o ambiente físico e o meio humano, Maria (2016) coloca a concepção de paisagem de Berque em diálogo com outros autores como Besse, Serrão e Ingold. Com isso, busca situar essas discussões no campo de uma crítica à dicotomia entre sociedade e natureza. Ao trilhar esse caminho, a autora trava uma relação epistemológica entre o pensamento desses autores, desenvolvendo a noção de uma paisagem trajetiva, como uma possibilidade de leitura da realidade geográfica a partir de uma noção de cultura-natureza. Sua pesquisa demonstra um esforço epistemológico para o desenvolvimento do pensamento geográfico com contribuição de outras áreas do conhecimento, como a filosofia e a antropologia.

Minha contribuição, nesse sentido, também se deu via paisagem. A partir dessas primeiras aproximações com o pensamento de Berque, em minha dissertação propus uma investigação de um aspecto específico da concepção de paisagem de Berque e aplicá-lo na busca de revelar a paisagem de um bairro rural (Marandola, 2017). A noção de paisagem-marca e paisagem-matriz está muito presente no desenvolvimento do pensamento de Berque e, por isso, parti desse aspecto na dissertação.

O ponto de partida foi a forma como Berque considera a paisagem ao mesmo tempo marca e matriz. É marca (morfológica) porque exprime maneiras de fazer e maneiras de ver que lhe são anteriores. A partir das marcas podemos ler e interpretar a paisagem pela sua forma. Matriz (esquemática ou estrutural), por sua vez, porque informa maneiras de ver e maneiras de fazer que exprimirão ulteriormente outras paisagens. São interdependentes: a marca expressa a matriz e a matriz revela o sentido da marca (Berque, 1998; 2000; Marandola, 2017).

Com essa noção de paisagem marca-matriz como base, busquei revelar a paisagem do bairro rural Elihu Root, em Araras, SP (Marandola, 2017). Ao descrever fenomenologicamente as marcas, as matrizes foram reveladas; ao conversar com os moradores do bairro rural, a paisagem foi revelada. A paisagem do bairro rural é a própria manifestação da relação entre aquele grupo e seu meio.

Berque descreve uma das formas de manifestação dessa relação entre o homem e seu meio como pensamento paisageiro, que será discutido adiante. As primeiras aproximações com essa noção se deram em artigo publicado na revista *Geograficidade* (Marandola; Oliveira, 2018), alguns anos antes da tradução do termo para “pensamento-paisagem”. Portanto, nesse contexto, mantenho o termo utilizado à época. Em conjunto com minha orientadora de mestrado, a grande mestra Livia de Oliveira, buscamos refletir sobre essa concepção de Berque, investigando as origens da paisagem no pensamento do autor e seus desdobramentos em pensamento paisageiro e pensamento da paisagem. O primeiro reflete a relação íntima existente entre o homem e seu meio, pois a paisagem é transformada pelo trabalho humano, porém, a própria paisagem transforma o homem. O pensamento paisageiro, portanto, é a forma como determinada sociedade se relaciona com seu meio. Por outro lado, o pensamento da paisagem é uma reflexão explícita sobre a paisagem, como surgido no Renascimento europeu.

Apesar de muitas outras pesquisas mencionarem a concepção de paisagem de Berque, as apresentadas aqui estão entre as poucas que buscaram uma interlocução entre as bases epistemológicas com a geografia brasileira, além de propor possíveis desdobramentos a partir desses diálogos. No entanto, a contribuição desse autor não se resume ao seu pensamento sobre a paisagem, em verdade, vai muito além disso. Uma das possibilidades de aproximação com sua obra é a partir do diálogo estabelecido entre os pensamentos oriental e ocidental. Ao desenvolver sua tese e trabalhar no Japão por vários anos, ao constituir família naquele país, e outros elementos já destacados no tópico “*Beruku*: o velho da fronteira”, Berque se aprofunda cada vez mais no pensamento chinês e japonês. Com isso, a base epistemológica de sua obra se apoia no diálogo entre os pensamentos oriental e ocidental. Foi exatamente esse diálogo que instigou Dal Gallo (2014) a publicar seu artigo, onde buscou compreender como Berque estabeleceu relação entre essas duas bases de pensamento.

Dal Gallo (2014) procurou sistematizar o pensamento do filósofo japonês Watsuji Tetsurô, discutindo a existência humana e a relação homem-mundo a partir dos conceitos de *aidagara* (relacionalidade), *ningen* (homem), *sonzai* (existência). Seu objetivo foi identificar como Berque incorporou esses conceitos em sua obra. Para tanto, a autora busca diversos leitores de Watsuji na língua inglesa, uma vez que a obra desse filósofo não repercutiu em pesquisas de língua portuguesa.

A abordagem de Dal Gallo (2014) traz à luz uma aproximação ao pensamento de Berque que ainda não havia sido explorada na geografia brasileira. Em geral, a via de entrada para o pensamento de Berque é a paisagem, como mostrado há pouco. O texto da autora revela que existem outros caminhos a serem trilhados. Nas suas próprias palavras, esta é uma das principais contribuições de seu esforço:

Expor esse quadro num primeiro passo oferece mais um interlocutor para as questões prementes ao esteio humanista, na medida em que Berque tem forte preocupação com a dissolução dos pareamentos homem-ambiente e sujeito-objeto, no nível epistemológico e no nível ontológico. Expor seu pensamento aponta novas possibilidades e perspectivas à abordagem humanista, principalmente, pela singularidade de receber também influências de uma matriz filosófica cuja origem é oriental. Essa que se coloca em diálogo com referenciais fenomenológicos a fim de elucidar o momento estrutural da existência humana orientando as discussões para questões seminais sobre o estar no mundo do homem (Dal Gallo, 2014, p.34).

No entanto, essa primeira aproximação não parece ter frutificado em outras pesquisas, desdobrando e ampliando essas discussões. A própria autora publica no ano seguinte (Dal Gallo, 2015) o artigo “A geografia humanista no Japão”, onde menciona a importância de Berque nesse contexto, mas não há outras pesquisas que se desenvolveram nesse sentido.



Vale mencionar a recente publicação do livro de Leonardo Luiz Silveira da Silva (2023) “A excepcionalidade da paisagem e do lugar: a transcendência da (i)materialidade por meio da mediação de subjetividades”. O autor reúne uma gama de referências sobre a paisagem de diferentes perspectivas, incluindo um esforço de situar a visão de Berque em relação ao panorama apresentado no livro. Há, inclusive, uma tendência do autor a incorporar a noção de trajetividade em sua própria compreensão sobre a paisagem. Sem dúvidas as discussões levantadas por Silva (2023) contribuem para a ampliação e o aprofundamento dos diálogos com Berque.

Também é importante destacar que fora do âmbito da Geografia algumas aproximações com a obra de Berque também têm sido realizadas. Na Arquitetura,

por exemplo, Vladimir Bartalini (2010; 2015), um dos tradutores do primeiro livro de Berque (2023) para o português, tem se apropriado da noção de paisagem de Berque já há algumas décadas, o que resultou em abordagens muito interessantes sobre os rios e córregos de São Paulo, além de influenciar seu “círculo de afinidades”, com algumas orientandas e orientandos se aventurando e incorporando a noção de paisagem em suas pesquisas. Participando deste mesmo “círculo de afinidades”, Sandra Maria Patrício Ribeiro (2015) buscou em Berque a noção de trajetividade para dialogar com as ciências cognitivas, compondo, inclusive, a banca de doutorado de Maria (2016), mencionada há pouco.

Com essas poucas aproximações com a obra de Berque realizadas por pesquisadoras e pesquisadores no Brasil, já há um esboço das amplas possibilidades de diálogos com o pensamento desse autor. Além da paisagem e do pensamento oriental, há uma diversidade de temas abordados por Berque que teriam muitas aberturas e entradas na agenda de temáticas e abordagens na geografia brasileira e áreas afins. Desde a questão ambiental, urbanização difusa, arte e cultura japonesa e chinesa até questões cosmológicas, lógicas, epistemológicas e ontológicas que fundamentam a proposta de mesologia de Berque, essa tese busca cobrir essa lacuna nas pesquisas brasileiras e abrir um novo caminho para compor com as abordagens fenomenológicas na Geografia Humanista brasileira.



PARTE II

**ENTRE O ORIENTE E O OCIDENTE:
DIÁLOGOS POSSÍVEIS**

4 MESOLOGIA: UMA GENEALOGIA

Imerso nos dicionários da biblioteca da Maison franco-japonaise no inverno de 1984-1985, em Tóquio, preparando o que seria o livro “Le sauvage et l’artifice: les japonais devant la nature”, Berque (1986) encontra as raízes latina e grega da noção de *milieu* (*med-* e *méso-*), a partir das quais inicia a criação de seu arcabouço conceitual. É nesse momento, já alguns anos após a obtenção do título de doutorado que ele propõe o termo mesologia. No entanto, seriam necessários ainda muitos anos até (2017d, s.p.) elaborar sua noção da mesologia como uma perspectiva onto-lógica, “de uma ontologia e de uma lógica transmodernas”¹⁰, de compreensão da realidade. Desde a obra “Poétique de la Terre: histoire naturelle et histoire humaine, essai de mesologie”, Berque (2014b) passa a propor a mesologia como uma perspectiva alternativa de superação do dualismo de maneira mais enfática e paradigmática. Antes de aprofundar a concepção atual de mesologia, trilhemos alguns dos caminhos dos mais de 20 anos de pesquisas que Berque levou para chegar à sua proposta.

Na década de 1980, enquanto ainda tateava pelos novos conceitos derivados de *milieu*, Berque pesquisava a utilização do termo mesologia na língua francesa. Nessa época ele acreditava, apoiado pelo dicionário de Pierre Larousse, que esse termo teria sido cunhado pelo médico e demógrafo Louis-Adolphe Bertillon (1821-1883), por volta de 1870. Descobriu cerca de 20 anos depois que era um erro, quando encontrou no livro de Georges Canguilhem (apud Berque, 2014a) o registro de que Charles Robin (1821-1885), médico e um dos fundadores da Société de Biologie, utilizou o termo mesologia em 1848. Apesar de Robin batizar e fundar a mesologia, foi Bertillon que a tornou conhecida à época. Nesse contexto, mesologia era definida como parte da Biologia, uma ciência que trata dos meios e dos organismos (Berque, 2014a). Nesse contexto, mesologia estava ligada a um determinismo ambiental ou a uma ciência positivista (Berque, 2014a; 2014b; 2017d). Não é essa abordagem que interessa ao francês, mas as que serão desenvolvidas por Uexküll (1982) e por Watsuji (2011). Contudo, uma vez que o termo não se caracteriza como um neologismo, Berque (2014a; 2014b; 2017d) investiga os

¹⁰ Tradução livre de: "d'une ontologie et d'une logique transmodernes".

sentidos de mesologia no contexto de seu surgimento para, depois, propor sua perspectiva renovada.

Importante também destacar a contribuição de uma rede de pesquisadoras e pesquisadores dedicados a estudos relacionados a um pensamento mesológico ou ao aprofundamento da mesologia. Uma visão geral sobre essas pesquisas é exposta no livro “La mésologie, un autre paradigme pour l’anthropocène? Autour et en présence d’Augustin Berque”, que reúne uma síntese dos debates realizados no colóquio de mesmo nome, em 2017 (Augendre; Llored; Nussaume, 2018). A primeira parte do livro trata de uma genealogia do termo mesologia (*mésologie*), em que alguns autores se debruçam sobre os diferentes períodos pelos quais o desenvolvimento desse conceito passou, desde o surgimento em 1848, seu praticamente abandono no início do século XX e a atual proposta denominada de berquiana.

Revelando detalhes do contexto de surgimento e desenvolvimento da noção de mesologia, Philippe Pelletier (2018) destaca o ambiente de disputa existente na academia no século XIX e como isso influenciou o desenvolvimento do pensamento científico e a própria organização e aprofundamento dos conceitos. Com uma abordagem contextual, o autor, diferente de Berque (2014a; 2014b; 2017d), distingue ao menos quatro etapas históricas nos 150 anos da noção de mesologia. A primeira coincide com a apontada por Berque, com o surgimento do conceito criado por Robin em 1848 e sua disseminação por Bertillon a partir de 1870. Pelletier (2018, p. 55) indica dois principais objetivos da mesologia nessa época: observar as influências recíprocas entre “a vida e corpo vivo” e propor soluções de planejamento numa “perspectiva higienista”¹¹. Objetivos esses com influência epistemológica da Société d’anthropologie de Paris, mas também com uma base nos “*milieux ambiants*” de Lamarck e no princípio de “*système ambiant*” de Auguste Comte.

Para Ferhat Taylan (2018), Comte ambicionava generalizar o princípio lamarkiano das ciências naturais e aplicá-lo aos fenômenos sociais, como uma extensão ao mesmo tempo epistemológica e política desse princípio. Epistemologicamente, cria uma hierarquização da análise dos meios (*milieux*), reconhecendo que a humanidade existe em um determinado meio e, portanto, a análise deve partir progressivamente do meio físico para o vital e somente então

¹¹ Tradução livre de: “la vie et le corps vivant”; “perspective hygiéniste”.

para o social. Por outro lado, a política dos meios (*milieux*) é vista por Comte como a única possibilidade de uma pacificação total ao mesmo tempo filosófica, científica e social, ou seja, “o estabelecimento, pela filosofia positiva, dos limites legítimos dentro dos quais os meios sociais podem ser **modificados** a fim de recuperar a harmonia que teriam perdido em tempos de turbulência e terror”¹² (Taylan, 2018, p. 74, destaques no original).

Mesmo sem utilizar a palavra mesologia, Comte é o primeiro a propor uma “teoria dos meios” que implica certa unidade de análise ao mesmo tempo dos aspectos naturais e sociais dos meios humanos (Taylan, 2018, p. 73). Com isso, a mesologia cunhada por Bertillon consistia basicamente numa visão determinista, ainda que não radical, da influência dos meios, principalmente suas características físicas, sobre as sociedades humanas (Pelletier, 2018), além de um esforço de reforma positivista da sociedade, partindo de uma modificação “mesológica” e com base numa antropologia racial (Taylan, 2018).

Em sua tese, Taylan (2014) realiza uma investigação epistemológica densa sobre os meios de vida (*milieux de vie*) entre 1750-1900. Resgata a questão do meio (*milieu*) desde Canguilhem e Foucault e como essa contribui para uma racionalidade mesológica que se desenvolve nesse período. Diante disso, o autor propõe que a mesologia do século XIX se trata mais especificamente de uma “mesopolítica” (*mésopolitique*), por conta da sua ligação direta com a modernidade ambiental e sua utilização por governos e teóricos para planejamento e transformação dos meios de vida (Taylan, 2018, p. 72).

Destacando a importância dos contextos, dos diálogos entre os diferentes pensadores, dos grupos que se formavam e produziam conhecimento à época, o que Berdoulay (2017) denomina de “círculos de afinidade”, e ainda lembrando do ambiente de disputa intelectual do fim do século XIX, Pelletier (2018) aponta um dos motivos para a noção de mesologia ser abandonada: uma batalha de conceitos e de disciplinas. Robin e Bertillon, centrais no desenvolvimento da noção de mesologia, participaram da fundação da Société de Sociologie em 1872, como uma forma de separar a sociologia da biologia, algo que, em alguns aspectos, concorria com os objetivos da mesologia. Outro importante conceito e uma posterior disciplina

¹² Tradução livre de: “l'établissement, par la philosophie positive, des limites légitimes dans lesquels les milieux sociaux peuvent être **modifiés** afin de retrouver l'harmonie qu'ils auraient perdu dans les périodes de trouble et de terreur”.

concorrente surge com Ernst Haeckel em 1866, a ecologia. Com um viés darwinista bem delimitado, principalmente por seu fundador, a ecologia surge como uma ciência que estuda as relações recíprocas dos organismos entre eles e com o mundo exterior.

Com um círculo de pesquisadores influentes, as ideias de Haeckel logo se difundiram e conquistaram muitos discípulos que a desenvolveram e aprimoraram. Tanto para Pelletier (2018) como para Berque (2014a), é esse “sucesso” da ecologia que contribui para a “morte” da mesologia, pois, à época, seus objetivos eram concorrentes e, na batalha de conceitos e disciplinas, a ecologia ganhou mais adeptos. Berque (2014a; 2017d) ainda salienta que a mesologia, como era considerada na ecologia, aproximava-se de um determinismo ambiental e isso contribuiu para o termo ser apropriado pela ecologia, que passou a ser o termo mais utilizado. Nesse ponto, Berque (2014a; 2014b; 2017d) parte para a construção de sua base epistemológica com Uexküll e Watsuji, enquanto Pelletier (2018) identifica outros desdobramentos no curso histórico da mesologia, não tão marcantes quanto os dois mencionados por Berque, mas se mostraram como tentativas de uma renovação dessa abordagem além de uma disputa ideológica e política na utilização do conceito.

Pelletier (2018) resgata a obra “L’homme et la Terre”, de Élisée Reclus, publicada em 1905. Para o autor, Reclus faz uma exumação da noção de mesologia cunhada por Bertillon, mencionando muitos dos mesmos autores que foram base para a criação do conceito, mas buscando uma abordagem própria do tema. Para ele não seria suficiente o entendimento de que a natureza, as características físicas do meio influenciam a vida da humanidade de uma maneira geral, da forma como foi proposta. Reclus julgava necessário identificar as condições particulares dessa influência. Para tanto, ele passa a distinguir os “fatos primordiais”, aqueles incontornáveis, como elementos climáticos, comida, laços de sangue, e os “fatos secundários”¹³, que pertencem a um mundo artificial, como trabalho assalariado e constituição de Estados (Reclus apud Pelletier, 2018, p. 61).

A partir dessa distinção, Reclus (apud Pelletier, 2018) reflete tanto sobre a influência que os variados tipos de meios exercem sobre as diferentes populações humanas, mas também sobre a capacidade de essas populações se adaptarem a

¹³ Tradução livre de: “faits primordiaux”; “faits secondaires”.

esses meios a partir de uma relação dinâmica. Com isso, o autor ainda faz outra distinção, entre o meio-espaço (*milieu-espace*), que é o primordial, a natureza exterior, e o meio-tempo (*milieu-temps*), composto pelos fenômenos ativos da sociedade. E seria a relação dinâmica entre esses dois meios que constituiria a civilização humana. Complementando essa leitura, Couteau (2008) identifica em Reclus uma relação direta entre a humanidade e o ambiente concreto, sendo dessa relação a origem da variedade de meios humanos. Nas palavras da autora, é possível compreender com base na noção de mesologia de Reclus que “não podemos estar em uma natureza pura, que seria oposta à cultura, assim como o ser humano não é um ser em si mesmo separado do mundo. Já estamos sempre no meio, no mundo ambiente ou na *Umwelt* fenomenológica”¹⁴ (Couteau, 2008, p. 79).

Para Pelletier (2018), a abordagem de Reclus trouxe avanços na forma de compreender a mesologia, principalmente por apontar para uma direção não determinista, no entanto, resumiu-se a uma proposta apresentada no livro “L’homme et la Terre” que o próprio Reclus não deu continuidade, rumando para outras abordagens nos anos seguintes.

Entre o final do século XIX e início do século XX, no contexto dessa disputa epistemológica e política no desenvolvimento da própria ciência e, no caso aqui discutido, de uma ou algumas teorias dos meios (*milieux*), é importante pontuar uma distinção semântica entre os termos utilizados. No contexto francês, com Robin e Bertillon buscando uma ciência dos meios (*milieux*) muito influenciados pela concepção de Lamarck e Comte, esse termo assumia uma conotação das ciências naturais, tratando-se do ambiente físico e concreto, mas admitindo que havia influência no e dos meios (*milieux*) sociais ou humanos. Por outro lado, na proposta de Haeckel, concorrente direta da mesologia, o termo alemão utilizado por ele é *Umgebung*, referindo-se a um ambiente físico sem relação com os seres humanos, que no francês costuma ser traduzido por *environnement* (ambiente). Em nenhum momento Haeckel se refere à *Umwelt*, que seria a tradução mais próxima do francês *milieu* (meio) (Pelletier, 2018; Couteau, 2018). É com Jakob von Uexküll que o termo *Umwelt* (e ele mesmo utilizava anteriormente o termo francês *milieu*) ganha densidade enquanto o que nos circunda, nos envolve, mas também com o qual e por

¹⁴ Tradução livre de: “nous ne pouvons être dans une nature pure, qui s’opposerait à la Culture, de même que l’être humain n’est pas un en-soi séparé du monde. Nous sommes toujours déjà dans le milieu, le monde ambiant, ou l’Umwelt phénoménologique”.

meio do qual o ser humano existe. Essa precisão semântica está longe de ser inofensiva, pois ela revela um ponto de vista, uma atitude frente aos fenômenos. Por isso, demarcar a compreensão de *milieu* como *Umwelt* coloca a discussão no escopo da fenomenologia, uma vez que a humanidade só é, só existe no meio (*milieu, Umwelt*), em seu próprio mundo (Couteau, 2018, p. 78-79). Uma discussão mais aprofundada sobre a distinção entre *Umgebung* e *Umwelt* terá espaço adiante. Antes, seguindo com a genealogia do termo mesologia, chegamos a uma das bases da proposta atual de Berque, o filósofo japonês Watsuji Tetsurô (2011).

5 WATSUJI E O ENTRELAÇAMENTO HUMANIDADE E MEIO

A forma como o filósofo japonês Watsuji Tetsurô (2011) compreende a relação entre a humanidade e o meio, principalmente como expõe no livro “Fûdo: le milieu humain”, é o germe da base conceitual constituída por Berque. É a partir desse livro que Berque (1986) inicia um caminho próprio para compreender as particularidades de uma ontologia pautada em um pensamento oriental, em especial o japonês, e sua relação com o meio. Até então, Berque estava fortemente vinculado à Geografia Cultural francesa. Sua tese (Berque, 1978), por exemplo, teve grande influência da noção de produção do espaço de Lefebvre, como ele mesmo reconhece mais tarde. Foram longos anos de estudos para compreender a obra de Watsuji (2011) e, a partir dela, constituir uma alternativa ontológica ao pensamento dualista moderno. Em verdade, Berque (2014a) afirma que à medida que lia outros autores, que tinha contato com outras obras, foi compreendendo alguns aspectos da obra de Watsuji que ainda lhe escapavam, e isso seguiu por mais de 20 anos. Extrapolando a fala do próprio autor, diria que segue até hoje, uma vez que Berque segue produzindo.

O livro de Watsuji (2011) foi o responsável por nutrir em Berque uma preocupação ontológica, uma vez que o filósofo japonês desenvolve seu pensamento com base em uma compreensão própria da existência humana e sua relação com o meio. Tal compreensão se funda numa ontologia relacional que recusa a cisão entre sujeito e objeto. Com o intuito de investigar e compreender essa base ontológica do pensamento de Berque, neste capítulo busco apresentar e sistematizar algumas das ideias e noções presentes na obra de Watsuji (2011), com foco, principalmente, em como Berque se apropriou dessas noções. Antes disso, é importante apresentar aos leitores, ainda que brevemente, Watsuji Tetsurô (1889-1960) e o contexto de sua obra. Para isso, recorro a estudiosos da obra desse importante filósofo japonês.



Watsuji Tetsurô nasceu em 1889 em Nibuno, região de Hyôgo, próximo à cidade de Kobe, no Japão. Seu pai era médico, mas não foi capaz de encontrar informações sobre sua mãe. Coursou o Ensino Médio em Tóquio, onde também se graduou em filosofia em 1912. Nesse mesmo ano, casou-se com Takase Teru, que o ajudou em sua tese e era irmã de seu colega de quarto. Watsuji teve uma relação carinhosa e amorosa com sua esposa e filhos, fato registrado em cartas em que ele enviou à esposa, conforme Edgar Allan Weir Jr. (1999) destaca em sua dissertação sobre o filósofo japonês. Anton Luis Sevilla (2017), filósofo filipino que leciona no Japão, pondera que as formulações sobre família e casa, que Watsuji faz em suas investigações sobre ética, dão-se em boa parte por essa relação familiar.

Suas preocupações acadêmicas iniciais eram sobre individualismo, existencialismo e filósofos-poetas da Europa. Mas esse interesse sempre teve como fundo uma preocupação em relação à tradição japonesa. Publicou seu primeiro livro em 1913, sobre Nietzsche.

O prolífico jovem filósofo chamou a atenção de Nishida Kitarô, fundador da Escola de Kyoto, que o convidou para lecionar ética em 1925. Com isso, Watsuji se vê no centro do desenvolvimento desse importante movimento filosófico japonês que dialogava com a filosofia ocidental. Em 1927, ele é contemplado com uma bolsa de estudos de três anos na Europa. Inclusive, pretendia assistir ao Debate de Davos entre Cassirer e Heidegger (2017), ocorrido em 1929, evento que se tornou histórico. No entanto, sua passagem pelo continente europeu foi interrompida em 1928, 14 meses após sua chegada, com a morte de seu pai e seu regresso ao Japão.

Em 1934, Watsuji assumiu como professor na Universidade de Tóquio onde permaneceu até se aposentar, em 1949. Publicou muitos livros, artigos e ensaios, e sua influência na filosofia japonesa segue até hoje. Sevilla (2017) destaca que, nos livros do Ensino Médio do Japão, a Escola de Kyoto é representada basicamente por Nishida e Watsuji.

É mais conhecido pelo livro “Fûdo” e suas ideias sobre ética como o estudo do ser humano (*ningen*). Segundo Sevilla (2017), a introdução do pensamento de Watsuji no mundo anglófono se deu com a tradução do livro “Fûdo” (A climate. A philosophical study), por Geoffrey Bownas, em 1961 (Watsuji, 1961). Essa versão trouxe uma visão positiva sobre as ideias do filósofo japonês e deu sequência a estudos, principalmente, nas áreas do budismo e da filosofia. Foram estudos que investigaram as bases do budismo ou as implicações epistemológicas e ontológicas

da noção de ética ou, ainda, estudos comparativos, por exemplo, com Emmanuel Levinas, Heidegger e outros filósofos da Escola de Kyoto. Sevilla (2017) menciona também os interessados no conceito de *fûdosei*, em que cita Berque entre aqueles que fizeram uma leitura positiva de Watsuji.

No entanto, já em 1965, a publicação de um texto de Robert Bellah inaugura uma visão crítica a Watsuji, que também ganhou terreno no mundo anglófono. Muitos historiadores e estudiosos do Japão se encontram nesse grupo. A crítica se concentra num entendimento de que o sistema ético proposto por Watsuji se enquadrava numa tentativa do Japão de superar o Ocidente, empreitada que não teve sucesso. Sevilla (2017) destaca também aqueles que criticaram a obra de Watsuji como defensor do imperialismo japonês, por vezes violento, nacionalista e racista.

Sevilla (2017) não se esquivava dessa polarização, mas não se coloca em nenhum dos lados. No entanto, eu o colocaria no lado positivo, pois sua posição é de uma crítica construtiva, reconhecendo os problemas apontados pela visão crítica, mas se apoiando em suas concepções, principalmente seu sistema ético, para pensar os problemas filosóficos da sociedade contemporânea.

Dois pontos que Sevilla (2017) busca em Watsuji: primeiro, que a filosofia japonesa é uma filosofia global, não algo exótico do Extremo Oriente. Ela trata de questões que envolvem o ser humano. Segundo, ela traz uma abordagem radicalmente diferente, como a filosofia do nada/vazio.

Apesar de as ideias de Watsuji serem de um século atrás, Sevilla (2017) considera que a forma de refletir sobre os problemas daquela época ainda podem contribuir muito para os problemas que nos afligem hoje, principalmente no que diz respeito a quatro dilemas atuais:

1. Ao refletir sobre ética, por onde começar? Pelo ser humano enquanto indivíduo ou pelas relações entre os seres humanos?
2. A vida sociopolítica deve ser pensada a partir das liberdades individuais ou de comunidades coesas?
3. Como lidar com questões éticas em diferenças culturais? Universalismo moral ou particularismo moral?

4. Um dilema que recai sobre todas as investigações éticas: partir de ideais transcendentais ou de onde estamos agora, nossas culturas, a vida do dia a dia?

Para Sevilla (2017), a "ética do vazio" de Watsuji, em que alguns de seus fundamentos ontológicos encontramos em "Fûdo", oferece um caminho para lidar com essas questões que diverge dos caminhos que estamos acostumados a trilhar no Ocidente.

Esse renovado interesse na obra de Watsuji, que ganha espaço a partir dos anos 2000, teve impulso com novas traduções publicadas em outras línguas, mas não no português. Sevilla (2017) cita traduções inéditas para o inglês, além da tradução de "Fûdo", de longe seu livro mais traduzido, para várias línguas: 1992 para o alemão; 2006 em espanhol; 2011 em francês; e, 2015 em italiano. O autor destaca que a tradução para o francês, realizada por Berque (Watsuji, 2011), é particularmente renomada.

Sevilla (2017) também destaca que, conforme mais traduções ficaram disponíveis em inglês, pesquisadores e pesquisadoras de diferentes regiões do planeta passaram a realizar estudos profundos sobre a obra de Watsuji, percorrendo a relação com Heidegger, a hermenêutica, a intersubjetividade relacional e a ética. Para Sevilla (2017), isso demonstra a importância de Watsuji para refletirmos sobre os problemas atuais.

Outro estudioso do filósofo japonês é Graham Mayeda (2001) que, apesar de ter mudado sua área de atuação para o Direito, defendeu sua tese sobre Ética, na Universidade de Toronto, buscando colocar em diálogo a filosofia de Watsuji Tetsurô, Kuki Shûzô (outro filósofo da Escola de Kyoto) e Martin Heidegger. Para Mayeda (2001), os fundamentos da ética de Watsuji se pautam por uma ênfase na relacionalidade, orientada por uma visão tradicional do leste asiático. Confucionismo, taoísmo e budismo destacam a importância da complexa relação entre o transcendente e o imanente. Junta-se a isso o foco na espacialidade sobre a temporalidade, numa tentativa de cobrir uma lacuna aberta por Heidegger. Watsuji também enfatiza a importância da vida cotidiana que, para Mayeda (2001), complementa a ontologia fundamental de Heidegger com os aspectos humanos e sociais que lhe faltavam. Mas o autor também reconhece as falhas na proposta de

Watsuji, mencionando Bellah, que inaugurou as críticas ao filósofo no mundo anglófono.

Watsuji considera que Heidegger não desenvolve adequadamente a espacialidade do ser humano na proposta de *Dasein*. No livro “*Fûdo*”, Watsuji (2011) menciona que o escreve como uma espécie de resposta ao livro “Ser e Tempo”, de Heidegger (2012). Para ele, falta uma dimensão objetiva inerente à natureza social e histórica das diferentes culturas. Dessa forma, Watsuji (2011) defende que os seres humanos têm uma dimensão existencial objetiva (social), além da dimensão subjetiva, pois ao compartilhar o entendimento cultural com outros, esse outros se tornam parte de nós.

Mayeda (2001) destaca que Watsuji desenvolve, a partir de Heidegger, uma relação mais clara entre espaço e história, que o possibilita pensar a intersubjetividade como base para um mundo compartilhado, o que está na fundação da ética do filósofo japonês. O autor ainda comenta que a ênfase de Watsuji na vida cotidiana está intimamente relacionada à sua preocupação com o espaço e sua reflexão sobre *fûdo*, que ele traduz como clima. Por esse ponto de vista, as manifestações do clima afetam o espaço, o que irá repercutir nas relações cotidianas com o mundo.

Aqui é importante um comentário sobre a dificuldade e as opções de tradução do termo *fûdo*. Na primeira tradução para o inglês (Watsuji, 1961), a opção foi pelo termo *climate* (clima). Mayeda (2001, p. 73) opta por essa tradução e destaca que os sinogramas de *fûdo* (風土) significam literalmente “vento e terra” (*wind and earth*), que substitui o termo antigo utilizado para clima, *suido* (水土), “água e terra” (*water and earth*). No entanto, quando Berque realiza a leitura do livro na língua original, ele discorda da opção de Bownas e traduz *fûdo* por *milieu*, ou meio, em português. No prefácio da tradução de Berque (2011c), ele explica a opção por *milieu*, destacando que a noção de *fûdo* definida por Watsuji se aproxima do uso corrente do conceito de *milieu* na escola francesa de geografia com influência de Vidal de la Blache e seus discípulos. Mas essa opção não é unanimidade. Inutsuka Yû (2018), filósofa com publicações tanto sobre Watsuji como sobre a mesologia de Berque, argumenta que nenhuma dessas duas opções, *milieu* (meio) ou clima, traduzem completamente o sentido que Watsuji (2011) emprega em *fûdo*. Para ela, *milieu* não expressa a ideia de repetição e de legado de nossas ações, aspectos

fundantes da noção de *fûdo*. Clima, por sua vez, apesar de expressar essa noção de repetição, limita-se aos fenômenos atmosféricos, o que restringe a compreensão plena de *fûdo*. Com isso, a autora opta por não traduzir o termo. De minha parte, utilizarei “meio” como tradução de *milieu* e, quando se tratar da noção específica de Watsuji (2011), mantereí o termo no original, *fûdo*.

Apesar de Berque não focar especificamente nas investigações sobre a ética de Watsuji, suas formulações ontológicas e sua forma de compreender a relação entre a humanidade e seu meio, que perpassam pelas questões da ética de Watsuji, estão na base do pensamento de Berque. Sendo assim, apresento a seguir algumas reflexões sobre a construção conceitual de Watsuji (2011) presente na primeira parte de seu livro “*Fûdo*”.



Na primeira parte de seu livro, Watsuji (2011) aprofunda e esclarece sua compreensão do que Berque (2011c) chama de teoria fundamental do meio (*milieu*). Inicialmente, justifica a utilização do termo *fûdo* (*milieu*, meio) e não natureza. *Fûdo* é um termo bastante geral que compreende certa região, clima, a natureza das rochas e solos, assim por diante. Ele reconhece que há nesse termo antigas visões de “natureza” como um meio humano, mas que para sua abordagem a utilização de *fûdo* é mais pertinente. Mas o que ele compreende exatamente como *fûdo*?

No senso comum, há uma compreensão de que o ambiente natural nos envolve, está no nosso entorno. Tanto que é comum examinarmos costumeiramente esse ambiente natural como fenômenos da natureza de diversos tipos e o modo como eles nos influenciam ou agem “sobre” nós. Esse era o contexto da sociedade japonesa do final do século XIX e início do século XX, mas também é presente na sociedade ocidental atual. Watsuji (2011) questiona se esses fenômenos, tratados pelas ditas ciências naturais, são, originariamente, objetos dessas ciências. Para isso, realiza uma reflexão sobre o fenômeno do frio com base na noção de intencionalidade de Husserl e Heidegger.

A intencionalidade, enquanto estrutura relacional, age na nossa experiência do frio. “É **experimentando** o frio que descobrimos o ar frio”¹⁵ (Watsuji, 2011, p. 40, destaques no original). O argumento é: na experiência intencional do frio, a partir da compreensão de Husserl e Heidegger, não se coloca a questão de como se dá a relação entre a sensação do frio com a frieza do ar exterior.

Essa forma de compreender a experiência do frio com base em uma intencionalidade transcendental, mostra-se como uma experiência individual do ar frio para Watsuji (2011). Em discordância com esse ponto de vista, ele propõe que há uma experiência social dos fenômenos meteorológicos ou climáticos, extrapolando para além do ar frio. O filósofo traz à tona a noção de *aidagara* (corpo social, entrelaçamento ou relacionalidade) para compor esse pensamento, pois, em seu ponto de vista, nós sentimos o mesmo frio, portanto, não é somente uma experiência individual, mas social.

Watsuji (2011) utiliza alguns exemplos de como se dá a conexão entre esses fenômenos meteorológicos e nossa experiência cotidiana, que me permito transliterar para uma experiência no território brasileiro, principalmente nas regiões Sul e Sudeste, onde se concentram minhas experiências. Entendemos a nós mesmos a partir de mudanças do tempo, como a chegada de uma frente fria em julho, com alguns dias de aumento de temperatura e nebulosidade, a chamada pré-frontal, seguida por chuvas generalizadas e queda brusca das temperaturas na sequência. Com a aproximação da frente fria, nos preparamos para dias de frio, pegamos casacos e cobertas pesadas no fundo do guarda-roupas e tiramos a poeira dos aquecedores. Já os agricultores do Sul ficam em alerta para geadas, pois se após a passagem da frente o céu abrir e as temperaturas forem suficientemente baixas, as lavouras precisam estar protegidas. Já no verão, um vento quente vindo do noroeste nos alerta para chuvas fortes, rápidas e intensas, vindas da Amazônia. Essas experiências não são somente individuais, mas sociais. Watsuji (2011, p. 44) afirma que “isso quer dizer que nós nos descobrimos a nós mesmos no seio do ‘milieu’ (*fûdo*), nós mesmos *en tant que*¹⁶ corpo social”¹⁷. Ao sentir frio, não nos

¹⁵ Tradução livre de: “C’est **en éprouvant** le froid que nous découvrons l’air froid”.

¹⁶ Esse termo é de difícil tradução e, portanto, optou-se pela manutenção do termo original. Dentre as poucas traduções, há quem tenha optado por “enquanto que”, como em “A cosmofania das realidades geográficas” (Berque, 2017a). No entanto, compreendemos que o sentido dado pelo autor vai além, podendo ser limitado pela tradução. Em seu glossário, Berque (2018b, p. 17), define

engajamos apenas individualmente para nos aquecer, ao nos aproximar de uma fogueira ou colocar um casaco, por exemplo. Antes, nos engajamos socialmente, aquecendo as crianças, indo à floresta buscar lenha para distribuir ou vender (ou comprando lenha para a lareira, em nossos dias), fabricando tecidos pesados.

Importante destacar que não se trata de um determinismo ambiental, como pode soar. Apesar de não utilizar esse termo, Watsuji (2011) salienta a liberdade individual para agir ou reagir ao frio, calor ou umidade. Escolhemos construir habitações preparadas para o frio ou para chuvas intensas. No entanto, não faríamos tais escolhas sem relação com os diversos fenômenos do meio. Nesse ponto, o autor traz para o debate a historicidade da existência humana, uma vez que ele considera que nossas escolhas, nossos modos de existir, dão-se a partir de uma acumulação de longa duração, que remonta aos ancestrais ou à relação de nossos ancestrais com esse meio próprio.

Um exemplo que expressa a relação do humano com o meio é a construção das casas de determinada sociedade. Watsuji (2011) escreve em relação ao contexto da sociedade japonesa do início do século XX, mas concordando com Sevilla (2017), muitos dos problemas que preocupavam Watsuji ainda seguem no século XXI, ou seja, o princípio segue o mesmo. A casa tem vários sentidos, significados e propósitos. O filósofo destaca a função primeira de proteção e que surge de uma relação com o meio. Proteção ao mesmo tempo contra o calor e contra o frio, portanto, aberturas para a circulação do ar, mas que possam ser fechadas para conservação do calor interno no inverno. Numa localidade propensa a tempestades frequentes, como a região de monções no Japão, as casas também são preparadas para suportar um grande volume de chuvas e resistir a inundações. Há também vários outros aspectos do meio que irão influenciar as escolhas para construção de casas, pensando num processo histórico de determinada sociedade. A combinação de diversos fenômenos, desde os climáticos, as formas de relevo, tipos de vegetação e materiais disponíveis influenciam o estilo de construção de determinada sociedade. No entanto, não se trata de uma determinação, pois é na relação do ser humano com esses fenômenos que se dá as especificações do meio e, com isso, as escolhas das formas de construção de casas, por exemplo.

en tant que da seguinte forma: "Opération qui fait ek-sister l'être en tant que quelque chose, hors de la gangue de son identité à soi".

¹⁷ Tradução livre de: "C'est dire que nous nous découvrons nous-mêmes au sein du "milieu" (*fûdo*), nous-mêmes en tant que corps social".

Apesar de destacar, principalmente, essa relação com a habitação, Watsuji (2011) aponta que poderia utilizar outros fenômenos do meio, de todas as expressões da vida humana, desde vestimentas, alimentação, arte ou religiões, por exemplo. Ou seja, ele propõe a possibilidade de compreensão dos fenômenos como um modo de fazer do *entente-propre*¹⁸ do humano, em sua dualidade entre individual e social, e ao mesmo tempo histórica, sem separar o meio do tempo histórico.

Temos, então, os fenômenos do meio definidos como “o modo como o humano se revela a si mesmo”¹⁹ (Watsuji, 2011, p. 48). Compreendido dessa forma, o meio se constitui *en tant que* especificação da existência humana. O filósofo não descarta outras especificações, antes, destaca quatro aspectos do meio *en tant que* uma dessas especificações da existência humana.

A primeira especificação do meio na existência humana é seu caráter ao mesmo tempo individual e social, o que Watsuji (2011) irá designar como um movimento de negação da negatividade absoluta. Para Berque (2011c), que traduziu o texto, essa é uma herança da tradição budista, em que o ser é uma negação do nada absoluto.

A indissociabilidade entre espaço-tempo é um aspecto originário da existência humana, portanto, outra especificação. Watsuji (2011) demonstra essa ligação intrínseca a partir da noção de que os inúmeros indivíduos humanos têm variadas possibilidades de combinação em comunidades ou divisão de grupos, num movimento de divisão-e-união, que supõe tanto os corpos subjetivos como o corpo social. Ele pontua, ainda, que a espacialidade e a temporalidade da existência humana se revelam simultaneamente e em relação.

A terceira especificação da existência humana levantada por Watsuji (2011) é desdobrada da anterior, quando essa estrutura espaçotemporal revela uma solidariedade humana que, por sua vez, se dá numa determinada ordem, mas não de maneira estática. Antes, num movimento dinâmico que aponta para o caráter histórico da existência humana.

Watsuji (2011) chega, então, ao ponto que me parece ser sua principal contribuição para compreensão da existência humana e, principalmente, da concepção de meio como fundante da própria humanidade. A estrutura

¹⁸ Conceito de difícil tradução, mas que carrega uma noção de ligação própria entre o individual e o social na existência humana.

¹⁹ Tradução livre de: “la façon dont l'humain se découvre soi-même”.

espaçotemporal da existência humana se revela *en tant que* mediância-historicidade. O que auxilia a compreender a definição de mediância presente na primeira frase do livro: “momento estrutural da existência humana”²⁰ (Watsuji, 2011, p. 35). Isso porque a correspondência inseparável entre tempo e espaço é a mesma entre história e meio. “Nenhuma estrutura social é possível a menos que seja fundada na estrutura espacial do humano subjetivo; e a temporalidade, se não for fundada na existência social, não se torna historicidade. A **historicidade** é a **estrutura do ser social**”²¹ (WATSUJI, 2011, p. 50, destaques no original).

Essa noção de historicidade leva Watsuji (2011) a um contraponto com a noção heideggeriana de ser-para-morte. Ao utilizar a noção de *aida* (entre, ligação), Watsuji (2011) argumenta que, ao morrer, o indivíduo permanece ligado (*aida*) aos vivos, mesmo que seja uma outra forma de relação. Dessa maneira, o fato de que os indivíduos morrem não levaria a uma concepção de ser-para-morte. Uma vez que indivíduos morrem, e continuam morrendo ao longo da história, como um findar sem cessar, a partir da noção de *aida* (entre), é também um continuar sem cessar em relação com os vivos. Desse ponto de vista, o ser-para-morte do indivíduo é o ser-para-vida para a sociedade. Afinal, a existência humana é individual-social e, exatamente por isso, é também medial-histórica, pois não só a historicidade estrutura a sociedade, mas, indissociavelmente, também a mediância compõe essa estrutura.

A mediância “*en tant que* momento estrutural da existência humana”²² (Watsuji, 2011, p. 35), manifesta-se a partir desses quatro aspectos do meio *en tant que* especificação da existência humana. Na estrutura histórico-medial do humano, a estrutura geral da historicidade está repleta de uma realidade particular. Essa realidade particular, *en tant que* meio, é necessariamente ligada a uma historicidade, logo, é um meio histórico. Por outro lado, a história não é independente do meio e, portanto, é uma história medial (*médiale*). Nesse ponto, o filósofo demonstra seus motivos para trilhar tais caminhos, pois, ao considerar tanto o meio como a história de maneira isolada, eles se tornam objetos abstraídos dessa base concreta. Enquanto o que ele busca é esse meio originário, anterior a essa abstração.

²⁰ Tradução livre de: "moment structurel de l'existence humaine".

²¹ Tradução livre de: "Aucune structure sociale n'est possible sinon fondée dans la structure spatiale de l'humain subjectif ; et la temporalité, si elle ne se fonde pas dans l'existence sociale, ne devient pas historicité. L'**historicité**, c'est la **structure** de l'**être social**".

²² Tradução livre de: "en tant que moment structurel de l'existence humaine".

Essa busca de Watsuji (2011) se funda em sua crítica à forma como a antropologia tradicional faz uma distinção entre corpo e espírito. A principal razão para analisar ou compreender o corpo separado de sua subjetividade (*subjectité*²³) seria assimilá-lo a um “corpo-objeto”. Mas seu esforço, assim como de outros ramos da antropologia, é compreender os aspectos material e subjetivo do humano como integrados. E, para além dessa integração entre a carne, ou o corpo humano e sua subjetividade, há uma base espaçotemporal da existência humana. Ou seja, essa subjetividade da carne não é isolada, há um movimento dinâmico de união e isolamento dos corpos subjetivos o que, para Watsuji (2011), transforma-se numa coisa histórico-medial. Portanto, o meio é também a carne do humano. No entanto, assim como o corpo foi considerado como mero “objeto”, assim também o foi o meio, como mero ambiente natural. Por isso, é necessário retomar um sentido mais originário da relação entre corpo-mente e individual-social, que contemple também uma relação entre história e meio.

Destarte, a proposta de compreensão da existência humana de Watsuji (2011) trata de um ponto de vista ontologicamente distinto. Por um lado, não se apreende o ser somente por sua transcendência, pois há uma negação da negatividade absoluta, ou seja, o si se revela no outro, o que embasa sua compreensão de corpo social. Em segundo lugar, a transcendência *en tant que* estrutura temporal, originariamente, é imbuída de um sentido histórico, um vir a ser sem cessar. É o corpo social que expressa esse vir a ser sem cessar, e não o individual. Por último, o caráter medial da existência humana, em outras palavras, a relação intrínseca e inescapável entre o humano e o meio. Por isso a mediância é uma expressão ontológica da existência humana.

Com base nessa compreensão de mediância, Watsuji (2011) argumenta que é exatamente na relação da humanidade com os fenômenos do meio que descobrimos a nós mesmos. É no meio que o ser humano se descobre, se revela, o que ele denomina de a descoberta de si no meio. “Nos descobrimos todos os dias em algum sentido”²⁴ (Watsuji, 2011, p. 55). *En tant que* corpo social de um

²³ Para Berque (2016d, p. 15), subjetividade “é o fato de ser um sujeito; é o ser-sujeito, no sentido de um ser proprioceptivo e soberano de si mesmo numa certa medida” (tradução livre de: “c’est le fait d’être un sujet; c’est l’être-sujet, au sens d’un être proprioceptif et souverain de soi-même dans une certaine mesure”). Dessa forma, subjetividade é um termo mais geral que subjetividade, que seria como um ponto de vista próprio sobre as coisas.

²⁴ Tradução livre de: “Nous nous découvrons tous les jours en quelque sens”.

determinado meio, o ser individual-social tem determinados modos de existir que se revelam nos indivíduos, como determinado humor ou certa disposição em um dia fresco e ensolarado. É comum atribuir ao frescor do ar e ao céu aberto uma característica revigorante. No entanto, as características de temperatura e umidade do ar frio não passam um frescor revigorante por si só, ou seja, não há uma determinação do meio sobre o ser humano. Por outro lado, não se pode caracterizar uma disposição em razão de um ar fresco e um dia ensolarado revigorante apenas como um estado psicológico, uma projeção subjetiva sobre o meio. Nem um, nem outro, um frescor revigorante é uma maneira de existir (*arikata*), revela que descobrimos a nós mesmos no seio do ar, no meio. Ao mesmo tempo em que sentimos na pele a temperatura e umidade do ar, uma carga medial, o frescor de uma manhã ensolarada é também carregado de sentidos históricos de uma determinada sociedade. Watsuji (2011) exemplifica uma situação corriqueira de saudações entre pessoas numa manhã, ou o que em partes do Brasil chamamos de “conversa de elevador”. Em verdade, o filósofo ressignifica essas situações: “dia bonito, hein”; “que manhã agradável, não”; ou o recorrente “será que chove hoje?”. Para ele, mesmo sem voltarmos nosso olhar para o outro, há uma troca de experiências direta pela relacionalidade entre o individual, o social e o meio. Ao sairmos juntos no ar fresco da manhã, somos carregados juntos de uma certa maneira de existir, uma relacionalidade histórico-medial, “não somos apenas carregados de um passado, também somos carregados de um meio”²⁵ (Watsuji, 2011, p. 57).

Se somos carregados de um passado, se somos carregados de um meio, não se trataria então de um determinismo histórico-medial? Berque (2011) destaca que esse é um erro de interpretação cometido por muitos leitores e tradutores de Watsuji (2011). Em sua obra, o filósofo japonês pontua que a existência humana também tem um caráter de liberdade. Ou seja, mesmo com a influência de uma historicidade, com a influência de um meio, a existência humana não é determinada pela história ou pelo meio. O livre movimento da existência humana revela uma certa historicidade e um certo meio. E há uma grande diversidade de meios, assim como de grupos humanos em relação a esses meios, que expressam suas

²⁵ Tradução livre de: “Nous ne sommes pas seulement chargés d'un passé, nous sommes aussi chargés d'un milieu”.

particularidades. Percebemos ou notamos tais particularidades dos meios humanos onticamente. No entanto, esses tipos de meios revelam a própria essência do ser humano, portanto, os compreendemos de forma ontológica.

Mas como esclarecer ou compreender um tipo de meio? Não é possível apreender ontologicamente o modo de existir humano de imediato, metodologicamente a apreensão ôntica intermedeia essa compreensão. Watsuji (2011) compreende os modos de existência humana como histórico-medial, o método que ele julga possível para a apreensão desses fenômenos é uma descrição direta dos fenômenos ônticos. Mas não como dados objetivos, antes, seguindo um método ontológico, ou seja, atendo-nos ao fato de que “o meio é para um determinado ser o momento (*keiki*) da objetivação, da descoberta de si e, por consequência, *en tant que* tipos da existência humana em sua subjetividade”²⁶ (Watsuji, 2011, p. 59). Por isso os tipos de meios só podem ser apreendidos por intermédio de uma interpretação dos fenômenos histórico-mediais. Portanto, a apreensão da estrutura histórico-medial da existência humana é ontológico-ôntica, na medida em que visa à particularidade de seres particulares e, ao mesmo tempo, apreende os modos particulares como modos da existência autoconsciente do ser humano.

²⁶ Tradução livre de: “[...] le milieu est pour un tel être le moment (*keiki*) de cette objectivation, de cette découverte de soi, que par suite, en tant que types de l’existence humaine dans sa subjectivité [...]”.

6 UMWELT E UMGEBUNG: UM PASSEIO POR DIFERENTES MUNDOS

Considerado como precursor da etologia, Jakob von Uexküll (1864-1944), estoniano naturalizado alemão, concentrou seus estudos no campo da Biologia, com destaque para a fisiologia animal. Seu caminho acadêmico começa pela zoologia, na Universidade de Dorpat (1889), passando pela fisiologia animal na Universidade de Heidelberg, onde recebe o título de doutor *honoris causa* em 1907. A partir de então, Uexküll amplia suas discussões para uma reformulação da biologia teórica, publicando livros com os novos conceitos e ampliando sua influência, fundando, inclusive, um instituto de investigação na Universidade de Hamburgo em 1925 (Heredia, 2014; Buchanan, 2008; Kriszat, 1982). Publicou muitos livros e artigos em sua longa carreira, contribuindo não apenas para discussões de sua época, mas também as do século XXI. Suas teorias são consideradas por muitos como precursoras da biocibernética e da corrente biossemiótica na biologia contemporânea (Heredia, 2014).

Diante dos temas e das questões a que se dedicou, é de se imaginar que Uexküll não seja uma grande referência para a Geografia brasileira, no entanto, suas ideias e seus conceitos marcaram o pensamento de alguns filósofos que tiveram grande importância no século XX e que seguem influenciando a forma como compreendemos o mundo ainda hoje. Um de seus leitores e comentadores contemporâneos, o filósofo argentino Juan Manuel Heredia (2014; 2021), menciona diversos leitores de Uexküll, desde Deleuze, Cassirer, Canguilem, Heidegger, Agamben, Sloterdijk, Merleau-Ponty, von Bertalanffy e Ortega y Gasset, por exemplo.

Toda essa influência não foi unanimidade. Ao propor e desenvolver uma teoria biológica que se contrapunha ao darwinismo, foram, e ainda são, muitos os que criticam diversos aspectos das formulações de Uexküll. Tonnessen (2009) destaca que apesar de alguns críticos classificarem Uexküll como antievolucionista, sua posição era fortemente antidarwinista, pois detinha uma visão particular sobre a evolução. O autor defende, inclusive, que a perspectiva uexkülliana enriquece o campo da teoria evolutiva.

No contexto da Geografia Humanista Cultural brasileira, as ideias de Uexküll poderiam estar presentes a partir de Heidegger e Cassirer, dois exemplos de

filósofos que fundamentam diversas discussões contemporâneas desse campo, e que se apropriaram das concepções tanto de *Umwelt*, como da Teoria da significação (Heredia, 2014; 2021), noções abordadas adiante. A influência de Uexküll sobre esses filósofos pode ser lida mediante sua ligação com o pensamento de Kant, afinal, Heidegger e Cassirer foram dois leitores dedicados da obra de Kant. Apesar de não expressar um pensamento que pode ser designado como kantiano, o ponto de partida do pensamento de Uexküll é a filosofia de Kant, como afirma Tonnessen (2009, p. 58):

Enquanto Kant estabeleceu que a realidade tem um caráter fenomenológico, Uexküll acrescentou que essa realidade não é puramente humana, envolvendo, como o faz, um vasto e diversificado reino de fenômenos dos quais apenas um fragmento é exclusivamente humano²⁷.

Ainda que haja essa relação, mesmo que indireta, com alguns dos conceitos de Uexküll contribuindo para as bases de algumas noções desses filósofos, é pouco provável que uma pesquisa bibliométrica rigorosa encontre muitos trabalhos que tenham se dedicado a algum aspecto da obra de Uexküll na Geografia brasileira. Por outro lado, áreas ligadas à semiótica e à comunicação têm se apropriado das discussões mais recentes que resgataram a teoria da significação e a *Umwelt*. Pesquisas como a de Costa (2008) ou Souza e Kubota (2012), que buscam compreender a relação das imagens com os grupos humanos que as elaboraram e seu meio; Araújo (2012), que encontra em Uexküll bases para uma alternativa não representacionista nas ciências cognitivas; também Araújo e Zanette (2016), que aproximam a lei do significado de Uexküll como um exemplo concreto de semiose ilimitada de Pierce; ou ainda Barbosa-Fohrmann (2022), que menciona a importância do entendimento do animal enquanto sujeito para as áreas da ética e do direito animal.

No caso de Berque, Uexküll traz outro fôlego a seu pensamento ao ampliar o entendimento sobre os meios (*milieux*). Se com Watsuji (2011) Berque funda sua compreensão sobre os meios humanos, com Uexküll ele a amplia para os meios vivos, incluindo os não humanos, considerando que cada espécie, animal ou

²⁷ Tradução livre de: “While Kant established that reality has a phenomenological character, Uexküll added that this reality is not purely human, enveloping, as it does, a vast and diverse realm of phenomena of which but a fragment is exclusively human”.

vegetal se relaciona com seu próprio mundo, alargando a compreensão de Berque sobre a diferença entre *Umwelt* (meio, *milieu*) e *Umgebung* (ambiente, *environnement*).

Essa abertura de perspectiva trouxe densidade à concepção de mesologia berquiana e o levou a alçar outros voos entre o Ocidente e o Oriente, buscando no Japão autores que dialogassem com essa mirada sobre os meios não humanos. Essa movimentação resultou em diversos artigos e algumas traduções de obras de autores japoneses (Berque, 2015a; 2019c; 2020).

No entanto, muitas perguntas emergem dessa “descoberta” de Berque sobre a *Umwelt*. Neste capítulo, proponho um caminho a partir de duas inquietações. A primeira questão que emerge é a que parece mais óbvia: O que e como Berque se apropria do pensamento de Uexküll? Em quais obras do naturalista Berque se debruça; quais noções ou conceitos ele busca e com quais noções de Berque eles dialogam; como Berque transporta essas noções da biologia para a geografia... São questões que se desdobram no sentido de compreender a leitura que Berque fez da obra de Uexküll e o modo como essa impactou o pensamento do francês.

Porém, para percorrer esse caminho, é necessário trilhar outro antes. Daí surge a segunda inquietação, que é anterior à primeira: No que consiste a teoria proposta por Uexküll? Qual a base de seu pensamento? Para compreender a forma que Berque se apropriou da teoria de Uexküll, é necessário, antes, apresentar essa teoria, ainda que apenas alguns de seus fundamentos.

6.1 UM PASSEIO POR DIFERENTES MUNDOS: *UMWELT* E CÍRCULO FUNCIONAL

Para adentrar nos diferentes mundos apresentados por Uexküll, foram escolhidos dois livros do fim de sua carreira, em que ele faz uma espécie de síntese de sua teoria desenvolvida ao longo das décadas de estudo e dedicação. O livro publicado em 1934, “*Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*” foi traduzido para diversas línguas e, para esta pesquisa, foram consultadas as versões em espanhol “*Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*” (Uexküll, 2016), português “*Dos animais e dos homens*” (Uexküll, 1982), francês “*Mondes animaux et monde humain*” (Uexküll, 1965) e inglês “*A foray into*

the worlds of animals and humans” (Uexküll, 2010), acompanhadas da “Doutrina do significado”, “Théorie de la signification” e “A theory of meaning”, um pequeno livro publicado em 1940. Essas são as obras de Uexküll que mais inspiraram Berque. É a partir delas que Berque busca a noção de *Umwelt* que irá compor com as concepções de meio, mediância, trajeção e mesologia. Diante disso, mesmo que Uexküll tenha se dedicado a outros temas e publicado diversos outros livros e artigos, este capítulo se limita a apresentar algumas das principais noções desenvolvidas pelo autor nessas obras específicas.

A leitura dessas obras é deveras intrigante. Enquanto geógrafo e professor de Geografia na Educação Básica, essas questões não estão costumeiramente em minha agenda. Assumindo que a maioria das pessoas que buscam teses de Geografia para leitura são dessa área, ou afins, permito-me compartilhar algumas inquietações que emergiram da primeira leitura que fiz dos livros de Uexküll (1982), como forma de provocação. Para as pessoas que tenham gato, cachorro ou outro animal que viva em sua residência, é muito provável que passe a olhar de maneira diferente para como estes se comportam após a leitura do livro de Uexküll (1982). Ao menos a minha mirada sobre o Quino, um beagle que eu e minha esposa adotamos há cerca de dois anos, transformou-se profundamente após a leitura.

A princípio, considerando o senso comum e mesmo algumas concepções científicas, vivemos na mesma casa. Um pequeno sobrado em meio a outros oito, todos dividindo paredes em um condomínio horizontal típico da forma de ocupação urbana de Curitiba, PR. Mas será que o Quino percebe a mesa, o sofá, o fogão da mesma forma que eu e minha esposa? A constituição química de uma mesa de madeira, por exemplo, é composta pelos principais elementos presentes na madeira, como carbono, hidrogênio, oxigênio e nitrogênio. Esses elementos se organizam em diferentes estruturas moleculares, presentes em todas as madeiras, como celulose, hemicelulose e lignina (Pedrazzi et. al., 2019). Porém, ao realizar uma refeição sentado à mesa junto à minha esposa, com Quino deitado em sua cama ao lado, nos olhando, percebo apenas uma mesa de madeira. E Quino, o que percebe? Se assumirmos que compartilhamos a mesma casa, o mesmo mundo, ele percebe uma mesa de madeira, assim como eu. No entanto, seguindo Uexküll (1982), e reconhecendo Quino enquanto sujeito, assumiremos que apesar de compartilharmos a mesma *Umgebung*, cada um constitui uma *Umwelt* própria. Portanto, o objeto de madeira que percebo como mesa desempenha outro papel na *Umwelt* de Quino.

Inquietações como essa levaram Uexküll (1982, p. 23) a convidar os leitores a “um passeio por mundos desconhecidos”, investigando e descrevendo a forma como os animais, enquanto sujeitos, constituem os próprios mundos. Com a intenção de trazer à tona esses mundos, a partir da leitura da obra de Uexküll (1965; 1982; 2010; 2016) e em conjunto com a leitura de alguns comentadores, serão apresentadas algumas das noções que fundamentam o pensamento desse autor e que foram apropriadas por Berque. Dentre elas, *Umwelt* se destaca como uma noção-chave que, para ser compreendida, é necessário adentrar na forma como Uexküll abordou a vida dos animais e como desenvolveu sua teoria biológica para explorar os diferentes mundos.

A complexidade da noção de *Umwelt* se dá, logo de início, em sua tentativa de tradução nos diferentes idiomas. Se buscamos uma tradução do alemão corrente, encontramos o termo **ambiente**. Berque (2014b) faz uma opção diferente e traduz como *milieu* para o francês, ou, numa tradução literal, **meio** em português. Ele associa a concepção de *Umwelt*, de Uexküll, e a de *Fûdo*, de Watsuji, à sua própria de meio (*milieu*), como vimos anteriormente. No entanto, a opção de Berque não é unanimidade. Apesar de a tradução em francês do livro de Uexküll (1965) utilizar *milieu*, em espanhol (UEXKÜLL, 2016) o termo escolhido foi *mundo circundante* (cognato no português), *environment* (ambiente) foi a opção em inglês (Uexküll, 2010) e **mundo-próprio** em português (Uexküll, 1982). Para orientar as leituras em diferentes idiomas, a opção nesse capítulo foi de manter o termo na língua original, *Umwelt*, ou incluir o original após o termo traduzido.

Além disso, há as diferentes interpretações que foram dadas ao conceito de *Umwelt* ao longo do século XX. Heredia (2021, p. 19) menciona ao menos três leituras predominantes: 1) uma leitura que afirma que *Umwelt* “expressa uma estrutura *a priori* de caráter específico, isto é, uma série de esquemas transcendentais que condicionam positivamente a relação de cada espécie animal com o mundo fenomênico”²⁸; 2) outra, em oposição à primeira, que “relativiza a rigidez e o caráter específico da instância transcendental, e sustém que o mundo

²⁸ Tradução livre de: “expresa una estructura a priori de carácter específico, esto es, una serie de esquemas transcendentales que condicionan positivamente la relación de cada especie animal con el mundo fenomênico”.

circundante é produto de uma subjetividade de tipo individual”²⁹; e 3) uma que defende que *Umwelt* “não expressa a atividade de um sujeito constituinte (seja ele individual ou específico), mas que é o índice de um sistema subjetivo-objetivo”³⁰. Para o autor, essas diferentes leituras podem ser explicadas pelo desenvolvimento que a noção de *Umwelt* teve na própria obra de Uexküll.

Mas, afinal, que é *Umwelt*? Ou como se pode definir esse conceito? Em ordem de buscar uma compreensão mais acurada, costuma-se apresentar a noção de *Umwelt* em contraponto à de *Umgebung*, como já apresentado anteriormente. Este último é caracterizado pelo entorno físico, pelos objetos em si ou, nas palavras de Berque (2014b), pelo dado ambiental bruto. Na formulação de Uexküll (1982), os seres vivos não se relacionam diretamente com esse ambiente bruto (*Umgebung*), pois seus órgãos receptores têm capacidade de reconhecer e interagir apenas com alguns dos objetos desse entorno físico, tornando os demais simplesmente inexistentes. Nesse processo são constituídos mundos-próprios (*Umwelt*) a partir dessa relação perceptiva do animal enquanto sujeito, uma construção subjetiva específica a cada espécie. Nas palavras de Uexküll (1982, p. 25), “tudo aquilo que um sujeito assinala passa a ser mundo-de-percepção, e o que ele realiza, o seu mundo-de-ação. Mundo-de-percepção e mundo-de-ação constituem uma unidade íntegra – o mundo-próprio [*Umwelt*] do sujeito”.

O mundo-de-percepção, para Uexküll, envolve a capacidade física que cada organismo tem de perceber o ambiente que o cerca e somente parte dele, enquanto o mundo-de-ação é a forma que esse organismo age sobre o ambiente e interage com ele. A partir dessa concepção, temos que em uma mesma *Umgebung* (entorno físico) há inumeráveis possibilidades de *Umwelten*. Heredia (2014, p. 22) comenta sobre essa relação da seguinte forma:

Em suma, ao desconstruir a ideia de que todos os seres vivos e os objetos habitam o mesmo mundo universal (uma imitação do espaço newtoniano e do olhar antropocêntrico), Uexküll mostra que cada espécie tem seu próprio mundo circundante [*Umwelt*], que cada animal constrói ativamente seu meio associado com base em regimes específicos de percepção, que cada ser

²⁹ Tradução livre de: “relativiza la rigidez y el carácter específico de la instancia trascendental, y sostiene que el mundo circundante es producto de una subjetividad de tipo individual”.

³⁰ Tradução livre de: “no expresa la actividad de un sujeto constituyente (sea individual o específico), sino que es índice de un sistema subjetivo-objetivo”.

vivo habita sua própria esfera espaçotemporal e se relaciona com um número limitado de signos³¹.

Para Uexküll, é comum que pensemos, enquanto sociedade, que nós, seres humanos, vivemos no mesmo mundo que os demais seres vivos que nos circundam. Nesse ponto de vista, eu, minha esposa, Quino e algumas plantas habitamos a mesma casa, o mesmo espaço e o mesmo tempo. No entanto, de acordo com a noção de *Umwelt*, isso é uma ilusão. Cada um desses seres vive em seus próprios mundos. Isso não significa que não há relações entre esses seres e esses mundos, mas, essencialmente, são mundos diferentes, espaços diferentes e tempos diferentes.

Aqui se evidencia uma das influências de Kant no pensamento de Uexküll. Ele afirma que “sem um sujeito vivente não pode existir nem qualquer espaço nem qualquer tempo” (Uexküll, 1982, p. 40), evocando Kant diretamente. Kriszat, colega de Uexküll, destaca que:

Partindo da afirmação de Kant, que tempo e espaço são conceitos subjetivos, chegou à convicção de que cada ser vivo possui o seu próprio espaço subjectivo e o seu próprio tempo subjectivo. Partindo desta ideia, o comportamento dos animais pode explicar-se não pelas acções físicas e químicas acidentais exercidas pelo mundo exterior, mas apenas pelos fenómenos que se passam no seu mundo-próprio [*Umwelt*], subjectivo (Kriszat, 1982, p. 238).

Esta compreensão de espaço e tempo a partir de Kant e a construção da noção de *Umwelt* estão nos fundamentos de toda a teoria de Uexküll. A forma como o biólogo estoniano concebe a realidade, a vida e a relação entre os seres vivos e o ambiente que os rodeia é central em toda a construção de sua teoria, podendo até, segundo Buchanan (2008), configurar a base de uma proposta de ontologia biológica.

Para Buchanan (2008, p. 13), o pensamento de Uexküll, mais especificamente, a distinção ontológica de seu pensamento, se assenta na compreensão de que “não há uma realidade objetiva na forma de objetos, coisas ou

³¹ Tradução livre de: “Dicho brevemente, deconstruyendo la idea según la cual todos los vivientes y los objetos habitan un mismo mundo universal (remedo del espacio newtoniano y la mirada antropocéntrica), Uexküll demuestra que cada especie tiene su propio mundo circundante, que cada animal construye su medio asociado activamente a partir de regímenes de percepción específicos, que cada viviente habita en su propia esfera espaciotemporal y se relaciona con un número limitado de señales”.

um mundo”³². Para ele, “não há nada fora das experiências subjetivas individuais que possa criar um mundo tão significativo”³³ (Buchanan, 2008, p. 13). Portanto, a realidade que conhecemos e experienciamos é o que percebemos subjetivamente a partir de nossa relação com o mundo. Dessa forma, mais uma vez, há a evidência de que *Umwelt* é a unidade entre o mundo-de-percepção e o mundo-de-ação. Mas de que maneira se dá essa relação entre o que se percebe e o que é percebido? Para resolver essa questão, Uexküll (1982, p. 36-37) desenvolve a noção de **círculo funcional**.

As relações de sujeito com objecto estão ilustradas no esquema do ciclo-de-função [círculo funcional]. Ele mostra como sujeito e objecto se ajustam reciprocamente e constituem um todo que obedece a um plano. Se, além disso, se supõe que um sujeito se liga a um ou vários objectos por vários ciclos-de-função [círculos funcionais], fica-se, então, fazendo uma ideia do conceito fundamental da doutrina do mundo-próprio [*Umwelt*], a saber: todos os sujeitos animais, os mais simples como os mais complexos, estão ajustados com a mesma perfeição aos seus mundos-próprios [*Umwelt*].

Uma questão importante a ser destacada nesse trecho são as “relações entre sujeito e objeto”, um ponto central na compreensão da concepção de Uexküll. Apesar de utilizar a terminologia “sujeito e objeto”, a **relação** entre dois entes fica em evidência, destacando que são inseparáveis, “um todo orgânico” na tradução em espanhol (Uexküll, 2016, p. 44). A intenção maior é dar ênfase ao papel de sujeito dos animais, em contraponto à visão corrente à época, antes do que uma possível vinculação ao dualismo que Berque tanto critica. Uexküll (1982) reforça em diversos momentos a necessidade de reconhecer os animais enquanto sujeitos a partir de uma metáfora para contrapor os mecanicistas da época. Animais não são máquinas ou um sistema mecânico, que simplesmente respondem a impulsos e cumprem uma função, antes, são como maquinistas, que percebem seu mundo e agem sobre ele.

Para Buchanan (2008), quando Uexküll dá ênfase a sua concepção de que os animais não são máquinas, mas que são autônomos e seguem suas próprias regras ou leis, ele está reposicionando o pensamento biológico de forma que não se submeta à física ou à química. Ao falar de autonomia dos animais, não se trata de

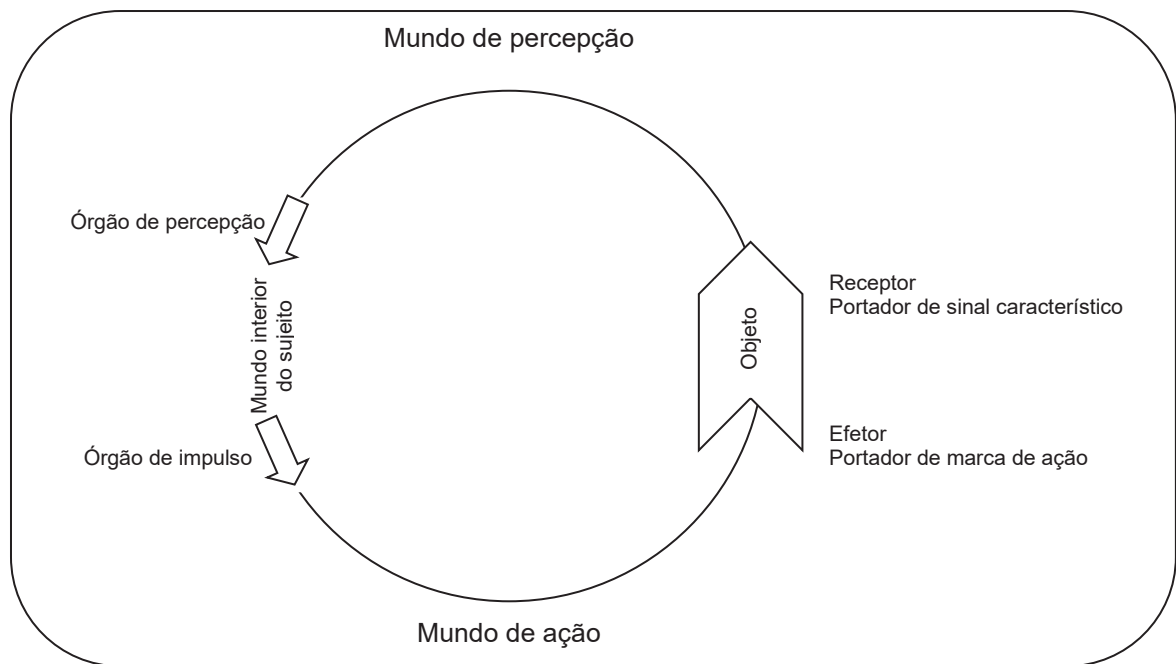
³² Tradução livre de: “There is no objective reality in the form of objects, things, or the world”.

³³ Tradução livre de: “there is nothing outside of the individually subjective experiences that create a world as meaningful”.

liberdade para fazer o que bem entende, mas uma inclinação natural para uma autodeterminação.

Mas como se dá esse processo, essa relação entre o sujeito e seu mundo? Como se constitui uma *Umwelt* a partir do mundo-de-percepção e do mundo-de-ação? O esquema (Figura 2) a seguir busca elucidar essas questões.

Figura 2 – Círculo Funcional



Fonte: Uexküll, 1982, p. 36, adaptado.

Sem a pretensão de adentrar nos pormenores da fisiologia animal, busco auxílio de alguns pesquisadores para elucidar esse esquema do círculo funcional. Heredia (2014, p. 27), filósofo argentino já mencionado, diz o seguinte sobre a noção de círculo funcional: “Com ela se explica concretamente o mecanismo pelo qual o animal constrói seu mundo circundante [*Umwelt*] e, por outro lado, estabelece – contra o modelo de causalidade física – um modelo de causalidade retroativa”³⁴.

Nesse processo, os animais percebem os sinais característicos de um objeto por meio dos órgãos de percepção, estes decifram os sinais e desencadeiam os órgãos de impulso que promovem uma ação sobre o objeto, num ciclo-de-função

³⁴ Tradução livre de: “Con ella se explica concretamente el mecanismo por el cual el animal construye su mundo circundante y, por otro lado, se establece –contra el modelo de causalidad física– un modelo de causalidad retroactiva”.

retroativo. Lembrando que cada espécie tem órgãos de percepção capazes de interagir apenas com características específicas de determinados objetos, sejam eles outros seres vivos ou parte da *Umgebung* (ambiente bruto). Heredia (2014, p. 27) ainda complementa:

Assim, à medida que vive, o animal constrói progressivamente um conjunto de montagens sensório-motoras e perceptivo-ativas que coletam, sintetizam e relacionam em uma espiral as características perceptíveis dos objetos com as possibilidades ativas do sujeito. Essas montagens, residentes no mundo interior do animal e constituintes de seu mundo circundante, são gestadas em relações puramente diferenciais e são ampliadas de acordo com uma gradação que vai desde operações puramente instintivas (que atualizam capacidades e aumentam, empírica e progressivamente, a eficácia de seu ajuste funcional à situação) até atos de experiência (resolução de problemas que envolvem aprendizado, comportamento circundante, técnicas, invenções etc.)³⁵.

Vemos aqui que, apesar de cada espécie estar “equipada” com órgãos perceptores capazes de interagir com um grupo específico de objetos da *Umgebung*, constituindo assim sua *Umwelt*, há um processo dinâmico ao longo da vida desses sujeitos. Para Heredia (2014), esse círculo funcional, apesar de fechado em si e limitado pelas características físico-químicas de cada espécie, é dinâmico e avança como numa espiral, retroalimentando-se.

Complementando a compreensão do círculo funcional, recorro a Eugenio Andrade (2021, p. 379), filósofo colombiano, que busca relacionar esse esquema a uma interpretação informacional.

Esse é um modelo teórico que explica a transformação dos estímulos sensoriais que o animal percebe do mundo externo (*inputs*) (*Merkwelt*) e a esfera da ação efetiva do animal (*outputs*) (*Wirkungswelt*) sobre os objetos do mundo, mediada pela estrutura dos órgãos dos sentidos, do sistema nervoso e dos órgãos efetores. Dessa forma, é expressa a unidade estrutural e funcional que cada animal estabelece com seu ambiente³⁶.

³⁵ Tradução livre de: “De este modo, en tanto vive, el animal construye progresivamente un conjunto de montajes sensorio-motores y perceptivo-activos que recogen, sintetizan y relacionan en espiral las características perceptibles de los objetos con las posibilidades activas del sujeto. Dichos montajes, residentes en el mundo interior del animal y constituyentes de su mundo circundante, se gestan en relaciones puramente diferenciales y se amplifican conforme una gradación que va desde las operaciones puramente instintivas (que actualizan capacidades e incrementan, empírica y progresivamente, la eficacia de su ajuste funcional con la situación) hasta los actos de experiencia (resolución de problemas que implican aprendizajes, conductas de rodeo, técnicas, invenciones, etc.)”.

³⁶ Tradução livre de: “Este es un modelo teórico que explica la transformación de los estímulos sensoriales que el animal percibe del mundo externo (*inputs*) (*Merkwelt*), y la esfera de la acción efectiva del animal (*outputs*) (*Wirkungswelt*) sobre los objetos del mundo, mediada por la estructura

O círculo funcional, dessa forma, auxilia na compreensão de como se dá a constituição dos mundos dos animais, ou seja, quais e como os animais percebem os estímulos do mundo, dos objetos, e o que esses estímulos desencadeiam a seguir, fazendo com que haja respostas e interações com os objetos que emitiram os sinais, os estímulos. Andrade (2021) ainda complementa que a partir desse modelo teórico é possível apreender como os seres vivos, enquanto sujeitos, moldam sua *Umwelt* percebendo, sentindo e agindo na organização de seu mundo habitado. Então, como dito há pouco, os animais ou seres vivos não se relacionam diretamente com os objetos em si, com a *Umgebung*, mas com um mundo constituído no processo do círculo funcional, sua própria *Umwelt*. Andrade (2021, p. 380) coloca nos seguintes termos:

O [círculo funcional] é fechado à medida que as coisas no ambiente do animal, ao mesmo tempo em que apresentam marcas perceptuais que estimulam os órgãos sensoriais, exibem superfícies de aderência que recebem o efeito das ações realizadas pelos organismos. A estrutura corporal conecta a rede de feixes de nervos receptores de estímulos ao sistema nervoso central, e este, aos órgãos efetores. A experiência sensorial é, portanto, uma tradução imediata das sensações em um código de excitações nervosas que não tem nenhuma semelhança com a realidade externa³⁷.

Entre estímulos e percepções, entre essas relações entre os sujeitos e as coisas de seu mundo, há uma série de reações físico-químicas que carregam os objetos de significado ou, ainda, que evocam um mundo de significados que emergem a partir dos estímulos do ambiente. Dessa forma, ao perceberem um objeto que compõe sua *Umwelt*, é como se os animais (incluindo os humanos) entrassem em contato com signos do mundo, que carregam uma função específica para compor o círculo funcional. Não experimentam imagens que refletem os objetos externos em si mesmos. Isso porque a *Umwelt* “é configurada pela projeção ou

de los órganos de los sentidos, del sistema nervioso y de los órganos efectores. De esta manera, se expresa la unidad estructural y funcional que todo animal establece con su medio ambiente”.

³⁷ Tradução livre de: “El CF [círculo funcional] se cierra toda vez que las cosas presentes en el medioambiente del animal, a la vez que portan marcas perceptivas que estimulan a los órganos sensoriales, exhiben superficies de agarre que reciben el efecto de las acciones ejecutadas por los organismos. La estructura corporal conecta la red constituida por haces de nervios receptores de estímulos con el sistema nervioso central, y este con los órganos efectores. La experiencia sensorial es, por tanto, una traducción inmediata de las sensaciones a un código de excitaciones nerviosas que no tiene ninguna semejanza con la realidad externa”.

transposição para o ambiente do que está contido no campo perceptual”³⁸ (Andrade, 2021, p. 381).

E aqui se configura a beleza e a riqueza dessa teoria. Em vez de compartilharmos todos o mesmo mundo, interagindo com os mesmos objetos, cada espécie constitui seus próprios mundos, suas próprias *Umwelten*. A partir do círculo funcional específico de cada espécie, o ambiente bruto, a *Umgebung*, ganha cores, aromas, ritmos, texturas, sons, amplitude, temporalidades distintas, configurando assim múltiplos mundos. Dessa forma, a percepção sensorial do ambiente, o processo físico-químico, é apenas uma etapa do círculo funcional, que desencadeia uma série de outras relações que irão traduzir os signos em imagens de acordo com a significação e a funcionalidade (Andrade, 2021).

Com isso, temos o que fundamenta as preocupações de Uexküll. Apesar de realizar e consultar experimentos com animais que descrevem os processos físico-químicos envolvidos em seus círculos funcionais, esse não é seu objetivo final. Se assim fosse, “[...] os animais [ficariam], pois, taxados de meros objectos. Com o que se esquece que, desde logo, se põs de parte o que é essencial, isto é, o **sujeito**, o qual se utiliza do instrumento auxiliar, com ele assinala e com ele actua” (Uexküll, 1982, p. 24, destaques no original). Ou seja, a questão central não é descobrir e descrever os processos físico-químicos do ciclo-de-função, mas compreender por que somente alguns estímulos são portadores de sinais característicos e não outros.

Para Uexküll (1982), a experiência do ser vivo é fundamental para compreender o círculo funcional. Apesar de compreender as relações físico-químicas na constituição de diversos fenômenos, destaca que muitas vezes isso é indiferente no mundo dos sujeitos, humanos ou não humanos. Nesse caso, o importante é como o fenômeno se apresenta e é experimentado pelos seres vivos, além do papel que desempenha na vida desses. Para tanto, deve-se considerar os animais enquanto sujeitos para que, com base nesse ponto de vista, seja possível compreender e adentrar em diferentes mundos.

Essa é a exortação que Uexküll (1982, p. 23) faz logo no início de seu livro: “O presente livrinho não tem a pretensão de servir de guia de uma ciência nova. Limita-se, antes, a incluir o que podia chamar-se a descrição de um passeio por

³⁸ Tradução livre de: “se configura proyectando o transponiendo hacia el entorno lo contenido en el campo perceptivo”.

mundos desconhecidos”. Berque é um dos que foi fisgado por esse convite e, além de acompanhar Uexküll pelos mundos desconhecidos, construiu novas pontes e caminhos para outras possibilidades de mundos.



Uexküll (1982) leva os leitores a um passeio por *Umwelten* de alguns seres vivos, mas o mais célebre é o do carrapato. Como é possível conhecer ou reconhecer a *Umwelt* de outra espécie, uma vez que cada espécie é capaz de se relacionar apenas com sua própria *Umwelt*? Para Uexküll (1982), não é possível acessar a percepção que Quino tem da mesa de madeira em que faço minhas refeições, por exemplo. No entanto, é possível reconhecer os elementos que constituem o círculo funcional mediante uma descrição detalhada. É isso que Uexküll (1982) faz, uma descrição detalhada da *Umwelt* do carrapato, que ilustra como se dá o esquema do círculo funcional em uma determinada espécie e, a partir disso, pode-se extrapolar para as demais espécies. Apresento a seguir uma visão geral da descrição da *Umwelt* do carrapato realizada por Uexküll (1982).

O carrapato é um ectoparasita obrigatório, ou seja, só sobrevive ao parasitar outros seres, especialmente mamíferos. Muito pequeno, cerca de dois milímetros, e chegando ao volume de uma ervilha após alimentado, tem um ciclo de vida que pode ser resumido em sair do ovo como uma larva, desenvolver-se parasitando alguns animais, encontrar um mamífero para se alimentar já na vida adulta, reproduzir-se e morrer. Quem tem o costume de fazer trilhas em bosques e matas, tem gatos ou cachorros em casa ou frequenta parques com capivaras, como em Curitiba, por exemplo, pode ter se deparado com um carrapato preso na barriga ou orelhas dos cachorros ou mesmo já ter sido parasitado por um. Atualmente, temos uma preocupação com a presença do carrapato-estrela, que é comum ser encontrado em capivaras, por ele ser um vetor da febre maculosa, doença que pode levar a óbito.

Voltando ao ciclo de vida do carrapato, ele se inicia no chão, onde os ovos são depositados. Após eclodir, o carrapato deve encontrar um arbusto para subir e aguardar a passagem de sua presa. Sem asas e sem a capacidade de saltar até sua presa, o carrapato deve escolher o momento certo para deixar-se cair sobre o

mamífero. Se errar o alvo e cair no chão, deve empreender novamente a subida e aguardar pacientemente nova oportunidade.

Se a presa foi atingida, se desloca até encontrar uma superfície da pele sem pelos, para então iniciar a sucção de seu alimento: o sangue quente do mamífero. No caso da fêmea, quando já fecundada, alimenta-se até ficar satisfeita para, na sequência, desprender-se e cair no chão. Após depositar seus muitos ovos, o ciclo de vida acaba.

Após essa descrição muito simplificada, muitas dúvidas surgem, principalmente ao descobrir que o carrapato é um animal cego e surdo. Sendo assim, como identifica o arbusto para escalar? De que maneira escolhe o momento correto para se soltar sobre um mamífero? Como determina que atingiu a presa e localiza o local mais adequado para se prender e se alimentar?

Valendo-se de estudos fisiológicos da época, Uexküll (1982) esclarece que, apesar de cego, o carrapato tem um tegumento sensível à luz, o que lhe permite identificar e escolher o arbusto que deve subir para assumir a posição e aguardar uma presa. Como além de não enxergar, também não escuta, o que lhe ajuda a identificar a aproximação do alvo correto é o sentido do olfato. Ao sentir o odor de ácido butírico, que todos os mamíferos emanam por determinadas glândulas, o carrapato abandona seu posto em direção à presa, ou seja, deixa-se cair do arbusto para aterrissar no mamífero. Por meio do tato, é capaz de determinar a temperatura da superfície em que pousou e, caso seja de um animal de temperatura constante, escolhe um local livre de pelos para iniciar a alimentação.

Uexküll (1982) vai além da compreensão fisiológica e situa a relação entre o carrapato e o mamífero no âmbito da *Umwelt* do carrapato, numa sequência de três círculos funcionais. O primeiro, inicia-se com o portador de sinal característico que emana o ácido butírico no mamífero. O órgão de percepção do carrapato, ao detectar o sinal característico (ácido butírico), ativa o órgão de impulso que leva o carrapato a se soltar do arbusto em busca da presa. Ao atingir o alvo, o primeiro círculo se encerra e se iniciam os próximos, no qual o órgão olfativo deixa de buscar sinais característicos e o órgão tátil passa a buscar sinais de temperatura e, na sequência, de uma área livre de pelos para perfurar. No entanto, isso ainda não satisfaz a principal questão de Uexküll (1982, p. 37), afinal, “porquê, entre as centenas de ações que resultam das propriedades do corpo do mamífero, só três

se tornam portadoras de sinais característicos relativamente à carraça, e porquê essas três e não outras”.

Enquanto está preso ao arbusto em um bosque ou parque, o carrapato só sai de sua letargia ao perceber o sinal característico do ácido butírico de um mamífero. Todas as outras coisas que estão acontecendo nesse bosque lhe são alheias. O vento que balança seu arbusto, a chuva, os pássaros que voam entre as copas das árvores, nada lhe é acessível. Isso compõe a *Umgebung*, e está fora da *Umwelt* do carrapato. Toda a *Umwelt* do carrapato se reduz basicamente a esses três sinais característicos seguidos de três marcas de ação. Apesar de simples, a *Umwelt* constituída pelo carrapato é perfeitamente ajustada às suas necessidades e lhe confere segurança em sua existência e “segurança vale mais que riqueza” (Uexküll, 1982, p. 38).



Após a pequena descrição da *Umwelt* do carrapato, um mundo que, apesar de tão distante do nosso, nos auxilia a compreender a distinção de *Umwelt* e *Umgebung* de maneira tão vívida, é possível retornar à primeira inquietação desse capítulo. Afinal, como Berque se apropriou das concepções de Uexküll expostas até aqui?

6.2 OS DIFERENTES MUNDOS A PARTIR DE BERQUE

Em um mesmo ambiente, um ambiente bruto (*Umgebung*), o meio (*Umwelt*) de determinada espécie é muito diferente do meio (*Umwelt*) de outra (Berque, 2014b). Essa diferenciação entre *Umwelt* e *Umgebung* é a maior influência de Uexküll presente na obra de Berque. A forma como Uexküll desenvolve essas noções complementa de maneira direta as concepções de Berque.

Apesar de a noção de *Umwelt* aparecer em “Médiance: de milieux en paysages” (Berque, 2000), de 1990, e em “Écoumène: introduction à l’étude des milieux humain” (Berque, 2010), de 2000, até por volta de 2010, não há um aprofundamento nas concepções de Uexküll. Isso nos leva a pensar que, até esse

ponto, o contato que Berque tinha com a obra de Uexküll era intermediado por seus leitores, como Heidegger, por exemplo.

Fato é que, a partir da década de 2010, os textos de Berque (2012d; 2013; 2014b) começam a apresentar reflexões mais profundas e amplas a partir do pensamento de Uexküll. Em "Poétique de la Terre: histoire naturelle et histoire humaine", Berque (2014b) sintetiza algumas reflexões que vinha fazendo nos últimos anos. Publicado em 2014, o livro retoma discussões realizadas em livros anteriores, como "Mediância" e "Écoumène", mas amplia, incluindo reflexões advindas de novas leituras, como a de Uexküll, que nos interessa neste momento. Especialmente no capítulo VIII "La nature fait sens pour la nature... et au delà", na terceira parte "Réembrayer", Berque (2014b) se debruça sobre algumas das noções-base de Uexküll para compor com a construção de seu pensamento.

Por exemplo, em "Écoumène", ao propor que "falta à ontologia uma geografia, e à geografia uma ontologia"³⁹ Berque (2009, p. 9), ao desenvolver seu pensamento, distingue diferentes níveis ontológicos entre o planeta, a biosfera e a ecúmena. A partir da visão dos seres vivos enquanto sujeitos, com base em Uexküll, Berque (2014, p. 173, destaques no original) aprofunda e detalha esses níveis ontológicos com base na palavra sentido (*sens*).

Na perspectiva da mesologia [...], esta palavra é assumida plenamente no seu triplo e conjunto significado de **direção espaçotemporal**, **capacidade de sensação carnal** e **significação mental**. O primeiro aspecto diz respeito ao nível ontológico **do planeta**: é o sentido em que as coisas caminham fisicamente, tanto no espaço como no tempo. A segunda, a **da biosfera**: é a capacidade de sentir que os seres vivos possuem e os órgãos que lhes correspondem. Quanto ao terceiro, diz respeito **à ecúmena**: o nível ontológico onde as coisas, nomeadamente graças à linguagem, adquirem um significado que os nossos sistemas simbólicos e técnicos desenvolvem e transmitem. E assim como a ecúmena pressupõe a biosfera, que pressupõe o planeta (e não vice-versa), também o terceiro estrato de sentido pressupõe o segundo, que pressupõe o primeiro (e não vice-versa).⁴⁰

³⁹ Tradução livre de: "Il manque à l'ontologie une géographie, et à la géographie une ontologie".

⁴⁰ Tradução livre de: "Dans la perspective de la mésologie [...], ce mot est pleinement assumé dans sa triple et conjointe acception de **direction spatio-temporelle**, **capacité de sensation charnelle** et **signification mentale**. Le premier aspect relève du niveau ontologique de **la planète**: c'est le sens dans lequel vont physiquement les choses, à la fois dans l'espace et dans le temps. Le second, de celui de **la biosphère**: c'est la capacité de sentir qu'ont les êtres vivants, et les organes qui y correspondent. Quant au troisième, il relève de **l'écoumène**: le niveau ontologique où les choses, notamment grâce au langage, prennent une signification qu'élaborent et transmettent nos systèmes symboliques et techniques. Et de même que l'écoumène présuppose la biosphère, qui présuppose la planète (non l'inverse), de même la troisième strate du sens présuppose la seconde, qui présuppose la première (non l'inverse)".

O nível ontológico do planeta é a *Umgebung* de Uexküll, o ambiente bruto, as coisas por elas mesmas. Quando Berque coloca uma ordem nesses níveis ontológicos, pressupõe-se que o planeta é a base para os demais níveis. Não há biosfera, plantas e animais sem um suporte físico-químico terreno, telúrico. No entanto, houve um momento no tempo geológico do planeta em que não havia outros níveis ontológicos. Ou seja, a biosfera pressupõe o planeta e não vice-versa. Isso porque os seres vivos constituem seus mundos a partir da relação com a *Umgebung* por meio de seus órgãos perceptores. A semelhança com o círculo funcional de Uexküll (1982) não é coincidência.

Não há como considerar um nível ontológico da biosfera a partir de uma visão mecanicista sobre plantas e animais. Dessa forma, a concepção de Uexküll (1982) que coloca os animais enquanto sujeitos comunga com a proposta dos três níveis ontológicos, complementando seus argumentos. A seguir, Berque (2014b, p. 177, destaques no original) explana sobre as principais ideias que buscou no livro de Uexküll (1982).

[...] o vivente é dotado de subjetividade. Como tal, ele **interpreta** o ambiente dado (*Umgebung*) para criar seu meio (*Umwelt*), especificamente adaptado à sua espécie, e sob os termos do qual ele mesmo se adapta, criativamente, em um círculo virtuoso de seu próprio mundo. Assim, no mesmo ambiente (*Umgebung*), o meio (*Umwelt*) de uma espécie não é o mesmo que o de outra.⁴¹

Berque (2014b) dá ênfase ao que possibilita considerar a distinção entre *Umwelt* e *Umgebung*, colocar o animal enquanto sujeito, consciente de si mesmo, “dotado de subjetividade”. Mais uma vez, recusa a visão mecanicista, e revela uma das bases para a lógica de uma realidade trajetiva: o vivente “**interpreta**” o ambiente para criar seu meio, o que, em outro momento, desenvolve para $r = S/P$ por I, realidade é o sujeito *en tant que* predicado para um intérprete. “Falar de ‘realidade objetiva’, nesse caso, é apenas uma abstração”⁴² (Berque, 2014b, p. 178).

⁴¹ Tradução livre de: “[...] **le vivant est doué de subjectivité**. Comme tel, il **interprète** le donné environnemental (*Umgebung*) pour en faire **son** milieu (*Umwelt*), spécifiquement adapté à son espèce, et aux termes duquel il s’adapte lui-même, créativement, dans un cercle vertueux de son propre monde. Ainsi, dans le même environnement (*Umgebung*), le milieu (*Umwelt*) de telle espèce n’est pas celui de telle autre”.

⁴² Tradução livre de: “Parler de ‘réalité objective’ en l’affaire n’est qu’une abstraction”.

Há como que um acordo entre o meio e a espécie, uma “adequação mútua”⁴³ (Berque, 2014b, p. 178). Num determinado ambiente (*Umgebung*) as diferentes espécies que ali habitam irão estabelecer relações distintas, de acordo com seu círculo funcional específico. Assim, um ambiente (*Umgebung*) que é considerado desfavorável ao desenvolvimento da vida pode ser o meio (*Umwelt*) ideal para uma espécie, como demonstra Uexküll (1982) por meio do círculo funcional. Berque (2014b, p. 178, destaques no original) se apropria dessa concepção para compor com sua mesologia afirmando que

com o que o animal se relaciona, em outras palavras, o que é a realidade para ele, são as **coisas** próprias a seu meio [*Umwelt*], não os **objetos** universais do ambiente [*Umgebung*], como podem existir para a ciência ecológica. A mesologia diria o seguinte: ele entra em relação com S/P, não com S.⁴⁴

Ou seja, para Uexküll (1982), sujeito e objeto não são ontologicamente independentes, antes, estão imbricados um ao outro intersubjetivamente (Berque, 2016c). Para exemplificar essa relação, Berque (2014b) fala da cor vermelha. O dado universal, como descrevemos a cor vermelha nela mesma na *Umgebung*, é de uma radiação eletromagnética de 700 nanômetros, o limiar da luz visível. Nós, seres humanos, percebemos e interpretamos esse dado *en tant que* cor vermelha. Algumas espécies não são capazes de perceber esse comprimento de onda, pois a concepção de luz visível para seus órgãos de visão é outra. Para os bovinos, por exemplo, a cor vermelha simplesmente não existe, não é constituinte de sua *Umwelt*. Nas típicas touradas da Espanha, quando uma bandeira vermelha é agitada para atrair o touro, não é a cor que lhe chama atenção, mas os movimentos realizados pelo toureiro.

Há também espécies que enxergam outros comprimentos de onda que extrapolam o limite da luz visível dos seres humanos, que é de 400 a 700 nanômetros. Algumas serpentes e alguns peixes, por exemplo, são capazes de perceber o infravermelho, acima de 700 nanômetros. Por outro lado, algumas aves e alguns insetos, como a borboleta, enxergam a luz ultravioleta, de 100 a 400

⁴³ Tradução livre de: “adéquation mutuelle”.

⁴⁴ Tradução livre de: “Ce avec quoi il entre en relation, c’est-à-dire ce qui est pour lui la réalité, ce sont les **choses** propres à son milieu, pas les **objets** universels de l’environnement, tels qu’ils peuvent exister pour la science écologique. La mésologie poserait en l’occurrence : il entre en relation avec S/P, non avec S”.

nanômetros. Esses comprimentos de onda constituem as *Umwelten* dessas espécies, mas não fazem parte da *Umwelt* dos seres humanos. No entanto, ao acessarmos o terceiro nível ontológico, da ecúmena, sistemas simbólicos e técnicos passam a compor com os sistemas ecológicos. No caso do ultravioleta e do infravermelho, apesar de nosso órgão de visão não ser capaz de perceber esses comprimentos de onda, por meio da técnica, hoje, com o equipamento correto, somos capazes de enxergá-los.

Voltando à cor vermelha, ao percebermos o comprimento de onda de 700 nanômetros, interpretamos *en tant que* cor vermelha e doamos significados simbólicos a isso. Por exemplo, o vermelho significa “pare” se você estiver no trânsito, mas para a Guarda Vermelha da Revolução Cultural chinesa vermelho significava “avante” (Berque, 2014b). Com base nesses exemplos, Berque (2014b) busca reforçar a noção de Uexküll (1982) de que ao se relacionar com um objeto da *Umgebung*, os seres vivos não acessam as características abstratas, universais e neutras, não acessam nem mesmo o objeto. Antes, se relacionam com a coisa concreta como se constitui em sua *Umwelt*, sempre “carregadas de um sentido e de um valor específicos”⁴⁵ (Berque, 2014b, p. 178). Para Berque (2014b), isso expressa a noção de *Ton* (tom, tonalidade, teor) de Uexküll (1982), que ele traduz como “para-” (*pour-*). Pode-se colocar nos seguintes termos: a relação de um ser vivo com sua *Umwelt*, que ocorre por meio do círculo funcional, se dá de tal maneira que os sinais característicos da coisa em questão são carregados de sentidos e valores com um determinado tom (*Ton*), que pode ser para-comer (*Esston*), para-habitar (*Wohnton*) e assim por diante. Dessa forma, a noção de tom é

[...] a matiz segundo a qual, numa certa cosmofania, o objeto (S) se estabelece como coisa (S/P) para um ser vivo. Do ponto de vista da mesologia, essa “matiz” não é outra senão o enquanto-que segundo o qual, para e pelo ser vivo em questão, é estabelecida a realidade de seu meio [...]⁴⁶ (Berque, 2014b, p. 178-179).

Vejamos um exemplo de Uexküll (1982) para compreendermos sua noção de tom. Ele leva os leitores a um passeio por quatro *Umwelten*: de uma menina, de

⁴⁵ Tradução livre de: “chargées d’un sens et d’une valeur spécifiques.”

⁴⁶ Tradução livre de: “c’est la teinte selon laquelle, dans une certaine cosmophonie, l’objet (S) s’établit en chose (S/P) pour un être vivant. Du point de vue mésologique, cette ‘teinte’ n’est donc autre que l’en-tant-que selon lequel, pour et par le vivant concerné, s’établit la réalité de son milieu.”

uma formiga, de uma larva e de uma vaca. Na verdade, um passeio por uma parte de cada *Umwelt*, onde esses quatro seres interagem com o mesmo objeto, o pedúnculo de uma flor. Esse pedúnculo desempenha alguns papéis específicos na constituição da flor, como servir de sustentação, de ligação com o caule, de receptáculo para os óvulos, por exemplo. No entanto, quando esse pedúnculo passa a compor o círculo funcional dos quatro seres mencionados, está desempenhando um papel de objeto, constituindo, assim, parte da *Umwelt* de cada um deles.

E aqui reside a noção de tom de Uexküll (1982). Para a menina, que passeia por um campo buscando flores para enfeitar um presente para a mãe, a flor carrega um sinal característico específico para sua *Umwelt*, sua cor chamativa, por exemplo. Ou seja, a menina interpreta a flor enquanto-que adorno. Essa mesma flor, para uma formiga, terá outro tom. Não é como adorno que ela é interpretada, mas o pedúnculo emitirá um sinal tátil de caminho a partir de seu formato retangular na parte superior, permitindo que a formiga identifique por onde seguir até encontrar o alimento na flor. Já para a larva, o sinal característico é olfativo, pelo qual ela identifica o ponto exato para perfurar o pedúnculo e acessar a seiva, que será utilizada para construir seu abrigo. Por fim, para a vaca a flor aparece enquanto-que alimento, com um tom gustativo na *Umwelt* desse animal.

“Cada mundo-próprio [*Umwelt*] é, em si, uma unidade fechada, que em todas as suas partes é dominada pelo significado que o sujeito lhe atribui” (Uexküll, 1982, p. 145-146). O mesmo pedúnculo exerce um papel de ornamento, caminho, torneira e alimento e é isso que significa a noção de tom (*Ton*) de Uexküll (1982). Se em “Poétique de la Terre” Berque (2014b) chegou a traduzir isso como “para-”, em textos posteriores (Berque, 2017a; 2022a) ele assume apenas o “*en tant que*” como forma de incorporar a noção de tom. Berque (2017a, p. 9, destaques acrescentados) inclusive menciona um exemplo diferente de Uexküll (1982) para ilustrar essa concepção: “a mesma grama existirá enquanto que (*en tant que*) alimento (*Esston*) para a vaca, enquanto que (*en tant que*) obstáculo (*Hinderniston*) para o escaravelho, enquanto que (*en tant que*) bebida (*Trinkton*) para a larva de cigarra etc.”.

Se retornar à minha mesa de madeira, eu e minha esposa a percebemos *en tant que* apoio para refeições, o que definitivamente não é a mesma forma que Quino a percebe, uma vez que ele não realiza suas refeições à mesa. Para ele, é possível que a mesa assuma um *en tant que* de obstáculo para acessar a nossa

comida. Ainda sobre a mesa, a depender do momento, ela pode assumir um *en tant que* distinto, quando eventualmente a utilizo para escrever, por exemplo. Ou, caso vivesse em algum local com atividades sísmicas fortes e recorrentes, poderia assumir um *en tant que* de abrigo.

Outro exemplo digno de nota é um que utilizei em minha dissertação para refletir sobre as marcas-matrizes na paisagem. Naquele momento, ainda não tinha realizado a leitura de Uexküll. Para pensar sobre as marca-matrizes na paisagem, citei um texto de Fernando Reinach (2010) sobre “A complexa relação entre girafas, árvores e formigas” na savana africana, que transcrevo a seguir:

Essas espécies interagem de maneira simbiótica. As girafas são grandes herbívoros que se alimentam das folhas de acácias. Ao se alimentarem, promovem significativas podas nas árvores, pois como se pode imaginar, necessitam de muitas folhas em sua dieta. As acácias, por sua vez, ao receberem tal poda, produzem, em forma de secreção, uma seiva açucarada que alimenta uma espécie de formiga. A árvore se torna território dos recursos alimentares desta espécie de formiga, que passa a defender as acácias de insetos invasores e outras espécies de formigas, que não se alimentam da seiva açucarada e causam danos às árvores. Essa descoberta foi possível a partir da interpretação das marcas na paisagem. Áreas onde a presença de girafas foi controlada apresentavam acácias com aspectos mais sofridos e menor número de indivíduos, enquanto onde girafas circulavam livremente havia mais árvores e de melhor aspecto (MARANDOLA, 2017, p. 67-68).

Mediante a compreensão do círculo funcional, *Umwelt* e tom, essas relações entre as diferentes espécies assumem um sentido muito mais amplo do que havia dado em minha dissertação. É possível analisar essa situação a partir dos *Umwelten* distintos. Sim, as marcas na paisagem possibilitaram que um grupo de cientistas compreendessem essa relação entre espécies, mas a partir de nossa *Umwelt*, dos seres humanos. Se investigarmos a partir da *Umwelt* das girafas, provavelmente as formigas, que se beneficiam da poda nas acácias, nem existem. Pensando especificamente em relação ao tom, as acácias, apesar de assumirem um *en tant que* de alimento tanto para as girafas como para as formigas, não são percebidas da mesma forma, como acácias. São as folhas mais altas das acácias que são percebidas *en tant que* alimento para as girafas, enquanto para as formigas, é sua seiva.

A noção de tom, dessa forma, complementa a de *Umwelt*, pois tudo o que aparece para uma determinada espécie, ou seja, tudo que constitui sua *Umwelt*, é adaptado e transformado a partir de uma tonalidade específica, aparece *en tant que*

alguma coisa (S/P), e o restante do entorno, da *Umgebung*, que está fora da *Umwelt*, simplesmente não existe.

Com a apropriação de **tom** como *en tant que*, Berque (2014b) amplia sua concepção de trajeção. Se, por um lado, a noção de tom envolve um aspecto de ação, de movimento do animal para com as coisas de sua *Umwelt*, a trajeção supõe exatamente isso, um movimento da *Umgebung* para a *Umwelt*. Dessa forma, a trajeção vai para além dos seres humanos e passa a compreender a própria realidade *en tant que* trajetiva.

Esse parece ser o ponto em que há maior possibilidade de aproximação com a Geografia Humanista Cultural brasileira contemporânea. Com as diversas alternativas para compreender o mundo que vem sendo pensadas e desenvolvidas, compreender a realidade *en tant que* trajetiva pode contribuir para ampliar algumas discussões e, quiçá, compreender outros mundos. E aqui surge uma terceira inquietação com base nesse capítulo: Como a apropriação feita por Berque de algumas teorias e noções de Uexküll pode contribuir para o fazer geográfico no contexto brasileiro? Ou seja, de que maneira essa tese pretende contribuir ao adentrar na obra de Uexküll para compreender como Berque se apropriou dela? A terceira parte da tese se concentra em questões como essas, buscando refletir sobre as possíveis contribuições de Berque para a geografia brasileira, tanto a partir de Uexküll, Watsuji, mas, principalmente, a partir das noções que dão suporte à proposta de Berque.

7 É POSSÍVEL ULTRAPASSAR O DUALISMO?

Dentre as bases do pensamento de Berque está uma crítica e uma recusa ao dualismo, à cisão entre sujeito e objeto como base de um pensamento científico moderno. Em verdade, sua recusa é de considerar esse dualismo como verdade universal, hegemônica e o único pensamento científico válido. Considerar a subjetividade humana como dissociada do ambiente, da própria Terra, esta que, por sua vez, é compreendida como mero objeto, um ambiente concreto bruto, é apenas uma forma de compreender a realidade. A Fenomenologia está entre as diversas outras possibilidades de pensar e compreender o mundo e é uma das bases que sustenta o posicionamento de Berque. Apesar de seus fundamentos se concentrarem numa tradição husserliana (pelo caminho ontológico) ou peirciano (pelo caminho semiótico), ela se desdobra por diversos caminhos trilhados por pensadoras e pensadores que os seguiram.

A abordagem de Watsuji (2011) é um dos pontos de partida para Berque (2009; 2014b; 2017a) questionar e repensar a forma como se compreende a relação entre a humanidade e a Terra, partindo do princípio de que o pensamento ocidental, hoje hegemônico, não é e nunca foi a única forma de compreender a realidade e o mundo. Portanto, outras tradições de pensamento podem trazer à luz outras formas de compreensão do mundo e do ser, outras ontologias. No entanto, o francês não se limita a reproduzir a crítica de Watsuji (2011), mas traça um caminho próprio, investigando as origens do dualismo e sua influência nas crises de nosso tempo.

Para tanto, Berque (2009; 2014b; 2018a) vai de Aristóteles e Platão a Descartes e Newton para demonstrar que, ao separar a humanidade da Terra, sujeito e objeto, promoveu-se uma descomicação que se mostra como a raiz de uma crise ambiental, social, política e ética.

Na primeira parte do capítulo, exponho como Berque (2009) elabora sua crítica no livro “Écoumène: introduction à l’étude des milieux humains”, publicado originalmente em 2000, articulando com as noções de lógica do predicado de Nishida (2016) e do embate Terra x mundo de Heidegger (2004). Na sequência, apresento o avanço na compreensão de Berque (2014a; 2014b; 2018a) tanto sobre a própria cisão entre sujeito e objeto como de sua abordagem, agora propondo a mesologia como uma alternativa ao dualismo.



“Falta à ontologia uma geografia, e à geografia uma ontologia”⁴⁷, é como Berque (2009, p. 9) introduz seu livro “Écoumène: introduction à l’étude des milieux humains”. Uma frase que situa a preocupação do autor e aponta o caminho traçado em sua obra, em que questiona a forma como se apreende a realidade em nossa sociedade ocidental, baseada no que ele designa de Paradigma Ocidental Moderno Clássico; e, por outro lado, busca no pensamento oriental a base de uma proposta para ultrapassá-lo a partir de outra ontologia.

Portanto, trata-se de um esforço de compreensão epistemológica e ontológica, buscando articular as leituras dos filósofos orientais, como Watsuji (2011) e Nishida (2016), com sua crítica sobre o dualismo moderno e o pensamento ocidental. Para tanto, Berque (2009) retoma e atualiza sua compreensão sobre os conceitos que havia cunhado há mais de uma década, como mediância e trajeção, e o papel fundamental da paisagem como expressão da relação entre determinada sociedade e seu meio. É um livro denso e revelador que não será tratado como um todo neste capítulo.

O § 30 “L’en-tant-que de la réalité” (“O enquanto-que da realidade”, em tradução livre), condensa a crítica de Berque (2009) em relação ao dualismo moderno e como ele constituiu sua proposta para ultrapassá-lo. Com as leituras que tinha até o momento, final da década de 1990, Berque (2009) busca compreender a maneira como se apreende a realidade das coisas, traçando um caminho epistemológico e ontológico a partir do diálogo entre Nishida, Aristóteles, Platão e Heidegger.

Ao questionar o dualismo existente na ciência moderna, que promoveu uma cisão entre sujeito e objeto, Berque (2009) expõe como essa é uma abstração e não corresponde com a forma como a humanidade se relaciona com a Terra. Para ele, a apreensão da realidade se dá a partir de uma relação intrínseca entre sujeito e objeto, em que um não escapa ao outro. Ele se aventura pela lógica para expressar

⁴⁷ Tradução livre de: “Il manque à l’ontologie une géographie, et à la géographie une ontologie”.

essa relação por meio da fórmula $R = \text{lgS}/\text{lgP}$, que se lê: realidade é a lógica do sujeito enquanto-que lógica do predicado.

A base de nosso pensamento científico moderno repousa nos gregos. Portanto, Berque (2009) retoma as ideias de Aristóteles e Platão para compreender os fundamentos da cisão entre sujeito e objeto, principalmente a lógica do sujeito presente no pensamento de Aristóteles. Para compor a análise, Berque (2009) destaca a proposta de uma lógica do predicado do filósofo japonês Nishida Kitaro (1870-1945). Esta teria sido constituída como oposição à lógica do sujeito de Aristóteles. Mas no que consiste essas noções de lógica do sujeito e lógica do predicado?

Iniciando por Nishida (2016), um dos fundadores da Escola de Kyoto que, já em sua primeira obra de 1911, “O ensaio sobre o bem”, expõe suas preocupações e seu ponto de partida para compreender a realidade das coisas e a realidade humana. Para ele, é necessário “duvidar daquilo que se possa duvidar, abandonar todas as suposições postuladas pelo homem e tomar como ponto de partida o fundamento de um conhecimento direto do qual não poderemos duvidar mesmo que desejemos fazê-lo” (Nishida, 2016, p. 64). Com essa postura frente aos fenômenos, o filósofo passa a questionar a separação entre sujeito e objeto existente na ciência moderna, encarando esse fato como uma pressuposição oriunda das “necessidades de nossos pensamentos” e não da experiência direta da realidade.

Nishida (2016) busca compreender a realidade anterior à cisão entre sujeito e objeto, uma realidade independente e completa em si mesma. Isso se daria por meio da “experiência pura”. Mas como se daria essa experiência única, anterior à oposição entre sujeito e objeto? O filósofo explica por meio de um exemplo:

Assim como quando o nosso coração é arrebatado por uma bela melodia, nos esquecemos de nós mesmos e das coisas e experimentamos o céu e a terra ressoar como uma única voz, nesse instante a verdadeira realidade se faz presente. Dizer que se trata do movimento do ar, ou o pensamento de que existe um ‘eu’ que ouve, é algo que surge quando esquecemos a verdadeira visão da realidade e passamos a refletir e a pensar. Nesse momento já esquecemos a verdadeira realidade (Nishida, 2016, p. 76).

Na experiência direta da realidade, a melodia não é um objeto ouvido ou observado, tão pouco há um sujeito que ouve ou observa a melodia, há apenas o fenômeno independente e completo em si mesmo. Considerando uma visão em que se separa sujeito e objeto, podemos fazer uma descrição puramente mecânica do

fenômeno, com as cordas de um violão esticadas com as exatas tensões que lhe conferem diferentes tons; o tipo de madeira utilizado conferindo timbres particulares; a vibração das cordas movimentando o ar e atingindo os tímpanos e assim por diante. Por outro lado, podemos dizer que é um fenômeno subjetivo por se tratar de questões individuais de sentimento e estado de espírito do ouvinte. No entanto, Nishida (2016, p. 102) argumenta que, “se dissermos que é subjetiva por ter relação com fenômenos da consciência, a natureza puramente mecânica também seria subjetiva, pois fatores como o espaço, o tempo e o movimento também não podem ser pensados separados da consciência”. Reduzir a realidade aos fatos físicos e materiais, separados de nossa consciência e vontade, é reduzi-la a conceitos abstratos. Ou seja, ele contrapõe os que defendem a realidade como objetiva, numa crítica direta à física moderna. Para tanto, diz que os conceitos utilizados por essa ciência que se diz empírica são formados na consciência por meio da vontade, pensamento e intelecto humano. Portanto, ao descrever esses fenômenos objetivos ou concretos em nossos termos, há uma subjetivação inerente ao fenômeno, deixando de ser puramente objetivo como intentam.

Em obras posteriores, Nishida (apud Berque, 2009, p. 227) amadurece sua concepção de experiência pura e continua buscando "entender a unidade anterior à cisão do sujeito e do objeto". Para isso, retoma a lógica do terceiro excluído de Aristóteles⁴⁸ e coloca em diálogo com princípios do pensamento oriental, como do budismo e do taoísmo. O autor formula o que chama de “lógica do lugar”, onde lugar não se refere à localização ou ao conceito geográfico de lugar, mas a *basho* (em referência ao “*timeu*” de Platão), que Nishida entende como o lugar de qualquer relação. Essa “relação supõe o lugar de seu ter-lugar; e esse lugar precede ontologicamente os termos” (Berque, 2009, p. 227). Berque (2009) busca explicar a “lógica do lugar” de Nishida e como ela se diferencia dos termos do princípio do terceiro excluído, onde nenhum objeto pode ser ao mesmo tempo A e não-A e, portanto, afirma-se que A não é não-A. No entanto,

⁴⁸ O “Pequeno Dicionário Filosófico” (Terceiro, 2005, p. 382-383) assim define a lógica do terceiro excluído de Aristóteles: “O princípio do terceiro excluído declara que quando duas proposições se opõem de forma contraditória, não podem ser ambas falsas. [...] O princípio de contradição enuncia, na lógica tradicional, que dois juízos que se opõem de forma contraditória não podem ser ambos verdadeiros; o do terceiro excluído afirma a verdade de um e a falsidade do outro, sem indicar a qual corresponde ser verdadeiro ou falso”.

[...] para estabelecer que A não é não-A, é preciso supor o lugar de tal estabelecimento. Esse lugar, é o predicado implícito que nos diz a natureza de A, bem como de não-A. Por exemplo, em "A é isso", e "não-A é aquilo", os predicados "é isso", "é aquilo" são o lugar prévio que nos permite estabelecer que A não é não-A. Nishida mostra assim que a identidade do predicado precede ontologicamente a identidade do sujeito⁴⁹ (Berque, 2009, p. 227).

Para Berque (2009), a forma que Nishida compreende a "lógica do lugar" é metafórica, pois a maneira como apreendemos a coisa não é a coisa em si e, portanto, assimilar a coisa é uma metáfora. Por isso a identidade do predicado precede ontologicamente a do sujeito (a coisa), pois a essência não estaria no em-si da coisa, mas no predicado que nos diz a natureza do em-si da coisa. Ele utiliza um exemplo para demonstrar esse pensamento. Na afirmação "Sócrates é um homem" supõe-se o predicado do predicado "um homem é um mamífero" (Berque, 2009, p. 228). Realizando essa subsunção indefinidas vezes, seria possível atingir a essência das coisas, pois o sentido das coisas não repousa nelas mesmas, mas nos sentidos que apreendemos em sua predicatividade. A interpretação de Berque (2009) sobre o pensamento de Nishida demonstra que ele está restrito a uma lógica do predicado e, portanto, acaba por ainda se prender a um dualismo, não alcançando essa experiência anterior à cisão entre sujeito e objeto.

Por outro lado, pela lógica do terceiro excluído aristotélico, é pela oposição que os termos se definem, em um insistente "não é", como no caso, A não é não-A. Por essa lógica, só há sentido no em-si das coisas. Ao se atribuir sentido às coisas, perde-se o sentido em-si. Portanto, seria impossível atingir a verdade, pois ela repousa na coisa em-si, ou seja, uma lógica da identidade do sujeito.

Diante dessas duas abordagens que se apresentam como opostas, a lógica do sujeito com base em Aristóteles e a lógica do predicado com base em Nishida, Berque (2009) defende que, em verdade, elas não são excludentes, antes, são complementares. Para tanto, parte do ponto de vista da mediância, que é o momento estrutural da existência humana, assim como definido por Watsuji (2011), para constituir sua compreensão do enquanto-que da realidade (Berque, 2009). Mas como é possível fundamentar uma visão em que não há cisão entre sujeito e objeto?

⁴⁹ Tradução livre de: "[...] pour établir que A n'est pas non-A, il faut supposer le lieu de cet établissement. Ce lieu, c'est le prédicat implicite qui nous aura dit la nature de A, de même que celle de non-A. Par exemple, dans "A est ceci", et "non-A est cela", les prédicats "est ceci", "est cela" sont le lieu préalable qui nous permet d'établir que A n'est pas non-A. Nishida montre ainsi que l'identité du prédicat précède ontologiquement l'identité du sujet".

Berque (2009) recorre à Heidegger (2004) para articular sua proposta com base na mediância, relacionando-a ao embate entre o mundo e a terra presente em “A origem da obra de arte”.

[...] nesse texto, o mundo (*die Wel*) aparece como a expressão de uma lógica do predicado, e a terra (*die Erde*) como a de uma lógica do sujeito, ou da natureza das coisas. Emerge claramente da concepção heideggeriana que a realidade não pode ser reduzida nem a uma, nem a outra dessas duas lógicas, mas que elas se combinam e se excluem paradoxalmente uma a outra no exato momento de sua combinação⁵⁰ (Berque, 2009, p. 232).

Heidegger (2004, p. 37-38) se refere à terra como o que constantemente se fecha em si e, dessa forma, dá guarida. O mundo, ao contrário, é abertura. No entanto, não há mundo sem terra ou terra sem mundo. “O mundo funda-se na terra e a terra irrompe através do mundo” (Heidegger, 2004, p. 38). O mundo, mesmo ao buscar sobrepujar a terra em sua abertura, se funda no que lhe dá guarida, e a terra, ao encerrar-se em si mesma, não pode renunciar à abertura do mundo. Para ele, é no obrar da obra de arte que se realiza esse embate, ou litígio, ao instaurar um mundo e ao produzir a terra, um embate que se dá no constante abrir-se do mundo e fechar-se da terra.

Berque (2009) se apropria da visão de Heidegger (2004) sobre o ser-obra da obra de arte ao considerar o mundo como a lógica do predicado e a terra como a lógica do sujeito. Dessa forma, ele amplia a ideia do embate entre terra e mundo estabelecido por Heidegger (2004) e propõe um paradigma ecumenal, pois a ecúmena seria a obra humana mais universal. A ecúmena, aqui compreendida de uma forma mais vasta daquela definida pelos gregos: “a parte da Terra ocupada pela humanidade”. Na modernidade, com o avanço da atividade humana sobre todo o planeta, não há mais como diferenciar áreas sem interferência humana, perdendo o sentido do termo. Assim, resgatando a origem grega do vocábulo, a noção geográfica de ecúmena procede da “relação que funda a presença [da humanidade] sobre a Terra” (Berque, 2011a, p. 187). Berque (2009, p. 17) compreende a ecúmena como uma relação que é “ao mesmo tempo ecológica, técnica e simbólica

⁵⁰ Tradução livre de: “[...] dans ce texte, le monde (*die Wel*) apparaît bien comme l’expression d’une logique du prédicat, et la terre (*die Erde*) comme celle d’une logique du sujet, ou de la nature des choses. Il ressort clairement de la conception heideggerienne que la réalité ne peut être ramenée ni à l’une, ni à l’autre de ces deux logiques, mais qu’elles se combinent tout en s’excluant paradoxalement l’une l’autre dans le moment même de leur combinaison”.

da humanidade com a extensão terrestre”⁵¹. Como algo propriamente humano, a ecúmena instaura mundos ao mesmo tempo em que revela a natureza das coisas.

Para esclarecer essa relação entre mundo (lógica do predicado) e natureza das coisas (lógica do sujeito), Berque (2009) retoma as ideias de Aristóteles e Platão, em que o *topos* aristotélico corresponde à lógica do sujeito, e a *chôra* de Platão à lógica do predicado. Novamente, há uma unidade intrínseca entre as duas lógicas, a realidade das coisas está no tornar-se. A coisa em-si (lógica do sujeito) existe enquanto-que a compreendemos (lógica do predicado), e é na ecúmena que ocorre esse movimento, esse tornar-se.

Efetivamente, no ecúmeno, as coisas existem em virtude do enquanto-que nos termos em que as compreendemos; que, no entanto, não é simples mundanidade (lgP), porque supõe que as coisas **são** em si-mesmas o que elas são (lgS). Elas não **existem** no sem-sentido (*non-sens*) do puro em-si, o qual, por definição, nos seria pra sempre inacessível; pois as compreendemos muito claramente, mas pelo mero fato de apreendê-las, nós as “predicamos” (*prédiquons*) necessariamente nos termos de nosso mundo⁵² (Berque, 2009, p. 234-235, destaques no original).

Para Berque (2009, p. 17), a ecúmena é o que é propriamente humano, “é plenamente a morada (*oikos*) do ser do humano”⁵³, diferentemente de uma filosofia que coloca a morada do ser na linguagem. A linguagem é considerada pelo autor como predicado. O enquanto-que das coisas é anterior à linguagem e, portanto, ao apreender as coisas por meio da linguagem, as predicamos. A linguagem emerge dessa relação que é a ecúmena, ao mesmo tempo físico, ecológico e simbólico.

Berque (2009, p. 233-234) vai então sistematizar essas ideias da seguinte forma:

Do ponto de vista da mediância, a realidade combina indissociavelmente mundo e natureza das coisas (a terra), *chorésie* e *topicité*, lógica do predicado e lógica do sujeito; o que poderíamos, por mnemotécnica, simbolizar pelas seguintes fórmulas:
Realidade = terra/mundo

⁵¹ Tradução livre de: "à la fois écologique, technique et symbolique de l'humanité à l'étendue terrestre".

⁵² Tradução livre de: "Effectivement, dans l'écoumène, les choses existent en vertu de l'en-tant-que dans les termes duquel nous les saisissons ; lequel n'est cependant pas simple mondanité (lgP), car il suppose que les choses **sont** en elles-mêmes ce qu'elles sont (lgS). Elles n'**existent** pas dans le non-sens d'un pur en-soi, lequel, par définition même, nous serait à jamais insaisissable ; car nous les saisissons bel et bien, mais par le seul fait de les saisir, nous les « prédiquons » nécessairement dans les termes de notre monde".

⁵³ Tradução livre de: "est pleinement la demeure (*oikos*) de l'être de l'humain".

ou

Realidade = *topicité*/chorésie

ou ainda

$R = \text{lgS}/\text{lgP}$

onde a *topicité* das coisas (lógica do sujeito: lgS), é o que elas são elas-mesmas, na identidade fechada de sua própria *topos*. É por isso que não são predicados, então, em última análise, é a inacessibilidade de seu em-si. Sua *chorésie* (lógica do predicado: lgP), pelo contrário, é sobre o que são predicados, capturadas por nossos sentidos e por nosso intelecto nomeadas, qualificadas pela relação que temos com elas, construídas por nossas mãos, em suma, como obra humana, elas instauram nosso mundo.⁵⁴

Uma busca por uma religação da humanidade com a extensão terrestre. Sujeito e objeto (ou lógica do predicado e lógica do sujeito) são indissociáveis e, ao apreendê-los de forma separada, a ciência moderna gerou uma crise que reverbera em todos os aspectos da sociedade. Ao compreender a existência humana como relacional, tendo a ecúmena como morada do ser do humano de um ponto de vista da mediância, dilui-se a cisão entre sujeito e objeto e abrem-se possibilidades de ultrapassar o dualismo e instaurar outros mundos possíveis. Importante frisar que ao propor ultrapassar o dualismo, Berque não rejeita completamente esse pensamento, antes, afirma que, para ser possível superar as crises atuais, deve-se assumir que há outra forma de pensar e compreender o mundo.

No entanto, em 2000, quando Berque (2009) publicou o livro do qual a discussão anterior foi suscitada, ainda estava em processo de amadurecimento de sua proposta. Já são mais de 20 anos de sua publicação e o autor seguiu avançando com suas leituras e trilhando outros caminhos. Desde então, publicou vários livros e artigos em que desdobra essas reflexões e apara algumas arestas.

⁵⁴ Tradução livre de: "Du point de vue de la médiance, la réalité combine en effet indissociablement monde et nature des choses (la terre), *chorésie* et *topicité*, logique du prédicat et logique du sujet; ce que l'on pourrait, par mnémotechnie, symboliser par les formules suivantes :

Réalité = terre/monde

ou

Réalité = *topicité*/chorésie

ou encore

$R = \text{lgS}/\text{lgP}$

où la *topicité* des choses (logique du sujet: lgS), c'est ce en quoi elles sont elles-mêmes, dans l'identité close de leur propre *topos*. C'est ce en quoi elles ne sont pas prédiquées, donc, à la limite, c'est l'insaisissabilité de leur en-soi. Leur *chorésie* (logique du prédicat : lgP), c'es au contraire ce en quoi elles sont prédiquées, saisies par nos sens et par notre intellect, nommées, qualifiées par la relation que nous avons avec elles, construites par nos mains, bref ce en quoi, comme ouvre humaine, elles déploient notre monde".

7.1 OS PRINCÍPIOS DA MESOLOGIA DE BERQUE

Berque segue na busca de uma concepção da realidade a partir de outra ontologia, encontrando outros autores para dialogar e compreender a realidade das coisas. Em obras posteriores (Berque, 2014a; 2014b; 2019a; 2021), a leitura mais sistemática da obra de Uexküll (1982), Yamaushi (2020) e de outros pensadores, trouxe à luz o papel do intérprete na relação que se estabelece para a constituição de um determinado meio (*Umwelt*). A partir disso, Berque redesenha sua fórmula como $r = S/P$ (a realidade r é S (sujeito) *en tant que* P (predicado)), destacando o intérprete (I), uma vez que sempre S existe *en tant que* P para algum intérprete, seja humano ou não humano, formando assim uma ternaridade S-I-P.

É nesse contexto que Berque (2014a; 2014b; 2019a; 2019d; 2021) propõe a mesologia como uma solução onto-lógica. Uma ontologia relacional com base em Watsuji e Uexküll que supere a cisão entre sujeito e objeto; bem como uma lógica que supere o terceiro excluído, a partir do tetralemme de Yamaushi. Neste momento me limito a apresentar alguns aspectos dessa proposta onto-lógica e meso-lógica tratada por Berque em seus textos mais recentes.

Em 2010, antes de a mesologia assumir um papel central como proposta de outra perspectiva para compreender a realidade e o mundo, Berque (2016e) aprofunda sua compreensão da distinção entre o *topos* aristotélico e a *chôra* platônica em seu livro “Histoire de l’habitat idéal: de l’Orient vers l’Occident”. Me parece ser nesse livro o primeiro momento em que Berque (2016e, p. 303) passa a analisar a ciência moderna tendo como base o “*topos* ontológico moderno”⁵⁵ – TOM. A lógica do TOM funda a ciência moderna, que domina a modernidade. Tanto o dualismo como o individualismo são expressões do TOM. Ou seja, a lógica do sujeito aristotélica se assenta na noção de *topos*, que reduz as coisas a objetos abstraídos de seu meio. Também abstrai o meio do indivíduo e, portanto, funda a cisão entre sujeito e objeto. Por outro lado, a *chôra* de Platão é como um meio indefinido em relação com as coisas, é “paradoxalmente, tanto sua marca como sua matriz”⁵⁶ (Berque, 2016e, p. 303).

⁵⁵ Tradução livre de: “*topos* ontologique moderne”.

⁵⁶ Tradução livre de: “paradoxalement, à la fois leur empreinte et leur matrice”.

Mas é somente a partir de “Poétique de la Terre: histoire naturelle et histoire humaine, essai de mesologie” que Berque (2014b) parece sedimentar e sistematizar sua proposta de superação dessa lógica do TOM com base em uma perspectiva mesológica. O livro apresenta uma investigação profunda sobre os principais aspectos da abordagem de Berque. O autor retoma tanto sua crítica sobre o dualismo, indo fundo na origem e nas implicações da lógica do TOM na sociedade moderna, mas também revisita os conceitos forjados na década de 1980, como mediância, trajeção, ecúmena e a própria mesologia. Ainda em 2014, Berque (2014a) publica o pequeno livro “La mésologie: pourquoi et pour quoi faire?”, em que sintetiza as principais noções da proposta revisitando os caminhos percorridos até alcançá-la.

Especificamente investigando a constituição do TOM e como superá-lo, Berque (2014b) evoca a noção de trajeção para desvelar outra ontologia. A lógica do TOM é individualista e coloca a existência humana fora do mundo, separada do meio. Berque (2014b) defende que a existência humana está na relação de complementaridade entre esses termos, ela é individual e ao mesmo tempo social, é simbólica e ao mesmo tempo concreta, termos que se combinam historicamente num movimento trajetivo, um vaivém constante que funda a própria existência, e aqui é evidente a influência da ontologia relacional de Watsuji (2011).

Dessa forma, o processo de predicação de *S en tant que P* é o cerne da instituição da realidade pela trajeção. Nem somente S, nem somente P, mas *S en tant que P*, ou seja, S/P por I. Aqui temos S como o ambiente (*Umgebung*), que é o dado concreto, o sistema objetivo universal; e P é o sentido (a predicação) que se dá ao ambiente; no entanto, o ser vivo (o intérprete I) não se relaciona diretamente com o ambiente (S), mas com seu meio (*Umwelt*) que é S/P. Como traduzir essa fórmula para a compreensão da realidade dos meios humanos? Não é uma tarefa simples e, por isso, recorro às palavras de Berque (2014a; p. 60):

A trajeção, de fato, é análoga à predicação; mas enquanto a predicação é apenas uma operação lógica, limitada à linguagem verbal, a trajeção é um processo global, no qual há a apreensão de S pelos sentidos, pela ação, pelo pensamento e – somente em último lugar – pela fala. É claro que esses vários modos de apreensão ressoam uns nos outros; mas, na raiz disso tudo, há uma apreensão pelos sentidos e pela ação, que diz respeito a todo o mundo vivente, e não apenas aos meios humanos⁵⁷ (Berque, 2014a, p. 60).

A trajeção é, portanto, ao mesmo tempo um processo espaçotemporal, que se revela tanto na escala da evolução histórica, como de um meio em particular ou da ecúmena em geral. E há também uma dimensão simbólica imediata. É na e da relação desses termos que ocorre simultaneamente na existência, que nasce uma realidade S/P (Berque, 2014b). Surge dessa relação a noção de cadeia trajetiva (*chaîne trajective*), uma vez que a realidade se dá sempre em relação. Berque (2014b) afirma que é a partir da cadeia trajetiva que se compreende o princípio da poética da Terra. Esse princípio se funda na noção de que, no processo trajetivo, a predicação de um intérprete (I) nunca é diretamente sobre um objeto (S), mas sobre as coisas (S/P), que já são uma realidade impregnada da vida do intérprete. Ou seja, como um processo constante, a trajeção se traduz numa fórmula que expressa essa continuidade e por ser histórico, o intérprete (I) já é sempre prenhe de significado. Berque (2014b) traduz essa relação na fórmula $((S/P)/P')/P''/P'''$ e assim por diante.

A poética da Terra recusa o dualismo, uma vez que se funda numa ontologia relacional a partir de um duplo princípio: “**a pregnância indefinidamente evolutiva de I na cadeia trajetiva $((S/P)/P')/P''/P'''$...**, e exatamente por isso **a construção indefinidamente evolutiva da subjetividade de I**, no e pelo meio (S/P) que se dá a partir do ambiente (S), por ele apreendido *en tant que P*”⁵⁸ (Berque, 2014b, p. 181, destaques no original). Dessa maneira, estabelece-se uma ternaridade S-I-P.

Berque (2021) se apropria também de uma outra lógica, uma outra forma de pensar que, ao invés de rejeitar o terceiro termo, como o faz o princípio aristotélico

⁵⁷ Tradução livre de: “La trajection, en effet, est analogue à une prédication ; mais alors que la prédication n’est qu’une opération logique, limitée au langage verbal, la trajection est un processus global, où il y a saisie de S par les sens, par l’action, par la pensée et – en dernier lieu seulement – par la parole. Bien entendu, ces divers modes de saisie résonnent les uns dans les autres ; mais, à la base, il y a bien, d’abord, saisie par les sens et par l’action, ce qui concerne tout le monde vivant, et pas seulement les milieux humains”.

⁵⁸ Tradução livre de: “**la prégnance indéfiniment évolutive de I dans la chaîne trajective $((S/P)/P')/P''/P'''$...**, et par ce fait même **la construction indéfiniment évolutive de la subjectivité de I**, dans et par le milieu (S/P) qu’elle se donne à partir de l’environnement (S), saisi par elle en tant que P, de la vie la plus primitive jusqu’à la conscience la plus humaine”.

do terceiro excluso, o inclui. Muitas sociedades tradicionais, povos originários de diversas partes do planeta estruturam sua forma de pensar incluindo esse terceiro termo, no entanto, é no budismo que Berque (2021) busca sua forma particular de pensar. Com base em Yamaushi (2020), propõe o que chama de *tetralemme*: 1. A; 2. não-A; 3. nem A nem não-A (binegação); 4. ao mesmo tempo A e não-A (biafirmação).

Diferente do princípio do terceiro excluso que se resume à negação de que A não é não-A, como abordado no tópico anterior, ao incluir a binegação e, principalmente, a biafirmação, abrem-se todas as possibilidades de existência e de compreensão da realidade, o que é justamente o que se passa nos meios (*milieux*) do ponto de vista da mesologia. Berque (2021) utiliza um exemplo para expressar como se dá o *tetralemme* na realidade concreta: uma mesma gramínea existe ao mesmo tempo como alimento (A), como obstáculo (não-A), como abrigo (nem A nem não-A) e assim por diante. Ou seja, a gramínea ser um alimento para uma vaca (I), por exemplo, corresponde, em termos lógicos, a uma predicação: em que a gramínea (S) é sujeito ou do que se trata, e o predicado (P) é o que se diz sobre a gramínea (S) como um alimento. Mas se estamos refletindo nos termos de um meio não humano, no caso, de uma vaca (ou dos bovinos), "essa operação ultrapassa o campo verbal da lógica. Ao mesmo tempo lógica e ontológica, ela é **onto/lógica**. É mais que uma predicação; é uma **trajeção** [...]"⁵⁹ (Berque, 2021, p. 24, destaques no original).

Importante destacar que apesar de romper com o dualismo, essa ternaridade não rejeita a geometria, a biologia, a mecânica ou a ciência moderna como um todo, antes, aponta que essas negligenciam a ternaridade que supõe toda existência concreta, numa relação necessária S-I-P. Apesar de não rejeitar por completo a ciência moderna, Berque (2014a, p. 76-77, destaques no original) aponta as implicações de uma absolutização tanto do ambiente (S) pela ciência como do predicado (P), como o fez Nishida (2016) com base no budismo e no taoismo e, por isso, aponta a mesologia como alternativa:

⁵⁹ Tradução livre de: "cette opération dépasse le champ verbal de la logique. À la fois logique et ontologique, elle est **onto/logique**. C'est plus qu'une prédication ; c'est une **trajection** [...]"

Absolutizar S ou P, esses dois ideais antagônicos, supõe [...] um mesmo salto místico, a diferença é que a ciência, profana, revisa seus paradigmas (seus predicados). Quanto à mesologia, agnosticamente, contenta-se em reconhecer que na realidade dos meios que são os nossos, nós seremos sempre a jusante da origem das cadeias trajetivas as quais nosso próprio ser segue junto a elas. É humanamente impossível absolutizar tanto S como P, porque, concretamente, não pode existir P que não seja referente a S, enquanto o próprio fato de se chegar a S, seja pela ciência ou pela religião, o faz existir como S/P. Se, para concluir, eu precisasse expressar uma crença, é que no início da existência, em suma, já há **sempre S en tant que P por I**. Essa é a **meso-lógica** da mesologia⁶⁰.

Essa recusa a uma absolutização, seja do ambiente, seja do predicado, surge das inquietações que Berque (1978) teve desde sua tese, quando pesquisou sobre a colonização de Hokkaido. Partindo de uma perspectiva cultural na geografia, ao buscar compreender como os rizicultores daquela ilha adaptaram suas práticas de cultivo para uma área mais fria e como se deu a colonização japonesa daquela área, da qual surgiram as inquietações que o levaram a buscar outros caminhos. Investigando a relação dos rizicultores de Hokkaido com as encostas íngremes, o frio intenso do inverno, a massa de gelo que cobria as encostas, Berque (2014a, p. 29) conclui que “as sociedades organizam seu meio como elas o percebem, e elas o percebem como elas o organizam”⁶¹. Aí estava o germe da mesologia berquiana, que o conduziu para a mediância e a trajeção como formas de compreender a relação contingente entre uma determinada sociedade e o ambiente (*Umgebung*) e que dá origem aos meios humanos.

A concepção de mesologia de Berque (2019d) se coloca como um paradigma transmoderno que ultrapassa o paradigma moderno em seus próprios fundamentos, tanto ontológicos (o dualismo e seu correlato substancialismo), como lógicos (o princípio de identidade e seu correlato terceiro excluído). A mesologia surge, então, como um paradigma ecumenal, que se funda na própria habitabilidade da Terra, compreendida a partir da trajeção do ambiente *en tant que* meios

⁶⁰ Tradução livre de: "Absolutiser S ou P, ces deux idéaux antagoniques, suppose [...] un même bond mystique, la différence étant que la science, profane, révisé ses paradgmes (ses prédicats). La mésologie quant à elle, agnostiquement, se contentera de reconnaître que dans la réalité des milieux qui sont les nôtres, nous serons toujours en aval de l'origine des chaînes trajectives dont notre être même procède avec eux. Il est impossible humainement d'absolutiser ni S ni P, car, concrètement, il ne peut exister de P qui ne soit au sujet de S, tandis que le fait même d'atteindre S, que ce soit par la science ou par la religion, le fait exister comme S/P. Si, pour conclure, il me fallait exprimer à mon tour un credo, c'est qu'au commencement de l'existence, en somme, il y a **toujours déjà S en tant que P pour I**. Telle est la **méso-logique** de la mésologie".

⁶¹ Tradução livre de: "les sociétés aménagent leur milieu comme elles le perçoivent, et elles le perçoivent comme elles l'aménagent".

humanos, que constitui a mediância *en tant que* momento estrutural da existência humana.



É nesse contexto que a noção de paisagem ganha importância no pensamento de Berque, uma vez que ela expressa a mediância de determinada sociedade. Ou seja, a paisagem é a expressão da relação de determinada sociedade com seu meio, uma expressão eco-tecno-simbólica dessa relação. Afinal, ao diluir a cisão entre sujeito e objeto, a realidade é compreendida tanto em seus aspectos físicos e materiais, como simbólicos e técnicos. Ao investigar e compreender a paisagem a partir de um paradigma ecumenal, da mesologia, revela-se a própria relação da humanidade com a Terra. Por isso, a seguir me debruço sobre a forma como Berque compreende a paisagem.

The background features several large, light grey spiral patterns of varying sizes and orientations. A semi-transparent white triangle is positioned on the left side, partially overlapping the spirals. The overall aesthetic is clean and modern.

PARTE III

**OUTRA ONTOLOGIA PARA
GEOGRAFIA**

8 NOÇÃO DE PAISAGEM EM BERQUE

[...] *le paysage est l'habit dont un peuple a revêtu la terre
qu'il habite.*⁶²

Bernard Charbonneau, 2022.

Como já enunciado, boa parte dos estudos de Berque é dedicada à investigação dos modos de vida dos japoneses e suas implicações para a compreensão da forma como a humanidade se relaciona com a Terra. O geógrafo francês desenvolveu sua tese e lecionou no Japão por cerca de 10 anos, publicou livros e artigos sobre o tema (tanto em francês, como em japonês) e, mesmo depois de retornar à França, seguiu suas pesquisas com base no pensamento oriental.

Apesar de ser um debate frequente nos livros e artigos que publicou, principalmente a partir da década de 1980, a paisagem não era a questão principal que motivava as reflexões de Berque àquela época e, em verdade, não passou a ser posteriormente. Apesar de se debruçar sobre esse conceito, a paisagem surge de outras questões e o auxilia na compreensão de como se dá a relação entre a humanidade e a Terra, mas ela não é o fim, o objetivo de sua pesquisa. Nas diversas bifurcações que Berque cruzou no emaranhado de caminhos percorridos, a paisagem sempre esteve por ali, enquanto uma possibilidade.

Mais que isso, uma possibilidade de leitura de mundos. Ainda que a paisagem não seja um interesse nela mesma, Berque desenvolve diversos aspectos de sua proposta mesológica a partir dela. Além disso, esse conceito é caro aos geógrafos e geógrafas e tem um assento cativo em agendas e debates das últimas décadas nesse campo do conhecimento, ainda que vinculados a variadas abordagens, por vezes, quase antagônicas. Inclusive, muitos desses trabalhos citam o texto de Berque (1998) sobre paisagem-marca e paisagem-matriz, como já mencionado. Diante disso, mesmo que essa noção já tenha sido apresentada no contexto da geografia brasileira, é importante que seja dedicado ao menos uma

⁶² “A paisagem é a vestimenta com que um povo vestiu a terra que habita” (nesta tradução livre se perde o jogo de palavras com *l'habit* (vestimenta) e *qu'il habite* (que habita)).

parte da tese para uma reflexão sobre a paisagem e como ela se articula com a proposta ontológica e mesológica presente nos textos mais atuais de Berque. O ponto de partida para essa reflexão é o livro “La pensée paysagère” (Berque, 2016b), mas já com a leitura da tradução de Vladimir Bartalini e Camila Gomes Sant’Anna, “O pensamento-paisagem” (Berque, 2023).



Para Berque (2014b; 2016b; 2017a), não há apenas uma forma possível de se relacionar com o meio (*milieu*), nem apenas uma forma pela qual essa relação é expressa. A paisagem é uma das possíveis formas de expressão da mediância enquanto momento estrutural da existência humana, ou seja, ela expressa a relação entre determinada sociedade e seu meio. Nas palavras do autor: “A paisagem não está num olhar sobre os objetos, ela está **na realidade das coisas**, isto é, na relação que temos com o nosso ambiente” (Berque, 2023, p. 62, destaques no original). Em outro momento, ele destaca: “Esta integração compreende os aspectos físicos [...] e os aspectos fenomenais [...], uns e outros em perpétua correspondência e se entre-determinando de maneira ao mesmo tempo simbólica e ecológica”⁶³ (Berque, 2000, p. 42-43). É exatamente a forma como Berque (2014b) compreende a própria realidade, ou seja, a paisagem expressa a relação existencial que a humanidade estabelece com a Terra. E é por este motivo que ele se debruça sobre o conceito, por se tratar de um aspecto fundamental para a compreensão da realidade.

Além desse aspecto, uma questão inquietante para Berque (2019d; 2023), e que aparece em diversos de seus textos sobre paisagem, é a clara contradição relacionada a esse termo. Ele destaca a evidência recebida pelo termo paisagem na sociedade atual, afinal, nunca se pensou ou se escreveu tanto sobre a paisagem. Há uma exaltação de “paisagens naturais” como refúgio e tranquilidade, uma busca pelo belo e pela contemplação de paisagens bucólicas, um clamor pela conservação da “natureza”. Ao mesmo tempo, essa mesma sociedade encampa uma cruzada

⁶³ Tradução livre de: “Cette intégration comprend des aspects physiques [...] et des aspects phénoménaux [...], les uns et les autres en perpétuelle correspondance et s’entre-déterminant de manière à la fois symbolique et écologique”.

destrutiva contra o próprio objeto de sua contemplação, a “natureza”. Isso leva o autor a formular as seguintes questões:

- “[...] como explicar que nossos ancestrais, que não se importavam com a paisagem, dispunham de um notável pensamento-paisagem, e que nós, que regurgitamos pensamentos sobre a paisagem, sejamos tão manifestamente desprovidos dela?” (Berque, 2023, p. 17).

Ou ainda:

- “[...] exaltar a ‘natureza’ (como representação) acarreta a destruição de seu próprio objeto: natureza (*en tant que* biosfera), pelo consumo excessivo dos [...] recursos. ‘Natureza’ mata natureza. Como poderíamos superar essa aporia?”⁶⁴ (Berque, 2019d, p. 97).

A sociedade do consumo tem ampliado a demanda por recursos extraídos da Terra, os chamados recursos naturais. Ao explorar progressivamente a extensão terrestre, assistimos a uma destruição que se torna mais evidente a cada dia. Berque (2019d; 2023) indica que essa exaltação da “natureza” a considera *en tant que* representação. O que é chamado de “natureza” é uma idealização, uma abstração construída pela sociedade ocidental. Um processo em que a coisa em si, a extensão terrestre, o ambiente bruto, a *Umgebung*, é percebida como um objeto, algo separado da humanidade e que deve ser preservado em sua forma “natural”. No entanto, essa é uma abstração oriunda do dualismo entre sujeito e objeto e, portanto, uma representação de um ideal de “natureza”. Com base nessa lógica de pensamento, ao manter pequenos nichos preservados, pretensamente sem a interferência humana, a “natureza” será preservada para gerações futuras e será possível fruir de sua beleza nos fins de semana e nas férias, quando longas distâncias são percorridas com automóveis ou aviões na busca de uma experiência com uma **paisagem natural**. É essa contradição que o autor destaca, há um discurso de preservação ou conservação de uma representação de algo denominado “natureza” ou “paisagem natural” ao mesmo tempo em que o próprio

⁶⁴ Tradução livre de: “[...] exalting ‘nature’ (as a representation) entails the destruction of its very object: nature (as the biosphere), by overconsuming [...] resources. ‘Nature’ kills nature. How could we surmount this aporia?”.

modo de vida da sociedade moderna destrói sistematicamente seu meio, ou mesmo a possibilidade de uma relação intrínseca entre a humanidade e seu meio, essa que, por sua vez, constituiu as paisagens objetos de desejo e consumo da sociedade moderna.

Essa explícita contradição não é outra se não “[...] o da insustentabilidade de nossa maneira de ser, de pensar e de agir na Terra” (Berque, 2023, p. 20), uma relação revelada fielmente pela e na paisagem. A forma como a paisagem é compreendida na modernidade, influenciada pelo dualismo, fez-se perder o sentido profundo da paisagem. Berque (2023) fundamenta sua afirmação buscando as origens do termo na China, cerca de mil anos antes do surgimento do termo no Renascimento europeu.

Mais uma vez, Berque (2023) parte de uma concepção, de uma forma de pensar e se relacionar com o mundo que vem do Leste. O autor estrutura seu pensamento sobre paisagem com base no sentido originário que se deu na China, para então estabelecer relações com os sentidos constituídos na Europa. Mediante essas relações, propõe sua forma particular de compreender a paisagem no contexto de sua proposta mesológica.

Sendo assim, quais são os principais traços essenciais ou o sentido profundo da paisagem que Berque encontra nas origens do termo na China?

8.1 O NASCIMENTO DA PAISAGEM NA CHINA

Para investigar o sentido profundo de paisagem, Berque (2023) investiga minuciosamente a história e a etimologia dos sinogramas que originaram o termo paisagem na China. Inicialmente, o termo chinês que designava paisagem no século IV era *shanshui*, junção de dois sinogramas que significam: águas e montanhas. No contexto da tradição e do pensamento chinês, esses elementos não eram considerados apenas objetos concretos, forma material ou aspectos externos do ambiente. As montanhas detinham personalidades, rios remetiam ao sentido de movimento, da passagem do tempo. Zong Bing (375-443), considerado por Berque (2023) como o primeiro a escrever um tratado sobre paisagem, diz que toda matéria tende ao espírito. Há uma ambivalência na forma como Zong Bing compreendia a paisagem, ela possuiria ao mesmo tempo uma existência física, em que se supõe

não ser necessária a presença humana, e uma presença do espírito humano, em que se supõe necessariamente uma história e uma cultura, numa via de mão dupla.

Com base nessa forma de compreender a paisagem, Zong Bing considerava que caminhar nas montanhas suscitavam o pensamento, a filosofia, a poesia. Mas longe de um determinismo, em que o ambiente concreto delibera as formas possíveis de pensamento, para o poeta chinês era a relação, o entre, com as montanhas que possibilitavam e enlevavam o pensamento. Tanto que, mesmo quando ele não pôde mais caminhar pelas montanhas em razão de dificuldades de mobilidade, continuou buscando-as por meio da poesia e da pintura de paisagens (Schachter, 2011).

Para Berque (2023), o tratado escrito por Zong Bing expressa o que ele denomina de **pensamento da paisagem**, fundamental para o surgimento da expressão da existência humana. Logo na primeira página do livro “O pensamento-paisagem”, Berque (2023, p. 11) destaca a profunda relação entre paisagem e pensamento, chamando a atenção para “a paisagem convoca a pensar de uma certa maneira, e de que algumas ideias nos vêm justamente da paisagem”. Destaca também que, apesar disso, esses termos podem nos parecer muito distintos, afinal, a paisagem pode ser vista como algo no nosso entorno, fora de nós, enquanto o pensamento estaria em nosso interior. No entanto, no pensamento oriental, e aqui especificamente o de Zong Bing e no contexto da China de sua época, não havia separação entre material e ideal, paisagem e pensamento.

Berque (2011a; 2023) recorre à conjuntura histórica da China entre os séculos III a V para compreender o contexto do nascimento da paisagem. Nesse período, havia uma elite letrada na China, pessoas influentes no governo, instruídas nas artes chinesas, donas de terras, com servos que realizavam todo o trabalho doméstico e do campo, que são denominados por Berque (2011a; 2023) de classe do lazer. Diante da situação política no período das Seis Dinastias, “a classe de lazer é incarnada pelos mandarins, letrados ao serviço do Estado” (Berque, 2011a, p. 204). Essas pessoas, que viviam na cidade, no entorno do governo, retornavam a suas terras no interior para manifestar seu desacordo ou para se esconder, uma vez que, “após a queda dos Han (220 d.C.), o império foi dividido pelas guerras civis. As dinastias sucedem-se, colocando aos mandarins terríveis problemas de legitimidade” (Berque, 2011a, p. 204). Afastada da cidade e de volta ao campo, com tempo e instrução nas artes, essa classe do lazer lança um olhar contemplativo para as

montanhas, os campos cultivados, os jardins, e passa a refletir sobre o ordenamento estético. A noção de paisagem nasce somente aí, nessa reflexão explícita, esse olhar contemplativo, o que Berque (2011a; 2023) chama de pensamento da paisagem.

Destarte, não foi a classe do lazer que constituiu a paisagem que contemplavam. Os campos cultivados, os terraços de arroz, os jardins, as estradas ornamentadas, as residências, os templos... As pessoas que construíram todas essas coisas foram os trabalhadores do campo ou os servos dessa classe do lazer. O trabalho dessas pessoas foi invisibilizado, ou na linguagem de Berque (2005; 2023), forcluído. O meio contemplado pelos letrados era tido como algo constituído naturalmente, quase uma dádiva divina. A Terra era generosa e lhes provia os frutos, sendo necessário apenas recolhê-los. Mito este presente também na sociedade ocidental, com base na Era de Ouro de Hesíodo, como destaca Jean-Pierre Vernant (1990) em seu livro “Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica”.

A noção de forclusão do trabalho, uma negação a este trabalho, especificamente o trabalho com a terra (pois era uma elite letrada, ou seja, tinha o trabalho com a cultura, as letras e a arte), foi fundamental para que a classe do lazer pudesse lançar um olhar de contemplação sobre seu meio, um olhar distanciado. Com isso houve a separação da humanidade de seu meio e, contraditoriamente, isso possibilitou o surgimento do pensamento da paisagem. A classe do lazer se colocou de fora da “natureza”, e os campos de cultivo passaram a ser a própria “natureza”, o oposto à cidade, separada da humanidade. A humanidade não trabalha o campo, é a própria terra que doa seus frutos à humanidade.

No entanto, os campos cultivados, jardins e assim por diante, foram resultado de um longo processo de relação entre aquela sociedade e seu meio, mais especificamente entre os trabalhadores do campo que cultivavam a terra e as encostas que se tornavam terraços de arroz ao longo de gerações, além de outros cereais que foram domesticados nessa região. Para Berque (2023), as pessoas que cultivaram esses campos e trabalharam a terra tinham um pensamento-paisagem, pois a paisagem emergia exatamente da relação dessas pessoas com o meio. Elas não tinham uma reflexão explícita sobre a paisagem, mas sua cosmofania, seu modo vida, suas formas de pensamento, sua relação com o meio, sua mediância eram expressas pela e na paisagem. Esse é o sentido profundo da paisagem.

Para explicitar a diferença entre o pensamento da paisagem e o pensamento-paisagem, Berque (2023) se refere a outro poeta chinês e, inclusive, utiliza seu nome para denominar o que chama de “princípio de Xie Lingyun”. Ele era um dos letrados chineses e foi chamado de o poeta solitário da paisagem. Uma imagem que eclode imediatamente de um poeta solitário é o quadro “Caminhante sobre o Mar de Névoa”, de Caspar David Friedrich (1818), um homem solitário no alto de uma montanha observando o mar de nuvens a seus pés. Porém, Xie Lingyun, o poeta solitário, costumava estar acompanhado de dezenas, por vezes centenas de pessoas que o escoltavam em suas excursões para contemplar as paisagens. É esta contradição o cerne do “princípio de Xie Lingyun” (Berque, 2023, p. 80). Mesmo cercado por muitas pessoas, o poeta se considerava solitário, pois somente ele era capaz de apreciar a paisagem e ser tocado por ela. As massas não eram capazes de apreciar, ou mesmo enxergar as paisagens. O que Berque (2011a, p. 204) denomina como princípio de Xie Lingyun é esta “lógica social, segundo a qual a classe de lazer percebe enquanto paisagem, ou seja, em termos de fruição estética, o ambiente que as massas camponesas percebem como meio de vida e subsistência, ou seja, em termos de *uti*”.

Esse princípio forclui o trabalho das pessoas que constituíram aquelas paisagens, os trabalhadores que lavraram a terra, cultivaram os jardins e assim por diante. É um princípio duplo. Afirma-se que os trabalhadores do campo, os não letrados, não têm acesso à paisagem, são incapazes de vê-la. Sua relação com o meio é outra e, portanto, não possuem a “chave” da paisagem, que exige um gosto distinto, um momento de contemplação estética que não faz parte de sua vivência. Por outro lado, consiste na forclusão de todo o trabalho dessas pessoas, o próprio trabalho que tornou esta paisagem possível, que constituiu essa paisagem.

À primeira vista, o princípio de Xie Lingyun, apresentado por Berque, pode parecer controverso e, inclusive, reverberar interpretações coloniais, uma vez que coloca a massa, os trabalhadores do campo, como incapaz de ver a paisagem, ao passo que uma classe letrada, a elite, tem a “chave” para vê-la e apreciá-la. No entanto, é fundamental notar que Berque (2011a; 2023) não destaca essa elite como mais importante ou superior aos trabalhadores. O que ele faz é interpretar um momento histórico, compreender o momento do nascimento da paisagem a partir de um “signo do *otium*: o ócio daqueles que não trabalham a terra, ou seja, que não transformam a natureza pelas suas mãos” (Berque, 2011a, p. 205). No entanto,

Berque (2023) considera como sentido profundo da paisagem, aquele que embebe toda sua concepção sobre paisagem, o pensamento-paisagem em ato, ou seja, a relação direta de uma determinada sociedade, dos trabalhadores, com seu meio.

Isso fica evidente quando Berque (2023), numa tentativa de compreender a realidade por meio de uma visão trajetiva, organiza como se deram os acontecimentos que levaram ao nascimento da paisagem. A saber: primeiro nasce a cidade; depois nasce uma classe do lazer (mas pode-se questionar se não é o inverso); depois essa classe inventa “a natureza” (que também é datada); depois, a forclusão do trabalho camponês, que estava na frente deles, no campo; depois os letrados inventam “a paisagem” (Berque, 2023, p. 83).

8.2 A PERDA DO SENTIDO PROFUNDO DE PAISAGEM

É importante destacar que Berque (2023) pontua no espaço e no tempo o nascimento da paisagem de maneira bastante criteriosa ao trabalhar com esse termo. Isso não quer dizer que o autor ignora outras formas de relação com o mundo, de outras sociedades e culturas tradicionais. Antes, salienta que a paisagem é uma forma específica de relação com o mundo cujo momento específico de surgimento se dá, inicialmente, na China e depois na Europa. A forma como a concepção de paisagem se desenvolve com base num pensamento dualista moderno promoveu um afastamento entre a humanidade e a Terra. Por isso, um dos grandes desafios a ser enfrentado na sociedade moderna “é a perda desse **sentido profundo da paisagem**” (Berque, 2023, p. 91, destaques no original), ou seja, o próprio pensamento-paisagem.

Berque (2023) volta seu olhar para outras sociedades, outras culturas, e como estas constituíram outras cosmofanias. Afinal, “a paisagem não passa de uma cosmofania como outras” (Berque, 2012b, p. 96). Mesmo com uma base de pensamento distinta do pensamento ocidental moderno, muitas sociedades tradicionais constituíram, pelo modo de vida, pela prática ordinária, belas paisagens. Ou seja, a forma como cultivavam alimentos ou trabalhavam o campo, a construção de casas e abrigos, a abertura de caminhos e estradas, enfim, a relação que estabeleciam com o meio a partir das práticas diárias, constituíram belas paisagens, “[...] havia continuidade entre a matéria (a orientação de um certo ambiente no espaço e no tempo), a carne (uma maneira de sentir esse ambiente) e o espírito

(uma maneira de representá-lo)” (Berque, 2023, p. 117). Ocorre o oposto nas sociedades modernas, uma vez que “a prática ordinária engendra a feiura, e há então uma preocupação de **preservar a paisagem** através de medidas especiais” (Berque, 2023, p. 91, destaques no original), como a patrimonialização ou a delimitação de áreas protegidas, por exemplo.

Berque (2023) reconhece que existem fenômenos na modernidade que exigem um certo sentido de paisagem, uma sensibilidade, e que há um pensamento da paisagem encarnado notadamente pela fotografia, pelo cinema e pela televisão. Há ainda muitos livros e pesquisas que se dedicam à paisagem, desde o planejamento, a conservação, a organização e até a recuperação de paisagens. Isso expressa divergência entre a capacidade de pensar, refletir e apreciar a paisagem e, em oposição, o modo de vida, as práticas cotidianas que a destroem. Na manifestação em ato de um pensamento-paisagem, essa divergência é inexistente, visto que a paisagem emerge exatamente das práticas cotidianas, na relação com o meio.

Todavia, nem todas as sociedades são paisageiras. De acordo com Berque (2023), aquilo que nós, enquanto sociedade moderna, interpretamos como paisagem, principalmente no caso de sociedades antigas em que seus meios (*milieux*) foram preservados de alguma forma, por sítios arqueológicos, por exemplo, talvez não fosse compreendido como uma paisagem por aquelas sociedades. Mesmo que haja formas próximas ao que hoje denominamos paisagem, cada cultura, cada sociedade desenvolveu por meio de suas práticas ordinárias uma forma específica de se relacionar com seu meio, suas cosmoфанias. Essas sociedades utilizaram palavras próprias, expressões próprias e “as palavras de cada mundo são boas para aquele mundo; e, correlativamente, as palavras de um outro mundo não são boas” (Berque, 2023, p. 59). Impor a visão de paisagem constituída em nossa sociedade sobre outras sociedades que nem mesmo utilizavam um termo para designá-la seria uma forma de cosmocídio com essas culturas, uma destruição de seus mundos.

É exatamente isso que vem ocorrendo com a expansão e difusão do modo de pensar da sociedade ocidental moderna por praticamente todo o planeta, principalmente após o dualismo se tornar hegemônico. Atualmente, o pensamento da paisagem é predominante. Refletimos sobre a paisagem, contemplamos a paisagem, preservamos paisagens naturais, culturais ou históricas, escrevemos

sobre paisagem, consumimos a paisagem. No entanto, nossa relação com o meio é predatória, nossas práticas ordinárias – da produção de alimentos ao consumo de água, da geração de energia ao transporte – destroem as paisagens em vez de constituí-las. Esse é um dos principais problemas da sociedade ocidental moderna: a perda do sentido profundo da paisagem que nos afastou de nosso meio e da própria paisagem, uma descomicização, ou a vulnerabilização do ser-em-situação (Marandola Jr., 2021).

Por esse motivo Berque (2023) defende a necessidade de ultrapassagem do dualismo predominante para retomada do sentido profundo da paisagem, com base no pensamento-paisagem.

Isso não significa, em absoluto, uma proposta de retorno ao passado, de abandono de todos os avanços tecnológicos e um retorno à era pré-moderna. Berque (2014a; 2014b; 2021; 2023) utiliza o termo ultrapassagem no sentido de um passo além da modernidade. Ao propor outra ontologia, não dualista, mas relacional, ele intenta uma mudança na forma de nos relacionarmos com o meio. Apesar da predominância do dualismo e dessa forma predatória de relação com o meio, o sentido profundo de paisagem não foi completamente extirpado da nossa sociedade. Ainda temos traços do pensamento-paisagem em diversos grupos, expressos de diversas maneiras, que podem e devem ser compreendidos como contribuição para a constituição de uma relação com o meio que reconheça os limites da extensão terrestre e se pautem em um paradigma ecumenal. Povos originários e populações tradicionais mantêm formas de pensamento e de compreensão de mundo que resistem, apesar da hegemonia do pensamento ocidental e dualista. E, como destacado em tópicos anteriores, Berque (2014a; 2014b; 2021) defende a mesologia como uma das formas possíveis para alcançar esse objetivo.

8.3 A FORCLUSÃO EM UMA IMAGEM

A noção de forclusão é evocada por Berque (2005; 2009; 2014b; 2022) em diversos momentos para demonstrar como a invisibilização do trabalho humano fez parte do afastamento da humanidade de seu meio, posicionando o ser humano fora de uma “natureza” que lhe provia os frutos para a sobrevivência. Há pouco essa noção foi evocada para compreender o princípio de Xie Lingyun. Neste momento, resgato um dos aspectos da reflexão realizada por Berque (2005; 2023) no artigo

“La forclusion du travail médial” e que também foi discutida em “O pensamento-paisagem”. O autor problematiza como, na sociedade moderna, o trabalho é forcluído em nossos hábitos, ou modos (*moeurs*) cotidianos, e como isso reverbera sistematicamente no individualismo metodológico nas ciências, inclusive nas ciências sociais.

Em uma nota, Berque (2005, p. 85) esclarece como compreende e utiliza a palavra forclusão:

O verbo forcluir (*forclore*) normalmente é utilizado apenas no vocabulário jurídico ou psicanalítico. Aqui, eu o uso em seu sentido etimológico: colocar alguém ou algo para fora (*foris*) e fechar (*claudere*) a porta. Em outras palavras, expulsá-lo para a escuridão profunda exterior ao mundo: o i-mundo (*im-monde*)⁶⁵.

Com isso, forcluir o trabalho medial é colocá-lo fora do mundo, é não reconhecê-lo como parte do mundo humano, tornando-o i-mundo. É dessa forma que o poeta solitário chinês contemplava os campos cultivados como “natureza”. Os trabalhadores do campo eram i-mundos, colocados para fora do mundo do poeta e, portanto, o trabalho medial se dissipava em natureza.

Na sociedade moderna, o trabalho segue sendo forcluído. Em um pequeno exercício reflexivo, é possível, por meio de uma imagem (Figura 3), observar a atual noção de forclusão do trabalho. Em 2020, ainda no início da pandemia, uma fotografia despretensiosa de Pedro Conforte (2020) circulou o mundo como símbolo da desigualdade agravada pela pandemia. Na imagem, um homem branco pratica atividade física, enquanto um homem negro realiza uma entrega com a bicicleta carregada de mercadorias.

No mês de abril de 2020, quando a foto foi realizada, ações de governos estaduais e municipais começavam a ficar mais rígidas em relação ao distanciamento social necessário para conter a disseminação do coronavírus. Houve uma campanha por parte de cientistas, de algumas autoridades e da mídia estimulando as pessoas a permanecerem em casa o máximo possível. Trabalho remoto, fechamento de escolas e universidades, fechamento de bares e

⁶⁵ Tradução livre de: “Le verbe forclore n’est ordinairement utilisé que dans le vocabulaire juridique ou psychanalytique. Je l’emploie ici dans son sens étymologique : mettre quelqu’un ou quelque chose dehors (*foris*) et fermer (*claudere*) la porte. Autrement dit, l’expulser dans les ténèbres extérieures au monde: l’im-monde”.

restaurantes, estímulo da entrega em domicílio da maior variedade possível de produtos.

Refletindo, principalmente, no contexto das grandes aglomerações urbanas brasileiras, parte da população teve condições de atender ao chamado e ficar em casa, mantendo o distanciamento social para mitigar os efeitos da pandemia. Durante alguns meses, muitas cidades permaneceram praticamente paradas, a costumeira agitação das ruas cheias de pessoas, de carros, de comerciantes, deu lugar a cidades “vazias”.

No entanto, nem todas as pessoas tiveram a opção de permanecer em casa. A necessidade de distanciamento social trouxe à tona uma série de atividades chamadas “essenciais” que são forcluídas em nossa sociedade. Para que uma parcela da população permanecesse em casa, muitos trabalhadores e trabalhadoras seguiram realizando suas atividades. Como manter o fornecimento de água, luz, internet, coleta de lixo, transporte de cargas, entre muitos outros serviços? Todo esse trabalho é forcluído, é como no mito de Hesíodo, a terra nos dá os frutos, só necessitamos recolhê-los ou, no caso atual, escolher num catálogo virtual por um aplicativo para magicamente recebermos em casa.

Figura 3 – Duas realidades



Fonte: Pedro Conforte (2020)

9 A TRAJEÇÃO COMO ABERTURA DE MUNDOS

Penso que a trajeção é a principal noção em toda a proposta de Berque. É a partir dela que se pode compreender toda a matriz de seu pensamento. O vaivém, o movimento, o entre, a intersubjetividade entre *Umgebung* e *Umwelt*, sujeito e objeto, físico e fenomênico... Desde o momento em que cunhou o termo, juntamente com mediância e mesologia no livro “Le Sauvage et l’artifice”, Berque (1986) seguiu ampliando e aprofundando o sentido. Mediante uma leitura ampla, é possível reconhecer a noção de trajeção presente de diversas maneiras na obra e na vida de Berque. Quando a compreendemos como esse vaivém constante, mas sempre de forma diferente, como as ondas do mar, que vêm e vão, mas nunca com a mesma força ou volume e sempre encontrando a areia da praia de maneira diferente, um vaivém que se modifica a partir do próprio movimento ou, ainda, como uma espiral que transita de um lado a outro, mas nunca encontra o mesmo lado da mesma forma que antes, podemos então compreender alguns aspectos da obra de Berque com base na própria noção de trajetividade.

Pensemos, inicialmente, num aspecto específico da obra de Berque. Ao reunir seus livros, é evidente um movimento de vaivém em seus textos. O autor retoma frequentemente assuntos, concepções e exemplos nos textos e livros que publica. Por exemplo, no livro que considera o primeiro com um esforço de reflexão teórica, “Médiance: de milieux en paysages”, Berque (2000) inicia seu “Sobrevoo” com duas citações: “A Terra não se move”⁶⁶ (Husserl apud Berque, 2000, p. 9); “E, no entanto, ela gira”⁶⁷ (Galileu apud Berque, 2000, p. 9). Essas duas frases, a princípio, se contradizem, afinal, como a Terra pode girar e não se mover? A Terra de Husserl está parada, é o Sol e as estrelas que se movem no céu. Por outro lado, Galileu diz que é a Terra que se move, girando em torno de si mesma e orbitando o Sol. Em “Médiance”, Berque (2000) traz essas ideias opostas para refletir sobre a proposta de um pensamento que supere essa contradição. Para ele, os meios humanos não são constituídos pela escolha de uma dessas alternativas. Os meios humanos são constituídos por meio da relação dessas duas Terras, uma que se

⁶⁶ Tradução livre de: “La Terre ne se meut pas”.

⁶⁷ Tradução livre de: “Et pourtant, elle tourne”.

move e outra que não se move. Na realidade humana, a Terra é, ao mesmo tempo, “sensível e factual, subjetiva e objetiva, fenomenal e física”⁶⁸ (Berque, 2000, p. 9).

Com essa formulação, Berque (2000) propõe conceber outra forma de compreender a constituição dos meios humanos, como já mencionado diversas vezes nessa tese. No primeiro livro teórico, já expressa seu desejo de fundar essa alternativa com base em um diálogo entre o ponto de vista de uma lógica da ciência concreta (a Terra de Galileu) e o ponto de vista fenomenológico (a Terra de Husserl); o que já foi tratado na tese. O ponto em destaque aqui é o retorno a essa questão em alguns momentos nas décadas seguintes. Por exemplo, em 2014, quando publica “Poétique de la Terre: histoire naturelle et histoire humaine, essai de mesologie”, ao apresentar uma alternativa à lógica, o *tétraleme* de Yamauchi, Berque (2014b) retoma essa Terra que ao mesmo tempo se move e não se move. Como já apresentado, o 4.º *lemme* de Yamauchi é o da bifairmação. Portanto, Berque (2014b) relaciona essa concepção à que havia proposto anos atrás, e faz um movimento trajetivo em sua própria constituição de um pensar a realidade, retomando e ampliando as concepções, num movimento de vaivém em espiral.

Em 2022, continua no movimento trajetivo e retoma mais uma vez a questão em “Recouvrance: retour à la terre et cosmicité en Asie orientale” (Berque, 2022a), seu último livro publicado. Nesse caso, menciona o livro “Médiance”, quando 30 anos antes havia iniciado essa reflexão. Ao longo desse período, com muitas idas e vindas, Berque (2022a) seguiu explorando essa relação, esse entremeio, entre as duas Terras. Logo no prólogo do livro, Berque (2022a) explana a forma como compreende sua inquietação atualmente, com base em um ponto de vista mesológico. O modo como experienciamos a Terra enquanto seres humanos, antes de mais nada, é por meio de um determinado mundo, o nosso. Nesse mundo, da experiência dos seres humanos, a Terra não se move. Berque (2022a) menciona, inclusive, a base física das diferenças de massa entre um ser humano e o planeta, que explica a ilusão de que a Terra não se move. É somente a partir de determinado momento histórico que se desenvolveu certa forma de abstração, permitindo aos seres humanos compreenderem o fato de que a Terra se move.

É nesse ponto que Berque (2022a) coloca sua perspectiva da mesologia, um terceiro momento em que é possível compreender que ambas as proposições são

⁶⁸ Tradução livre de: “sensible et factuel, subjectif et objectif, phénoménal et physique”.

verdadeiras, ainda que contraditórias. Ele ainda pontua que não se trata de pontos de vista distintos. Se na Terra que não se move, implica-se a existência humana, a Terra que se move abstrai essa existência, pois se trata “[...] do em-si da Terra ela mesma, independentemente de qualquer observador”⁶⁹ (Berque, 2022a, p. 16). Por isso, o problema em questão se torna ao mesmo tempo lógico e ontológico: onto/lógico.

Nesse vaivém entre uma Terra que se move e outra que não se move, é possível compreender por que Berque recorre à lógica para formular sua proposta. Essa foi uma questão recorrente em minhas próprias idas e vindas pela obra do francês. Se Berque propõe radicalizar a cisão entre sujeito e objeto e ultrapassar o dualismo, por que recorrer à lógica que, a princípio, sustenta essa visão?

Na questão das duas Terras, Berque (2000; 2022a) deixa evidente que sua busca é compreender a Terra como uma só, que seja ao mesmo tempo uma e outra. Com um planeta aterrado na experiência humana, ele busca uma ontologia que abarque a relação entre *Umgebung* (ambiente bruto) e *Umwelt* (meio, mundo próprio); a partir de uma Terra em-si mesma, abstraída da experiência humana, recorre a uma lógica que ultrapasse o dualismo, uma em que a Terra possa se mover e não se mover ao mesmo tempo. Para ele, há a necessidade urgente dessa religação, pois a alternativa estilhaça nossa existência entre dois polos. Afinal, como nos diz a mestra Livia de Oliveira (2020, p. 6), devemos voltar “nossas preocupações, pesquisas, nossos esforços, e principalmente nossas posturas às condições geográficas desta ‘nossa única morada’”. A maneira como Berque (2022a, p. 20, destaques no original) volta suas preocupações para “nossa única morada”, é considerar nossa própria existência de um ponto de vista onto/lógico e, para isso, é fundamental “a recuperação **da** Terra, que é **uma e sem substituição**, porque ela não se contenta apenas em nos ‘carregar’; ela nos **comporta**. É a morada, o *oikos*, de nosso próprio ser: a **ecúmena** [...], o humanamente habitado”⁷⁰.

Mais um movimento na espiral trajetiva da escrita de Berque, agora para seu “paradigma ecumenal”, que desenvolveu ao longo das décadas de estudos. Podemos acompanhar esse movimento e retornar à constituição particular do

⁶⁹ Tradução livre de: “[...] l'en-soi de la Terre elle-même, indépendamment de tout observateur”.

⁷⁰ Tradução livre de: “[...] la recouvrance de **la** Terre, qui est **une** et qui est **sans rechange**, parce qu'elle ne se contente pas de nous 'porter'; elle nous **comporte**. C'est la demeure, l'*oikos*, de notre être même : l'**écumène** [...], l'humanement habitée”.

sentido que ele dá à ecúmena. Primeiramente, é importante destacar o uso do termo no feminino. Berque (2009) recorre aos gregos para evocar este conceito, e o termo grego que dá origem ao vocábulo é *oikoumenê*, derivado de *oikeô* (habitar). “É a mesma etimologia de ecologia e de economia”⁷¹ (Berque, 2009, p. 16), portanto, no feminino.

Os gregos compreendiam a ecúmena como “a parte da Terra ocupada pela humanidade” (Berque, 2011a, p. 187). Porém, com o advento da modernidade e o avanço da atividade humana sobre todo o planeta, não há mais como diferenciar áreas sem interferência humana, perdendo o sentido do termo. Assim, resgatando a origem grega do vocábulo, a noção geográfica de ecúmena procede da “relação que **funda** a presença [da humanidade] sobre a Terra” (Berque, 2011a, p. 187, destaques acrescentados). Portanto, é na ecúmena que se estabelece as bases para essa relação, que é “[...] ao mesmo tempo ecológica, técnica e simbólica da humanidade com a extensão terrestre”⁷² (Berque, 2009, p. 17).

No entanto, essa relação fundante entre a humanidade e a Terra vem sendo destruída pela separação entre uma Terra que se move e outra que não se move, esta que é sustentada pelo dualismo. Para Berque (2011a), a humanidade constituiu ao longo de sua presença no planeta uma relação de reciprocidade, e esta relação é a própria ecúmena. Isso porque a noção de ecúmena procede da noção de habitar, ou seja, da relação que funda a presença da humanidade sobre a Terra. Dito de outra forma, a ecúmena traz em si uma referência relacional: “ela refere, por definição, a humanidade ao planeta e o planeta à humanidade” (Berque, 2011a, p. 187).

Para compreender tal relação, Berque busca suporte em Watsuji Tetsurô (2011), como já demonstrado. Ao contribuir para a compreensão da realidade de maneira relacional entre o físico e o fenomênico, Watsuji (2011) buscou refletir sobre a constituição do próprio ser humano. Dal Gallo (2014, p. 35) destaca que as preocupações centrais de Watsuji estavam em “mostrar que o humano é um ser relacional”. Para tanto, vimos que o filósofo desenvolve os conceitos de *fûdo* e *fûdosei* (mediância), expressando o caráter relacional entre a humanidade e seu meio. Berque (2011a, p. 193-194, destaques no original) aprofundou suas reflexões

⁷¹ Tradução livre de: “Cette étymologie est la même que celle d’écologie et d’économie”.

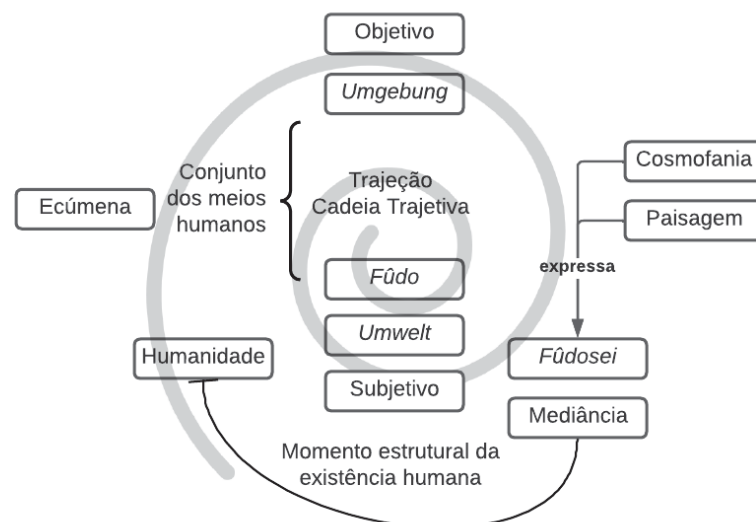
⁷² Tradução livre de: “[...] à la fois écologique, technique et symbolique de l’humanité à l’étendue terrestre”.

sobre esses termos e, na década de 2010, descreve como os compreende naquele momento:

Concebo a mediância como o sentido ao mesmo tempo subjectivo e objectivo (uma significação, uma sensação, uma tendência), da relação de uma sociedade com a extensão terrestre (relação que é um meio). Este sentido conjuga três níveis: o do em-si das coisas e da natureza (a extensão do mundo físico ou objectivo); o das relações ecológicas que ligam a espécie humana ao seu ambiente; e o da paisagem, onde actuam as relações de ordem simbólica, pelas quais uma cultura naturaliza a subjectividade colectiva. Esta conjugação cumpre-se simultaneamente no espaço (o meio) e no tempo (a história). É uma **trajecção**, ou seja, um movimento no qual o mundo subjectivo e o mundo objectivo não cessam de interagir, por assim dizer, em espiral, produzindo deste modo uma realidade **trajectiva** (semi-subjectiva, semi-objectiva), que é a dos nossos meios.

A mediância, dessa forma, expressa o sentido da *Umwelt* humana, ou do meio humano. Berque (2011a) ressalta que o meio, e seu sentido (que é a mediância), é sempre uma relação entre o físico e o fenomênico, ou seja, é sempre uma trajecção. Com base nessa concepção, a realidade é trajectiva, em que os fluxos de relações podem ser de ordem tanto física (intemperismo, tectônica de placas etc.) como fenomenal (percepção da natureza, representações do espaço etc.), e a escala de cada um é distinta. Porém, esses fluxos são indissociáveis, podendo ser compostos em proporções variáveis por conta da diferença escalar, mas nunca isolados, sempre em relação, numa trajecção.

Figura 4 – Mapa conceitual: teoria da trajectividade



Voltando a 1990, quando Berque (2000) publica sua primeira reflexão teórica, em mais um movimento trajetivo por sua escrita, encontramos a expressão de Gilbert Durant que inspirou a forja do termo trajeção. A expressão é *trajet anthropologique* que Durant (apud Berque, 2000, p. 41) define como “a troca incessante que existe no nível do imaginário entre os impulsos subjetivos e assimiladores e as insinuações objetivas que emanam do meio cósmico e social”⁷³. Porém, essa expressão se restringe ao imaginário ou ao subjetivo. Então, Berque (2000) cunha a expressão trajeção (*trajection*), que seria o trajeto mesológico (e não somente antropológico), incluindo além dos trajetos subjetivos, os objetivos ou materiais.

Porém, fenômenos físicos e simbólicos ocorrem em escalas temporais diferentes. Isso não é um problema, pois, para Berque, é próprio da trajeção operar indefinidamente a integração de escalas de tempo heterogêneas, conferindo um sentido unitário, uma mediância, ao funcionamento de um dado meio. Assim, a trajetividade dos meios não se reduz nem ao físico nem ao fenomenal.

Essa integração inclui aspectos físicos (fluxos de energia, cadeias tróficas, movimento de pessoas etc.) e aspectos fenomênicos (percepções da natureza, trajetos no sentido durandiano, representações do espaço etc.), ambos em perpétua correspondência e determinando um ao outro de uma forma que é tanto simbólica quanto ecológica⁷⁴ (Berque, 2000, p. 42-43).

Berque vai sedimentando sua proposta, abrindo caminho para a possibilidade de religação entre as duas Terras por meio da trajeção. O que se vê com base em uma leitura cuidadosa da obra de Berque é exatamente o que ele nos diz em diversos momentos, uma busca incansável por uma alternativa ao dualismo. Ele já anunciava em “Le Sauvage et l’artifice: les japonais devant la nature” (Berque, 1986) a necessidade de construir uma teoria da trajetividade, e a confirma em “La mésologie: pourquoi et pour quoi faire?” (Berque, 2014a), que desde então tem sido sua ocupação. Abriu muitos caminhos transitando de Leste para Oeste, encontrando

⁷³ Tradução livre de: “l’incessant échange qui existe au niveau de l’imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social”.

⁷⁴ Tradução livre de: “Cette intégration comprend des aspects physiques (flux énergétiques, chaînes trophiques, déplacements de personnes, etc.) et des aspects phénoménaux (perceptions de la nature, trajets au sens durandien, représentations de l’espace, etc.), les uns et les autres en perpétuelle correspondance et s’entre-déterminant de manière à la fois symbolique et écologique”.

novos elementos que foram apreendidos nesse vaivém, nesse movimento dinâmico, ele mesmo trajetivo, constituindo historicamente a noção de trajeção.

Se quando cunhou o termo trajeção, na década de 1980, Berque (1986; 2000) teve como base as noções de *fûdo* e *fûdosei* de Watsuji e as colocou em diálogo com *trajet anthropologique* de Duran, de Leste para Oeste, a partir da década de 2000, ele segue com seu movimento trajetivo e encontra na obra de Uexküll (1982) novos elementos para compor com sua teoria da trajetividade. No livro “La mésologie”, Berque (2014a) demonstra como colocou Watsuji e Uexküll em diálogo. Os métodos eram diferentes, Watsuji com sua interpretação histórica e uma hermenêutica fenomenológica, e Uexküll com sua observação experimental, fortemente científico. A negação do dualismo como universal expressa nas propostas de Uexküll, mesmo partindo de experimentações que se utilizavam de métodos científicos forjados no dualismo, forneceram a Berque elementos que lhe faltavam para compreender e constituir a noção de trajeção plenamente. No capítulo sobre as bases de Uexküll, encontram-se alguns desses elementos. Destaco aqui somente o vaivém que Berque parece utilizar como forma de escrita e, principalmente, como forma de pensar.

Ao buscar em Uexküll (1982) a distinção entre *Umgebung* e *Umwelt*, o círculo funcional e o *en tant que* da realidade mediante a noção de *tom* para compreender que cada espécie constitui seu mundo de maneira ideal para sua sobrevivência, havendo uma adequação mútua como um acordo entre meio e espécie, Berque (2014a) se apropria dessas noções e as incorpora em sua proposta. Como já demonstrado nessa tese, Berque (2014a, p. 54) associa a noção de *tom* de Uexküll (1982) à sua de *en tant que* da realidade, compreendendo que “[...] as coisas concretas como tais, e não abstraídas em objetos, nunca são universais ou neutras; a partir do nível fisiológico, elas são sempre, por meio de uma certa subjetividade, carregadas de um significado e valor específicos”⁷⁵. Portanto, com base no ponto de vista da mesologia, ele assume que a relação entre a coisa em si e o observador que constitui a *Umwelt* de determinada espécie é a própria trajeção. Nosso mundo, ou os mundos próprios de cada espécie, constituem-se a partir da

⁷⁵ Tradução livre de: “[...] les choses concrètes, comme telles et non pas abstraites en objets, ne sont jamais ni universelles, ni neutres ; dès le niveau physiologique, elles sont toujours, par une certaine subjectivité, chargées d’un sens et d’une valeur spécifiques”.

trajecção da extensão terrestre em meio, ou nos termos de Uexküll, da *Umgebung* em *Umwelt*.

Pode-se então pensar a trajetção como abertura de mundos, não só para os diferentes mundos das mais variadas espécies viventes que habitam o planeta Terra, mas também para os mais variados meios humanos constituídos nas relações específicas de cada cultura ou povo. Com base nesse ponto de vista, a noção de trajetção demonstra uma grande potencialidade em contribuir para descortinar os mundos que, sistematicamente, foram invisibilizados, apagados, destruídos pelo avanço do que Berque (2014b) repetidamente denomina de paradigma ocidental.

Ao refletir sobre os possíveis diálogos que essa noção de trajetção enquanto abertura de mundos pode ter com a Geografia brasileira, me deparei com as ideias de Ailton Krenak (2019; 2020; 2022). A potência do pensamento de Krenak me leva a apresentar esse vislumbre de aproximação, que ainda carece de aprofundamento de minha parte. Esse importante pensador indígena traz reflexões muito interessantes sobre a direção para qual o sistema hegemônico atual tem empurrado a humanidade, à beira de um precipício e prestes a cair. Ele argumenta que esse sistema é incapaz de encontrar saídas para esse destino e que se não houver mudanças paradigmáticas na forma de nos relacionarmos com a Terra, a humanidade está fadada a cair e se espatifar no fundo desse abismo. Ele busca na ancestralidade dos povos originários alternativas para esse sistema de pensamento, ilustrado por ele como múltiplos paraquedas coloridos de modo a superarmos suavemente o abismo que se coloca à frente. Os paraquedas são coloridos, pois não há apenas uma alternativa, um mundo. Em seu texto sobre “Cartografias para depois do fim”, é possível compreender essa proposta de Krenak (2022, p. 31-32).

De ré, poderíamos dizer que no princípio era a folha. Outras narrativas vão dizer que no princípio era o verbo. Outras ainda vão criar paisagens bem diversas, e isso é maravilhoso. Entre tantos mundos, me sinto especialmente tocado pelas histórias que nos aproximam dos seres invisíveis aos olhos turvos de quem não consegue andar na Terra com a alegria que deveríamos imprimir em cada gesto, em cada respiro. Os antigos diziam que quando a gente botava um mastro no chão para fazer nossos ritos, ele marcava o centro do mundo. É mágico que o centro possa estar em tantos lugares, mas de que mundo estamos falando? Pois quando dizemos mundo pensamos logo neste em incessante disputa instaurada por uma gestão que deu metástase: o do capitalismo – que alguns já chamam de capitaloceno.

É possível relacionar essa visão de Krenak com a proposta de Berque (2022a), registrada no último livro “Recouvrance: retour à la Terre et cosmicité en Asie orientale”. Ele intenta uma religação da humanidade com a Terra, pois o imperialismo ocidental forçou uma cisão. Investiga na Ásia oriental possíveis formas de ligação entre o ser humano e a Terra para propor uma recosmicização. Krenak (2022) propõe isso mediante um conhecimento ancestral de seu povo, mas a consciência de que é necessária a superação desse pensamento hegemônico no Ocidente é comum aos dois. Krenak (2022) destaca o capitalismo ou o capitaloceno como o sistema a ser superado; Berque (2022a) parte de uma visão ontológica e critica o dualismo como uma forma de pensamento mais ampla, que inclui o capitalismo contemporâneo. Mas, se partirmos do princípio do qual ambos propõem uma religação da humanidade com a Terra, há muitas possibilidades de diálogos a serem investigadas.

Krenak (2022) segue seu caminho imaginando novas cartografias evocando narrativas de histórias de fundação dos povos originários, escavando camadas de mundos.

Estamos vivendo num mundo onde somos obrigados a mergulhar profundamente na terra para sermos capazes de recriar mundos possíveis. Acontece que, nas narrativas de mundo onde só o humano age, essa centralidade silencia todas as outras presenças. Querem silenciar inclusive os encantados, reduzir a uma mímica isso que seria ‘espiritizar’, suprimir a experiência do corpo em comunhão com a folha, com o líquen e com a água, com o vento e com o fogo, com tudo que ativa nossa potência transcendente e que suplanta a mediocridade a que o humano tem se reduzido. Para mim, isso chega a ser uma ofensa. Os humanos estão aceitando a humilhante condição de consumir a Terra (Krenak, 2022, p. 37-38).

O movimento de mergulhar na terra para recriar mundos pode ser lido a partir da noção de trajeção. É compreender a Terra como uma só, da religação entre uma que gira e outra que não se move. A crítica a essa forma de compreender o humano, tendo centralidade na vida do planeta, ganha eco em pesquisas que buscam alternativas ao sistema de pensamento hegemônico. Em texto publicado em conjunto com Torres (Marandola; Torres, 2023), já apontamos para essa possível relação entre Krenak e Berque. Ao refletimos sobre a destruição das paisagens no Brasil, relacionamos a proposta de Berque (2023), de ultrapassar a modernidade partindo de outra cosmofania, com a de Krenak (2019), quando defende que deveríamos “constituir outros mundos, tantos quantos necessários para a

manifestação das mais diversas cosmovisões existentes, além de permitir o surgimento de outras” (Marandola; Torres, 2023, p. 185).

Há outras pesquisas no âmbito da Geografia Humanista Cultural que buscam se apropriar do pensamento de Krenak. Menciono apenas dois textos no contexto do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural – GHUM, publicados na primeira coletânea com pesquisas em colaboração entre os membros do grupo. Marandola Jr. e Lima-Payayá (2023, p. 539-540), ao refletirem sobre o humanismo, destacam, com base em Krenak, que essa visão sobre a humanidade é como um enquadramento que, “enquanto tal, tem sido perversamente utilizado para criar hierarquias entre formas-de-vida”. Risso (2023, p. 411), na mesma linha, mas refletindo sobre a paisagem como ancestralidade, busca em Krenak o direcionamento para “uma mudança radical no modo de vida planetário, caminhando para uma mudança de paradigma, na qual se reconhecerá a interdependência entre tudo que existe na Terra”. Muitas outras pesquisas têm buscado diálogo com o pensamento de Krenak e, por isso, abrem-se muitas possibilidades de diálogo com Berque, principalmente a partir da noção de trajeção.

No entanto, é possível realizar outras leituras e aproximações. Por exemplo, na passagem anterior, “querem silenciar inclusive os encantados [...], suprimir a experiência do corpo em comunhão com a folha”, pode-se interpretar esse silenciamento a partir da noção de forclusão. Se retornarmos à ‘Forclusão em uma imagem’”, mais uma vez num movimento de vaivém na própria escrita, ao suprimir uma experiência, é como colocá-la para fora do mundo. Ou seja, nesse mundo do dualismo, ou no mundo do capitaloceno, a comunhão da humanidade com a terra é deixada de fora. “Essa forclusão é o *lock out* da metade de nosso ser, ou seja, nosso meio, convertido em um ambiente objetal”⁷⁶ (Berque, 2014b, p. 57). Em um mundo em que na experiência humana o corpo não pode comungar com a folha, com o vento ou com a água, em que esses elementos são abstrações, representações ou recursos, é como se metade de nosso ser fosse consumida, ou forcluída, junto com a própria Terra.

Seguindo com a espiral trajetiva, ao propor ultrapassar essa separação, superar a forclusão da relação entre humanidade e a extensão terrestre, o princípio

⁷⁶ Tradução livre de: “Cette forclusion, c’est le *lock out* de la moitié de notre être. i.e. notre milieu, converti en un environnement objectal”.

de uma realidade trajetiva se apresenta como possibilidade de abertura de mundos. Por meio da tração, pode-se reconhecer e investigar outros mundos, encontrar uma multiplicidade de cosmofanias e paisagens em que a ligação com a Terra não foi forcluída.

A noção de tração pode contribuir também para compreender o próprio mundo constituído a partir da cisão entre sujeito e objeto. Afinal, mesmo com o esforço do paradigma moderno em sustentar que a realidade é universal, objetiva, das coisas em-si, forcluindo a relação intrínseca entre a humanidade e a Terra, é possível compreender esse mundo com base na realidade trajetiva.

Por exemplo, Holzer (2008) já demonstrou a possibilidade de, a partir do conceito de tração, utilizar um método fenomenológico para estudo de caso no âmbito da geografia humanista cultural. No contexto de uma pesquisa sobre os caminhos do sal na Região dos Lagos Fluminenses, Holzer (2008) se apropria da noção de espiral trajetiva para compreender essa paisagem mediante a arquitetura vernacular. Ele faz essa relação a partir das noções de paisagem-marca e paisagem-matriz, mas não se restringe apenas ao texto traduzido de 1998. Ao investigar sobre como Berque desenvolveu o conceito de tração com base nas leituras de Watsuji e Heidegger, Holzer (2008, p. 164) direciona o olhar para aquela paisagem observando o “constante movimento entre ação humana e o ambiente”, enfocando na “produção dos edifícios e dos assentamentos na paisagem”. A partir disso, faz uma leitura do processo histórico e trajetivo que se deu entre os seres humanos e aquele meio específico.

O princípio do processo trajetivo desse meio humano específico se dá com os primeiros assentamentos humanos, que pesquisas arqueológicas indicam terem ocorrido há pelo menos 4.500 anos. Sem entrar nos detalhes aqui, Holzer (2008) descreve as sucessivas trações que ocorreram naquela paisagem. A observação e a descrição das marcas na arquitetura vernacular tornou possível identificar os diferentes tipos de relações que se estabeleceram naquela paisagem. A cada mudança na atividade econômica, novas marcas eram impressas e novas formas de pensar se estabeleciam nos grupos que ali habitavam. Nesse caso específico, Holzer (2008) identifica os caminhos do sal como uma linha constante na espiral trajetiva da Região dos Lagos Fluminenses.

Essa reflexão sobre a constituição e a centralidade do conceito de tração me levou a lembrar minha dissertação (Marandola, 2017). Apesar de

compreender o caráter trajetivo da paisagem, sua espiral trajetiva a partir da intersubjetividade, estava focado nas marcas-matrizes da paisagem de um bairro rural paulista. Mesmo sem compreender plenamente a noção de cadeia trajetiva, com base em uma leitura e descrição da paisagem, identifiquei parte dos movimentos trajetivos no processo histórico de constituição daquela paisagem.

Tendo como referência as marcas-matrizes, refleti sobre o que denominei de permanências paisageiras, que se revelaram no sentimento de localidade e pertença, relações de vizinhança, religiosidade e festividades e marcas-matrizes ferroviárias. À época, minha compreensão não extrapolava a noção de trajetividade como intersubjetividade entre as marcas e matrizes da paisagem. Ainda não compreendia a distinção entre *Umwelt* e *Umgebung* ou a noção de cadeia trajetiva. Dessa forma, a noção de tração não teve centralidade em minha leitura sobre a paisagem. Ao retornar à pesquisa, reconheço a investigação das marcas-matrizes da paisagem como possibilidade metodológica, assim como o fez Holzer (2008). No entanto, quando Berque amplia a compreensão sobre como se constituem os diferentes mundos a partir da realidade trajetiva, outros caminhos se abrem. Por exemplo, apesar de descrever brevemente o princípio da ocupação colonial da região, não me aprofundei nos processos trajetivos anteriores a essa ocupação, em como os povos originários daquela região constituíram seus mundos, e como o princípio dessa cadeia trajetiva pode ter influenciado as permanências paisageiras que identifiquei. De qualquer forma, esse movimento me leva ainda a outro, anterior ao mestrado, nas paisagens de Caraguatatuba.

9.1 AS ONDAS DA PAISAGEM

A noção de tração é fundamental no pensamento de Berque. Um vaivém constante, como um movimento espiralado, entre a Terra, a biosfera e os meios humanos. Além da espiral, o vaivém das ondas é uma ótima expressão do movimento trajetivo da realidade. Berque (2023) utiliza essa imagem para iniciar o livro “O pensamento-paisagem”, publicado originalmente em 2008. Três anos antes, em 2005, Berque (2014c; 2022b) havia retornado a Imintanout mais uma vez, cidade onde passou seus primeiros anos de vida e que ele reconhece como o período de sua primeira formação, quando passa a se reconhecer nesse mundo. Seu primeiro retorno foi em 1988, e depois de 2005 ainda voltou mais duas vezes, em 2007 e

2014 (Berque, 2022b). Em sua excursão de 2005, visitou locais da infância, encontrou referências a seu pai (antigo controlador civil da cidade), e visitou a antiga casa, que permanecia muito próxima de como era.

Esse retorno à terra natal parecer ter trazido alguns diferentes olhares sobre sua própria obra, em especial sobre a noção de trajeção. Ao visitar aquela paisagem já com mais de 60 anos, ele reflete sobre as relações entre as sociedades berberes e aquelas montanhas, vales e rios, os cultivos agrícolas, a construção das casas, os conflitos com outras sociedades, mas também pensa sobre a própria experiência com aquela paisagem. Berque (2023, p. 21) apresenta então os três níveis da vida de uma paisagem: “aquele da natureza (a geologia, a evolução, os ciclos sazonais...), o da sociedade (a história das atividades humanas) e o de uma pessoa que contempla essa paisagem presencialmente ou em representação [...]”.

É dessa maneira que Berque (2023) volta o olhar para o monte Seksawa, que compõe a Cordilheira do Atlas no sul do Marrocos. Uma formação rochosa calcária que remonta ao período jurássico, que lentamente tomou forma com seus dobramentos e soerguimentos. Onde hoje se assenta Imintanout, um rio escavou um vale e uma passagem pela cordilheira. Essa passagem foi a porta de entrada, ou saída, entre as terras ao norte e ao sul da cordilheira. Entre os campos de oliveiras, cultivados há milhares de anos, encontram-se as ruínas de um forte que controlava a passagem por aquele vale, o qual é observado por Berque (2023) em sua visita. São “As ondas da história” (Berque, 2023, p. 22), conforme o título de uma fotografia do Seksawa, realizada por Francine Adam, sua esposa. Ondas que se manifestam nas tantas dobras daquela montanha, nos muitos povos que habitaram e constituíram aquela paisagem, num vaivém constante e que, por vezes, causam rebentações⁷⁷ que alcançam outras paisagens, outros meios humanos. Para Berque (2023, p. 23, destaques no original):

Essa história se movimenta um tanto aqui, um tanto acolá, de uma margem à outra do planeta; mas, no fundo, ela está tão enraizada na Terra – nossa biosfera e nosso planeta, que merece letra maiúscula – quanto esta paisagem, **As ondas da história**, na estrutura interna da cadeia do Atlas. Isso vale para todas as paisagens, como para a paisagem [...].

⁷⁷ No texto original, Berque (2016b, p. 19) utiliza a palavra em francês “déferle”, do verbo *déferler*. Em sua forma intransitiva, é utilizado ao falar sobre o momento da quebra de uma onda, sua área de rebentação, comumente aplicada no contexto do surfe.

Ao experienciar a paisagem do vale do Seksawa mais de 60 anos depois de tê-lo deixado, ele mesmo num movimento trajetivo, indo ao extremo oriente com suas pesquisas, mas retornando à sua terra natal com outro pensamento, Berque (2023) conclui que repercorrer as ondas da história o permitiu compreender aquela paisagem. E isso pode nos ajudar a melhor compreender o que é a paisagem, no sentido profundo, como expressão de um pensamento-paisagem, *en tant que* humanos sobre a Terra.



Meu encontro com “As ondas da história” de Berque (2023) me levaram às ondas da paisagem do início de minha carreira profissional. Vivi no interior do Paraná, a mais de 500 quilômetros do mar, até me graduar em Geografia, aos 23 anos, e tive meu primeiro contato com o oceano somente aos 15 anos de idade. Morar na praia passou a ser um sonho de garoto. Quando iniciei minha carreira como professor de geografia da Rede Estadual de São Paulo, escolhi viver numa cidade litorânea, Caraguatatuba, no litoral norte do estado, por quatro anos. Diferente de Berque, que surfava na juventude, provavelmente inspirado pelos irmãos entusiastas do mar e do surfe, os gêmeos Maximilien e Emmanuel, não me aventurei nesse esporte durante o tempo em que vivi próximo ao mar. Ainda assim, buscava o mar com frequência, tanto para mergulhos, caminhadas na praia, leituras, diversão ou mesmo que somente num desvio de caminho para sentir a brisa e ouvir as ondas.

O vaivém das ondas na praia é um fenômeno fascinante. Um movimento constante, por vezes mais intenso, por vezes mais suave. A depender das marés, da formação litorânea, das correntes marinhas e de outros fatores, há um processo de deposição de sedimentos que amplia, vagarosamente, a faixa de areia, ou a retirada de sedimentos, avançando sobre a praia e escavando-a. Pode trazer junto aos sedimentos matéria orgânica e lixo dos rios que deságuam nas proximidades e, vez ou outra, avança por vários metros com as ressacas provocadas por tempestades.

Ouvindo o vaivém das ondas em minha memória, penso sobre as ondas da paisagem de Caraguatatuba. Uma extensa planície litorânea que se estende ao longo da enseada de Caraguatatuba, numa localidade onde, diferente de seu

entorno, a escarpa da Serra do Mar se encontra a alguns quilômetros da faixa litorânea. Essa escarpa é formada principalmente por rochas intrusivas, com predominância de granitos e gnaisses que foram soerguidos ao longo do processo de surgimento do oceano Atlântico, numa longa trajetória da separação do continente americano e africano. A escarpa da Serra do Mar é coberta por uma vegetação densa e com grande diversidade animal e vegetal, variando entre floresta ombrófila densa, principalmente nos sopés, e floresta ombrófila mista nas vertentes e nos topos.

É esse ambiente que há alguns milhares de anos começou a ser povoado por povos originários. Essa planície e as encostas foram habitadas por diversos povos, dentre os quais os Tamoios. As marcas da relação dessas sociedades com o meio seguem ali de várias maneiras. Os caminhos abertos na floresta, as plantas cultivadas nas roças, as espécies manejadas na floresta. No entanto, uma grande onda encobriu toda essa planície litorânea, como um tsunâmi, e dizimou essas sociedades e empurrou os sobreviventes para o interior, para além da escarpa da Serra do Mar. Foi uma onda com origem na Europa que teve sua rebentação na costa do que hoje denominamos Brasil: a invasão dos portugueses.

Os Tamoios tiveram seu nome tomado e entregue a uma rodovia (SP-99) que corta a escarpa da Serra do Mar, ligando a planície litorânea ao Planalto Atlântico. Caraguatatuba e Ubatuba carregam toponímias desse povo, além de rios, bairros, plantas... Mas esses povos já não habitam essas terras. Invadidas pelos portugueses em 1609, as terras da bacia do rio Juqueriquerê começaram a ser ocupadas pelos invasores e uma nova relação foi se estabelecendo com aquele ambiente. Cultivos comerciais, principalmente de banana e cítricos, passaram a cobrir a planície enquanto o rio escoava a produção que era destinada à Europa.

Em algumas áreas não ocupadas pelos invasores, algumas comunidades de caiçaras se estabeleceram e constituíram a própria relação com aquele ambiente, configurando o próprio meio. Com ranchos às margens do rio ou na beira da praia, como abrigo às embarcações e roças mata adentro, passaram-se gerações numa relação íntima com o mar, com a terra e com a floresta. Nos últimos 70 anos, com o gradual avanço do turismo de veraneio nas praias daquela planície, os caiçaras foram empurrados para o interior da planície ou simplesmente engolidos pela cidade que se formava para atender aos turistas. São raras as comunidades caiçaras que ainda resistem.

Em 1967, uma tromba-d'água que arrastou árvores, rochas e lama das encostas em direção à planície de Caraguatatuba inundou boa parte da cidade que já a ocupava. Pessoas morreram, casas foram arrastadas, estradas destruídas. O episódio é conhecido como a catástrofe de 1967, sobre o qual ouvi muitas histórias de pessoas que o experienciaram ou ouviram relatos de parentes e conhecidos.

Entre 2009 e 2012 vivi essa paisagem. Esse vaivém das ondas que passaram, e ainda passam por essa paisagem, estão lá, em suas marcas, em suas histórias, nas pessoas que ali habitam e expressam o movimento trajetivo daquele meio. Me arrisco a dizer que há traços de um pensamento-paisagem que resistem e persistem naquela paisagem. A pesca, chamada de artesanal, mas que remonta às técnicas constituídas desde os povos originários. O cultivo de mariscos, os ranchos, a culinária, a linguagem...

No entanto, o crepúsculo da modernidade, como diz Berque (2023), parece encobrir cada vez mais aquela paisagem. A duplicação da rodovia dos Tamoios ocorreu enquanto ainda vivia naquela planície. Atualmente, as obras de um contorno entre Caraguatatuba e São Sebastião devem ser entregues até o fim de 2024. A população que era de aproximadamente 100 mil habitantes, segundo o censo de 2010, já é de 134 mil (IBGE, 2022). A floresta, a restinga, as roças e os ranchos deram lugar a uma intensa urbanização, com áreas aterradas, rios canalizados, praias calçadas. A floresta ainda resiste em boa parte da escarpa da Serra do Mar, mas como uma **natureza** que deve ser preservada, não como meio humano.



Meu encontro com o texto “La pensée paysagère” (Berque, 2016b; 2023) me levou a rememorar e refletir sobre as ondas da paisagem de Caraguatatuba. Berque (2023) destaca a necessidade de um retorno ao sentido profundo de paisagem, uma religação com a Terra que pode se dar pela retomada de um pensamento-paisagem e uma ultrapassagem do pensamento dualista moderno, e afirma que compreendermos as ondas da história pode auxiliar nessa tarefa. Rememorando minha experiência com a paisagem de Caraguatatuba num esforço reflexivo, revelaram-se traços de um pensamento-paisagem que tenta resistir à hegemonia de

um pensamento da paisagem. Essa reflexão se deu nesse caminho, como um esboço de uma possibilidade de reverberação da obra de Berque (2023).

10 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encerrar um processo de pesquisa e escrita de cinco anos é uma tarefa hercúlea, mesmo compreendendo que, pela natureza da pesquisa, essas considerações não são um fechamento definitivo. Os caminhos até aqui trilhados não levaram a um ponto final, mas a um entroncamento que dá acesso a uma gama de possibilidades de direções a seguir a partir daqui. Como o título da tese sugere, todo o movimento desse texto se deu por caminhos que investigaram a proposta de Berque de outra ontologia para a geografia. Uma ontologia relacional que transita entre o Ocidente e o Oriente. Com base nessa outra ontologia, Berque abriu diversos caminhos e iniciou várias trilhas. Seguimos aqui apenas o início de algumas delas que indicam a possibilidade de contribuições sumárias para muitas pesquisas que buscam alternativas ao pensamento hegemônico. A tese agora se desdobra, segue em caminho.

Retomando parte do caminho trilhado, ao expor sua crítica ao dualismo, Berque (2023, p. 123, destaques no original) nos exorta a “**repudiar o mito ontológico moderno**”, esse que reduziu o mundo exterior, a *Umgebung*, o planeta, em mero objeto. Esse que forcluiu a mediância da compreensão da existência humana. Afinal, ficou evidente na tese que Berque aponta para a necessidade de uma mudança paradigmática no sistema de pensamento, uma necessidade de superar ou ultrapassar o dualismo. Ele o faz diante da crise em que se encontra nossa sociedade atual, uma crise que perpassa pelas diversas escalas de existência, do planeta, da biosfera e da humanidade. As soluções apontadas em fóruns e na agenda internacional se concentram dentro do próprio sistema de pensamento que provocou e tem agravado essas crises. Ao menos, somente esse tipo de propostas conseguem espaço nas discussões centrais.

Nas primeiras páginas da tese, utilizo a noção de vulnerabilização do ser-em-situação de Marandola Jr. (2021) para refletir sobre a situação pandêmica que atravessamos entre 2020 e 2021. A noção de ser-situado evocada por Marandola Jr. (2021, p. 54), que carrega o sentido de “[...] habitar, como essência do próprio ser-aí, é a maneira própria de existir do ser humano, envolvendo o demorar-se sobre a Terra [...]”, aproxima-se da forma como Berque (2009; 2023) compreende a relação entre mediância e ecúmena. O momento estrutural da existência humana envolve

esse demorar-se sobre a Terra que, para Berque (2009), constitui a ecúmena, a morada da humanidade. E como Marandola Jr. (2021, p. 55) bem destaca,

O que está em jogo aqui é uma compreensão da relação homem-natureza e sociedade-ambiente que ultrapassa o dualismo moderno e a separação radical entre os dois, concebendo, em sentido existencial, o acontecer simultâneo e indissociável, tal como aparece na experiência.

Berque não está só na busca por alternativas ao dualismo. Com a necessidade dessa mudança paradigmática, compreender a realidade trajetiva da vulnerabilização do ser-em-situação pode contribuir para que outras alternativas sejam propostas, alternativas significantes para os diferentes problemas que se impõem com essas crises e, quem sabe, essas ganhem espaço nos fóruns, mesmo que começando pelos locais.

Se Berque propõe uma mudança paradigmática no sistema de pensamento, uma que supere ou ultrapasse o dualismo, penso que é a partir da própria experiência humana em sua *Umwelt* que se poderá iniciar, ou reforçar, as propostas que vêm surgindo. Portanto, devemos reconhecer a existência de diversos mundos, reconhecer que é na relação com a extensão terrestre que se constituem os mundos, as *Umwelten*, e investigar o processo trajetivo de constituição dessas *Umwelten*, ou seja, pensar a trajetória como abertura de mundos. Isso poderá contribuir para pensarmos outras formas possíveis de viver sobre a Terra, com a Terra, outras ontologias. Mais do que apenas reconhecer a existência desses mundos, nos termos de Berque (2014a), transpor o fosso que há entre Oriente e Ocidente a partir de uma ética da ecúmena, que emerge de uma relação eco-tecnosimbólica do ser humano com a extensão terrestre.

Nesse milênio, algumas pesquisas têm buscado alternativas por diversos caminhos. No âmbito da Geografia, mais especificamente do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural, as propostas têm surgido de variadas abordagens, seja da ontologia ou epistemologia de alguns filósofos, ou desvelando sabores, saberes, fazeres, sons, literatura e poesia com miradas da experiência humana com a Terra (Oliveira, 2020). Esta tese se insere nestas discussões e busca indicar alguns direcionamentos. Por exemplo, Uexküll coloca a *Umwelt* de cada espécie como perfeita para essa determinada espécie. Watsuji revela uma ontologia relacional dos meios humanos. Krenak aponta para a necessidade de deixar que

cada um desses múltiplos mundos possam ser e o próprio mundo que são e que isso é muito bom, enriquecedor. Berque propõe a mesologia com base numa compreensão da realidade trajetiva, como possibilidade de revelar esses mundos ou, ainda, possibilitar um revelar-se a si mesmo desses mundos. Essa é a urgência apontada por Berque e Krenak, cada um a sua maneira, uma necessidade de ultrapassar o dualismo moderno permitindo uma abertura de mundos.

A noção de *Umwelt* é central nessa tarefa. Depois de guiar os leitores por um passeio por diversos mundos (*Umwelten*) desconhecidos de animais, insetos e outros organismos, Uexküll (1982) conclui seu livro com uma ilustração muito interessante sobre as *Umwelten* de algumas áreas da ciência, o que pode nos levar a refletir sobre as possíveis contribuições dessa importante noção para as pesquisas que se desenvolvem atualmente. O autor comenta as características que compõem os mundos próprios de cientistas nas áreas da física, da fisiologia, da música e da psicologia, por exemplo. Destaca a *Umwelt* dos astrônomos como facilmente representável.

Em uma torre muito elevada, possivelmente muito afastada da superfície da Terra, senta-se um ser humano que, por meio de dispositivos ópticos, apropriados, transformou a sua vista, capaz de penetrar o universo até às últimas estrelas. No seu mundo-próprio giram sóis e planetas em feérico movimento. A luz, rapidíssima, leva milhões de anos a atravessar este universo (Uexküll, 1982, p. 135).

Hoje, enquanto redijo estas páginas, pesquisadores e pesquisadoras sentadas em uma sala de comando, com múltiplos computadores e telas, observam por meio do Telescópio Espacial James Webb, por exemplo, a amplitude do Universo. Mesmo a uma grande distância, milhões de anos-luz, estrelas, buracos negros e nebulosas compõem a *Umwelt* de uma astrônoma ou astrônomo. Ainda assim, essa *Umwelt* é apenas uma fração da *Umgebung*.

Desde que li essas páginas, fiquei pensando em como Uexküll descreveria a *Umwelt* de um professor da Educação Básica. Não me arriscarei a uma prosopopeia, como fez Berque (2017c), mas posso partir de minha experiência para afirmar que tanto o edifício da escola, como a própria instituição, é figura central na *Umwelt* da maioria dos professores. Ou ainda, concordar com uma série de pesquisas, como a de Bernardes, Aguiar e Frigério (2022), que apontam para um cansaço dos docentes quase como uma regra na Educação Básica atualmente. Se

partirmos de um grupo ainda mais restrito, a *Umwelt* de professoras e professores do Instituto Federal do Paraná, Campus Colombo, onde leciono desde 2022, teremos um mundo próprio mais específico, que se constitui a partir de um processo trajetivo e histórico, desde a criação dos Institutos Federais em 2008, a abertura do campus em 2015, as mudanças, reformas e construções dos edifícios, os cursos abertos, os estudantes, os demais profissionais que ali atuam, enfim, um conjunto de relações que se estabeleceram e se estabelecem trajetivamente. Uma investigação dedicada a essa *Umwelt* levaria a camadas mais profundas dessa cadeia trajetiva, sem dúvida alcançando a própria concepção de escola e, especificamente, de escola técnica e tecnológica. Algo que esta tese não se propôs a realizar, mas que seria um possível desdobramento.

Ao aproximar do fim, recorro mais uma vez ao último livro publicado por Berque (2022a), “Recouvrance: retour à la Terre et cosmicité en Asie orientale”. O autor finaliza a obra apontando para a necessidade de um retorno à terra, de uma recuperação da Terra por meio da agricultura. Não uma agricultura tradicional, ou uma que proponha alternativas do próprio dualismo. Seguindo o trajeto de leste para oeste, ele busca no Oriente uma forma de agricultura que promova essa recuperação, uma agricultura natural.

Não cabe aqui um aprofundamento dessa proposta. No entanto, isso me levou a refletir sobre meu próprio caminho na pesquisa. Antes do mestrado, quando estava ainda por decidir o projeto de pesquisa, apresentei um pequeno texto sobre agricultura no XI Encontro Nacional da ANPEGE (Marandola, 2015). O cultivar a terra para colher alimento me chamava atenção à época, quando buscava um olhar humanista sobre o rural. Encontrei uma agri-cultura, a arte de cuidar e habitar a terra. No entanto, ao me deparar com a noção de paisagem de Berque, apesar de permanecer no rural, investigando um bairro rural paulista no mestrado, a agricultura não teve espaço naquela pesquisa. Interessante refletir em como desviei desse interesse de pesquisa para aprofundar na proposta de Berque e, no fim de minha pesquisa de doutorado, uma década mais tarde, encontro no livro mais recente do francês um caminho de retorno à agri-cultura.

O que almejo ter contribuído com esta tese é o vislumbre da abertura de mundos, dos portais da terra, a partir de outra ontologia. Ontologia essa que *Beruku*, o velho da fronteira, forjou ao percorrer os confins de vários mundos. No Japão, no Extremo Oriente encontrou o momento estrutural da existência humana com Watsuji;

nas paisagens de Seksawa, viu expressa a relacionalidade histórica de um grupo humano com a extensão terrestre nos confins do mundo árabe na África; nos escritos da China antiga, deparou-se com as origens da paisagem; na fronteira da Biologia, Uexküll lhe apresentou as múltiplas *Umwelten* de humanos e não humanos. Hoje, o velho da fronteira percorre os confins do mundo ao escrever sobre eles, assim como o fez Zong Bing na velhice, ao refletir sobre a paisagem das montanhas pela escrita.

Com isso, encerro esta tese retomando a epígrafe de nossa grande mestra, Lívia de Oliveira, publicado em seu texto “Portal da Terra: o espaço e o lugar” (Oliveira, 2020), redigido para a conferência em um evento especial, que celebrou o décimo Seminário do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural, do qual ela foi uma das fundadoras. Sua fala foi de grande lucidez sobre os caminhos que a Geografia Humanista Cultural havia trilhado até aquele momento e de uma projeção certa dos direcionamentos a que essas pesquisas estavam apontando. Um retorno à terra, uma religação com a Terra via espaço e lugar. Buscar em Berque uma ontologia que promova essa religação com a Terra, uma *recouvrance* por meio do movimento trajetivo na própria existência humana ligada à extensão terrestre, foi uma forma de encontrar os portais da Terra de Lívia.

[...] pensar sobre nosso futuro próximo, procurando encontrar saídas, pelos portais da Terra, pela própria Terra, pelo próprio espaço/lugar.

Lívia de Oliveira, 2020, p. 9.

11 REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Geralda de. Geografia Cultural e geógrafos culturalistas: uma leitura francesa. **GeoSul**, Ano VIII, n. 15, p. 40-52, 1993.
- ANDRADE, Eugenio. Una interpretación informacional de la “ley de conformidad a plan” de Uexküll. **Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia**, v. 21, n. 43, p. 371-410, 2021.
- ARAÚJO, Arthur Octávio de Melo. Significação sem representação: a teoria pragmática da significação de Jakob von Uexküll. **Ciências & Cognição**, v. 17, n. 2, p. 98-114, 2012.
- ARAÚJO, Arthur; ZANETTE, José Luiz. Uma possível aproximação entre a lei do significado de Uexküll e o idealismo objetivo de Peirce. **Revista Eletrônica de Filosofia**, v. 13, n. 2, p. 137-151, 2016.
- AUGENDRE, Marie; LLORED, Jean-Pierre; NUSSAUME, Yann (Org.). **La mésologie, un autre paradigme pour l’anthropocène?** Autour et en présence d’Augustin Berque. Paris: Hermann, 2018.
- BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula. Animais na fenomenologia: um campo de pesquisa a explorar nos estudos sobre animais. In: BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula; LOURENÇO, Daniel Braga (Org.); AUBERT, Anna Caramuru Pessoa (Coord.). **Estudos e Direitos dos Animais: teorias e desafios**. Porto Alegre: Fi, 2022. p. 129-157.
- BARTALINI, Vladimir. **Arte e paisagem: uma união instável e sempre renovada**. Paisagem Ambiente, n. 27, p. 111-130, 2010.
- BARTALINI, Vladimir. A natureza subjacente na cidade: córregos ocultos em São Paulo. In: RIBEIRO, Sandra Maria Patrício; ARAÚJO, Alberto Filipe (Org.). **Paisagem, imaginário e narrativa: olhares transdisciplinares e novas interrogações da psicologia social**. São Paulo: Zagodini, 2015. p. 88-100.
- BATISTA, Gustavo Silvano. A crise ecológica coo ponto de partida: por uma hermenêutica ambiental. In: MARANDOLA JR. Eduardo José; HOLZER, Werther; BATISTA, Gustavo Silvano (Org.). **Portais da Terra: contribuições dos estudos humanistas para a Geografia Contemporânea 1**. Teresina: EDUFPI, 2023. p. 195-209.
- BERDOULAY, Vincent. **A escola francesa de geografia: uma abordagem contextual**. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- BERNARDES, Antonio; AGUIAR, Felipe Costa; FRIGÉRIO, Regina Célia. Da sequela docente á querela epistemológica: o ensinar cansado de uma Geografia enferma. **Perspectiva**, Revista do Centro de Ciências da Educação, v. 40, n. 4, p. 1-16, 2022.
- BERQUE, Augustin. Les Grandes terres de Hokkaidô, étude de géographie culturelle. 1977. **Tese** (doctorat ès Lettres) – L’Université de Paris IV-Sorbonne, Paris, 1978.
- BERQUE, Augustin. Paysage-empreinte, paysage-matrice: éléments de problématique pour une géographie. **Espace géographique**, v. 13, n. 1, p. 33-34, 1984.

BERQUE, Augustin. **Le sauvage et l'artifice**: les japonais devant la nature. Paris: Éditions Gallimard, 1986.

BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p.84-91.

BERQUE, Augustin. **Médiance**: de milieux en paysages. 10 ed. Paris: Éditions Belin, 2000.

BERQUE, Augustin. La forclusion du travail médial. **L'Espace géographique**, v. 34, n. 1, p. 81-90, 2005.

BERQUE, Augustin. **Écoumène**: introduction à l'étude des milieux humanis. Paris: Éditions Belin, 2009.

BERQUE, Augustin. O pensamento paisageiro: uma aproximação mesológica. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo. **Filosofia da paisagem**. Uma antologia. Lisboa: Vniversitas, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011a. p.200-212.

BERQUE, Augustin. A ecúmena: medida terrestre do Homem, medida humana da Terra. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo. **Filosofia da paisagem**. Uma antologia. Lisboa: Vniversitas, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011b. p.187-199.

BERQUE, Augustin. Préface à la traduction française. In: WATSUJI, Tetsurô. **Fûdo**: le milieu humain. Commentaire et traduction par Augustin Berque; avec le concours de Pauline Couteau et Kuroda Akinobu. Paris: CNRS Éditions, 2011c. p. 11-29.

BERQUE, Augustin. Geogramas, por uma ontologia dos fatos geográficos. **Geograficidade**, v. 2, n. 1, p. 4-12, 2012a.

BERQUE, Augustin. Das águas da montanha à paisagem. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org.). **Filosofia e arquitetura da paisagem**: um manual. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012b. p.95-103.

BERQUE, Augustin. A chôra em Platão. In: SERRÃO, Adriana Veríssimo (Org.). **Filosofia e arquitetura da paisagem**: um manual. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012c. p. 29-37.

BERQUE, Augustin. La méso-logique des milieux. **Mésologiques : études des milieux**, 17 out. 2012d. Disponível em : <https://ecoumene.blogspot.com/2012/10/meso-logique-berque.html#more>. Acesso em: 28 jan. 2024.

BERQUE, Augustin. Qu'est-ce que le monde pour la mésologie? **Mésologiques : études des milieux**, 30 out. 2013. Disponível em : https://ecoumene.blogspot.com/2013/10/quest-ce-que-le-monde-pour-la-mesologie_30.html#more. Acesso em: 28 jan. 2024.

BERQUE, Augustin. **La mésologie**: pourquoi et pour quoi faire?. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2014a.

BERQUE, Augustin. **Poétique de la Terre**: histoire naturelle et histoire humaine, essai de mesologie. Paris: Belin, 2014b.

BERQUE, Augustin. Imintanout, lieu de pensée. **EspacesTemps.net**, 1 jul. 2014c. Disponível em: <https://www.espacestemp.net/en/articles/imintanout-lieu-de-pensee/>. Acesso em: 28 jan. 2024.

BERQUE, Augustin. La mésologie d'Imanishi. In : IMANISHI Kinji. **La liberté dans l'évolution**. Le vivant comme sujet. Trad. Augustin Berque. Marseille : Wildproject, 2015a. p. 163-186.

BERQUE, Augustin. Nature, culture: trajecting beyond modern dualism. **Inter Faculty**, v. 7, p. 21-35, 2016a.

BERQUE, Augustin. **La pensée paysagère**. Paris: Éditions Éoliennes, 2016b.

BERQUE, Augustin. La relation perceptive en mésologie: du cercle fonctionnel d'Uexküll à la trajection paysagère. **La Découverte**, v. 1, n. 47, p. 87-104, 2016c.

BERQUE, Augustin. Les limites radicales de la subjectivité occidentale moderne – quelques implications épistémologiques de la mésologie. **Method(e)s: African Review of Social Sciences Methodology**, v. 2, n. 1-2, p. 14-30, 2016d.

BERQUE, Augustin. **Histoire de l'habitat idéal**: de l'Orient vers l'Occident. Paris: Le Félin, 2016e.

BERQUE, Augustin. A cosmofania das realidades geográficas. **Geograficidade**, v. 7, n. 2, p. 4-16, 2017a.

BERQUE, Augustin. Glossaire de mésologie. **Mésologique**: études des milieux. Paris, 23 de agosto de 2017b. Disponível em: <https://mesoglo.blogspot.com/>. Acesso em: 27 ago. 2021.

BERQUE, Augustin. Qu'est-ce que la Mésologie? **Mésologiques**, Paris, 2017d. Disponível em: <http://ecoumene.blogspot.com/2018/02/au-est-ce-que-la-mesologie-Berque-Moreau.html#more>. Acesso em: 28 ago. 2021.

BERQUE, Augustin. **Recosmiser la Terre**: quelques leçons péruviennes. Rennes: Éditions B2, 2018a.

BERQUE, Augustin. **Glossaire de mésologie**. Bastia: Éditions Éoliennes, 2018b.

BERQUE, Augustin. Livre 1. Vous avez devant vous "la joyeuse longévité". Direction: Frédéric Benjamin Laugrand. Les Possédés et leurs mondes. **Anthropologie et Sociétés**, Québec, 13 dez. 2019a. Disponível em: <https://www.anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/augustin-berque-livre-1-vous-avez-devant-vous-la-joyeuse-longevite>. Acesso em: 28 jan. 2024.

BERQUE, Augustin. Livre 8. L'urbain diffus, l'habitat insoutenable et la qualité de la ville au Japon. Direction: Frédéric Benjamin Laugrand. Les Possédés et leurs mondes. **Anthropologie et Sociétés**, Québec, 13 dez. 2019b. Disponível em: <https://www.anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/videos/augustin-berque-livre-8-lurbain-diffus-lhabitat-insoutenable-et-la-qualite-de-la-ville-au-japon>. Acesso em: 28 jan. 2024.

BERQUE, Augustin. La mésologie active de Hatakeyama. In : HATAKEYAMA Shigeatsu. **La forêt amante de la mer**. Trad. Augustin Berque. Marseille : Wildproject, 2019c. p. 165-173.

BERQUE, Augustin. Onto/logique du paysage et dépassement de la modernité. In: Colloque "À qui appartiennent les Paysages en Asie?", Université de Tours, Tours, 2019d. Palestra. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1LlVeaRAuys6RHZAjI9ATM2mn9bkdg-xg/view>. Acesso em: 31 ago. 2021.

BERQUE, Augustin. Entre les deux ailes de la pensée mondiale. In : YAMAUCHI Tokuryû. **Logos et lemme**. Trad. Augustin Berque. Paris : CNRS éditions, 2020. p. 471-482.

BERQUE, Augustin. **Mésologie urbaine**. Paris: Terre Urbaine, 2021.

BERQUE, Augustin. **Recouvreance**: retour à la Terre et cosmicité en Asie orientale. Paris : Éditions Éolienne, 2022a.

BERQUE, Augustin. **Entendre la Terre** : à l'écoute des milieux humains. Entretiens avec Damien Deville. Paris : Le Pommier, 2022b.

BERQUE, Augustin. **O Pensamento-paisagem**. Trad. Vladimir Bartalini; Camila Gomes Sant'Anna. São Paulo: EdUSP, 2023.

BUCHANAN, Brett. Jakob von Uexküll's theories of life. In: BUCHANAN, Brett. **Onto-ethologies**: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze. Albany: State University of New York, 2008. p. 7-38.

CARLOS, Ana Fani Alessandri (Coord.). **COVID-19 e a crise urbana**. São Paulo: FFLCH/USP, 2020.

CASSIRER, Ernst; HEIDEGGER, Martin; PEREZ, André Rodrigues Ferreira. Disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger. **Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, v. 22, n. 1, p. 161-178, 2017.

CAUQUELIN, Anne. **A invenção da paisagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CHARBONNEAU, Bernard. La lèpre du paysage. **Topophile**, 6 de outubro de 2022. Disponível em: https://topophile.net/savoir/la-lepre-du-paysage/?utm_source=mailpoet&utm_medium=email&utm_campaign=lt64. Acesso em: 28 jan. de 2023.

CONFORTE, Pedro. Duas realidades. Niteroi, 21 abr. 2020. **Instagram**, @pfconforte. Disponível em: https://www.instagram.com/p/B_QsmORpZNi/?hl=pt. Acesso em: 2 set. 2021.

COSTA, Zozilena de Fátima Fróz. A pintura rupestre piauiense evidencia a doutrina do significado ou Umwelt. **Revista de Estudos Universitários**, Sorocaba, v. 34, n. 2, p. 73-91, 2008.

COUTEAU, Pauline. Esquisse d'une généalogie de la mésologie. In: AUGENDRE, Marie; LLORED, Jean-Pierre; NUSSAUME, Yann (Org.). **La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène?** Autour et en présence d'Augustin Berque. Paris: Hermann, 2018. p. 77-84.

CRUZ, Robson. Pós-graduação e saúde mental: como a pandemia escancarou problemas antigos da produção científica. Entrevista. **TV UFMG**, Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=r774Jce7FoA&ab_channel=TVUFMG. Acesso em: 12 de ago. 2021.

CUETO, José Carlos. Origem do coronavírus: o que se sabe sobre o laboratório de Wuhan investigado pelos EUA. **BBC News Mundo**, 3 d jun. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-57339240>. Acesso em: 12 de ago. 2021.

DAL GALLO, Priscila Marchiori. A influência do pensamento oriental na geografia de Augustin Berque: a filosofia de Watsuji Tetsurô. **Geograficidade**, v. 4, n. 2, p. 32-47, 2014.

DAL GALLO, Priscila Marchiori. A geografia humanista no Japão. **GEOGRAFIA**, Rio claro, v. 40, n. 2, p. 177-192, 2015

DARDEL, Eric. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FERREIRA, Rafael Bastos. A luta pelo significado: a constituição política do entremeio(s) no mundo-da-vida. **Tese** (doutorado em Desenvolvimento Socioambiental) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2021.

FRIEDRICH, Caspar David. **Caminhante sobre o Mar de Névoa**. 1818. Pintura, óleo sobre tela, 94,8 x 74,8 cm.

GAMEIRO, Nathália. Depressão, ansiedade e estresse aumentam durante a pandemia. **Fiocruz**, 13 de ago. 2020. Disponível em: <https://www.fiocruzbrasil.fiocruz.br/depressao-ansiedade-e-estresse-aumentam-durante-a-pandemia/>. Acesso em: 12 de ago. 2021.

GROUSSET, René. **Sur les traces du Bouddha**. Paris: Plon, 1929.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HENIG, Robin Marantz. Especialistas alertam sobre pandemias há décadas. Por que não nos preparamos? **National Geographic**, 13 abr. 2020. Disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/ciencia/2020/04/especialistas-alertam-sobre-pandemias-ha-decadas-covid-19-coronavirus>. Acesso em: 12 ago. 2021.

HEREDIA, Juan Manuel. Jakob von Uexküll, portavoz de mundos desconocidos. Prólogo. In: UEXKÜLL, Jakob von. **Cartas biológicas a una dama**. Buenos Aires, Cactus, 2014.

HEREDIA, Juan Manuel. El concepto uexkülliano de mundo circundante y sus desplazamientos. **Universitas Philosophica**, v. 76, a. 38, p. 15-47, 2021.

HOLZER, Werther. Augustin Berque: um trajeto pela paisagem. **Espaço e cultura**, n. 17-18, p. 55-63, 2004.

HOLZER, Werther. A trajeção: reflexões teóricas sobre a paisagem vernacular. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Espaço e cultura**: pluralidade temática. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008. p.155-172.

HOLZER, Werther. **A Geografia Humanista**: sua trajetória 1950-1990. Londrina: Eduel, 2016.

IBGE. **Caraguatuba**. Cidades e Estados do Brasil, IBGE, 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/caraguatatuba/panorama>. Acesso em 28 jan. 2024.

INUTSUKA, Yû. Le *fûdo* et l'éthique de Watsuji Tetsurô : pour l'avenir de l'écoumène. In : AUGENDRE, Marie; LLORED, Jean-Pierre; NUSSAUME, Yann

(Org.). **La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène?** Autour et en présence d'Augustin Berque. Paris: Hermann, 2018. p. 85-92.

KAMAKURA Gallery. Past Exhibitions. **Kamakura Gallery**, s.d. Disponível em: <https://www.kamakura.gallery/past/>. Acesso em: 27 de janeiro de 2024.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRISZAT, Georg. Explicação enciclopédica. In: UEXKÜLL, Jakob von. **Dos animais e dos homens**: digressões pelos seus próprios mundos. Doutrina do Significado. Lisboa: Livros do Brasil, 1982. p. 231-241.

LEFEBVRE, Henri. **La production de l'espace**. Paris: Ed Anthropos, 1974.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 12ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MACHADO, Antonio. **Campos de Castilla**. Poesías completas. Madrid: Rincon Castellano, 2011.

MARANDOLA, Hugo Leonardo. Abordagem humanista no rural. In: XI Encontro Nacional da Associação de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia, 2015, Presidente Prudente. **Anais... XI ENANPEGE**, Dourados: UFGD, 2015. p. 1-8.

MARANDOLA, Hugo Leonardo. Marcas-matrizes na paisagem do bairro rural Elihu Root: um trilhar humanista. **Dissertação** (mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Rio Claro, 2017.

MARANDOLA, Hugo Leonardo; OLIVEIRA, Livia de. Origens da paisagem em Augustin Berque: pensamento paisageiro e pensamento da paisagem. **Geograficidade**, v. 8, n. 2, p. 139-148, 2018.

MARANDOLA, Hugo Leonardo; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Diálogos possíveis entre a obra de Augustin Berque e a Geografia brasileira. **GEOGRAFIA**, Londrina, v. 33, n. 1, p. 33-53, 2024.

MARANDOLA, Hugo Leonardo; ORENGO, Alex Ander de Souza; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Tempo narrado e espaço construído: aproximações com o pensamento de Ricoeur. **Anais... XIV ENANPEGE**. Campina Grande: Realize Editora, 2021.

MARANDOLA, Hugo Leonardo; TORRES, Marcos Alberto. Crise e destruição de paisagens no Brasil. In: MARANDOLA JR. Eduardo José; HOLZER, Werther; BATISTA, Gustavo Silvano (Org.). **Portais da Terra**: contribuições dos estudos humanistas para a Geografia Contemporânea 1. Teresina: EDUFPI, 2023. p. 167-193.

MARANDOLA JR., Eduardo. **Fenomenologia do ser-situado**: crônicas de um verão tropical urbano. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

MARANDOLA JR., Eduardo José; LIMA-PAYAYÁ, Jamille da Silva. Qual o humanismo para a Geografia Humanista? In: MARANDOLA JR. Eduardo José; HOLZER, Werther; BATISTA, Gustavo Silvano (Org.). **Portais da Terra**:

contribuições dos estudos humanistas para a Geografia Contemporânea 1. Teresina: EDUFPI, 2023. p. 525-542.

MARIA, Yanci Ladeira. Paisagem: entre o sensível e o factual: uma abordagem a partir da geografia cultural. **Dissertação** (mestrado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MARIA, Yanci Ladeira. Paisagem: cultura-natureza em perspectiva. Uma abordagem trajetiva do conceito de paisagem. **Tese** (doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

MAYEDA, Graham. Ethics and difference: Time, space and ethics in the philosophy of Watsuji Tetsurô, Kuki Shûzô and Martin Heidegger. **Tese** (doutorado em Filosofia) – University of Toronto, 2001.

NISHIDA, Kitaro. **Ensaio sobre o bem**. Campinas: Phi, 2016.

OLIVEIRA, Livia de. Portal da terra: o espaço e o lugar. **Geograficidade**, v. 10, n. especial, p. 5-10, 2020.

ORENGO, Alex Ander de Souza. O templo maçônico: espacialidades e desenvolvimento como o templo maçônico serve de instrumento de ensino aos maçons. **Tese** (doutorado em Geografia) – Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2023.

PÁDUA, Letícia Carolina Teixeira. A Geografia de Yi-Fu Tuan: essências e persistências. **Tese** (doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PEDRAZZI, Cristiane; DICK, Grasielle; COLDEBELLA, Rodrigo; GENTIL, Marina; GIESBRECHT, Bruna Mohr; ROSA, Rossana Cortelini da. **Química da madeira**. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Rurais, Departamento de Ciências Florestais, 2019.

PELLETIER, Philippe. Mésologie, géographie, écologie: enjeux critiques. In: AUGENDRE, Marie; LLORED, Jean-Pierre; NUSSAUME, Yann (Org.). **La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène?** Autour et en présence d'Augustin Berque. Paris: Hermann, 2018. p. 51-70.

PESSOA, Fernando. **A poesia completa de Álvaro de Campos**. Cotia: Editora 247, 2013. (Edição Kindle)

PILLA, Maria Cecília B. Amorim; SINER, Rudolf von (Org.). **O ser humano em tempos de COVID-19**. Curitiba: PUPRESS, 2020.

PROVISIONAL State of the Global Climate 2023. **World Meteorological Organization**, 2023. Disponível em: <https://wmo.int/files/provisional-state-of-global-climate-2023>. Acesso em: 28 jan. 2024.

REINACH, Fernando. A complexa relação entre girafas, árvores e formigas. In: REINACH, Fernando. **A longa marcha dos grilos canibais e outras crônicas sobre a vida no planeta Terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 23-25.

RIBEIRO, Sandra Maria Patrício. Preâmbulo: trajetividade. In: RIBEIRO, Sandra Maria Patrício; ARAÚJO, Alberto Filipe (Org.). **Paisagem, imaginário e narratividade: olhares transdisciplinares e novas interrogações da psicologia social**. São Paulo: Zagodini, 2015. p. 7-14.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. v. 1: A intriga e a narrativa histórica. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. v. 2: A configuração do tempo na narrativa de ficção. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. v. 3: O tempo narrado. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010c.

RISSO, Luciene Cristina. A paisagem como ancestralidade: convocação do sagrado. In: MARANDOLA JR. Eduardo José; HOLZER, Werther; BATISTA, Gustavo Silvano (Org.). **Portais da Terra**: contribuições dos estudos humanistas para a Geografia Contemporânea 1. Teresina: EDUFPI, 2023. p. 383-415.

ROQUÉ, Bianca Beatriz. Percepção das pessoas cegas na construção do lugar: experiência do caminhar pelo espaço público. **Tese** (doutorado em Geografia) – Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.

SCHACHTER, Bony Braga. Forma e movimento: a teoria da pintura de paisagem na China, 229-589. **Concinnitas**, v.2, n.19, p.1-20, 2011.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Quando acaba o século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. (Edição Kindle)

SEVILLA, Anton Luis. **Watsuji Tetsurô's global ethics of emptiness: a contemporary look at a modern Japanese philosopher**. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

SOUZA, Helio Augusto Godoy de; KUBOTA, Renan Carvalho. A imagem figurativa Estéreo 3D: representação do espaço e "Umwelt" humano. **Sessões do Imaginário**, ano XVIII, n. 28, p. 51-64, 2012.

TAYLAN, Ferhat. La rationalité mésologique: connaissance et gouvernement des milieux de vie (1750-1900). **Tese** (doutorado em Filosofia) – École Doctorale Montaigne Humanités, Université Bordeaux Montaigne, Bordeaux, 2014.

TAYLAN, Ferhat. La mésologie au XIXe siècle: une forme du lamarckisme social. In: AUGENDRE, Marie; LLORED, Jean-Pierre; NUSSAUME, Yann (Org.). **La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène?** Autour et en présence d'Augustin Berque. Paris: Hermann, 2018. p. 71-76.

TERCEIRO Excluído (Princípio do). In: COLLODY, Hermann. **Pequeno dicionário filosófico**. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2005. p. 382-383.

TONNESSEN, Morten. Umwelt transitions : Uexküll and environmental change. **Biosemiotics**, v. 2, p. 47-64, 2009.

UEXKÜLL, Jakob von. **Mondes animaux et monde humain**: suivi de théorie de la signification. Paris: Éditions Denoël, 1965.

UEXKÜLL, Jakob von. **Dos animais e dos homens**: digressões pelos seus próprios mundos. Doutrina do Significado. Lisboa: Livros do Brasil, 1982.

UEXKÜLL, Jakob von. **A foray into the worlds of animals and humans**. With a Theory of meaning. Trad. Joseph D. O'Neil. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2010.

UEXKÜLL, Jakob von. **Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres**. Trad. M. Guntin. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2016.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

YAMAUCHI Tokuryû. **Logos et lemme**. Paris: CNRS Éditions, 2020.

ZIZEK, Slavoj. **Pandemia**: COVID-19 e a reinvenção do comunismo. São Paulo: Boitempo, 2020.

WALLACE, Rob. **Pandemia e agronegócio**: doenças infecciosas, capitalismo e ciência. Trad. Allan Rodrigo de Campos Silva. São Paulo: Elefante; Igra Kniga, 2020.

WATSUJI, Tetsurô. **A Climate**. A philosophical study. Trad. Geoffrey Bownas. Tokyo: Japanese Printing Bureau, 1961.

WATSUJI, Tetsurô. **Fûdo**: le milieu humain. Commentaire et traduction par Augustin Berque; avec le concours de Pauline Couteau et Kuroda Akinobu. Paris: CNRS Éditions, 2011.

WEIR JR., Edgar Allan. The philosophical and historical dynamics of Watsuji Tetsurô's Clutural Phenomenology. **Dissertação** (Mestrado em Artes) - Universidade de Nevada, Las Vegas, 1999.