

NUM LANCE DE VISTA: A PAISAGEM COMO GESTO DE INSCRIÇÃO

MAURICE SEIJI TOMIOKA NILSSON

DIEGO VIANA

RESUMO *O artigo propõe uma síntese entre a abordagem objetiva do conceito de paisagem, característica da geografia física, e a subjetiva, compartilhada pelo senso comum e abordagens históricas, econômicas e sociais. A síntese se dá por meio da filosofia da técnica de Simondon, em diálogo com a antropologia de Ingold e a geografia de Berque, ressaltando o caráter relacional da subjetividade, para sublinhar a multiescalaridade cronológica do espaço apreendido como paisagem: tempos geológico, biológico, histórico e afetivo-emotivo. Esses três autores buscam modos de superar a dicotomia do objetivo e do subjetivo, que distorce o modo de compreender o conceito de paisagem. Ao enfatizar os gestos de apreensão e inscrição do espaço, buscamos uma abordagem genética que explicita a constituição recíproca e a mediação desses dois polos. Por meio do mito Yanomami do Iwari, em que os humanos adquirem o fogo, mostramos como o gesto técnico de inscrição de sentido, em todas essas escalas, está na gênese da tradução do espaço como paisagem.*

PALAVRAS - CHAVE *Paisagem; técnica; Yanomami; subjetividade*

AT A GLANCE: LANDSCAPE AS GESTURE OF INSCRIPTION

ABSTRACT *The article proposes a synthesis between the objective approach to the concept of landscape, characteristic of physical geography, and the subjective approach, shared by common sense and historical, economic and social approaches. The synthesis is achieved through Simondon's philosophy of technics, in dialogue with Ingold's anthropology and Berque's geography, emphasizing the relational character of subjectivity, in order to underscore the chronologically multiple scalability of space when apprehended as landscape: geological, biological, historical, affective-emotive times. By emphasizing the gestures of apprehension and inscription of space, we seek a genetic approach that may shed light on the reciprocal constitution and the mediation between these two poles. By means of the Yanomami myth of Iwari, in which humans acquire fire, we show how the technical gesture of inscribing meaning, in all these scales, is the genesis of the translation of space as landscape.*

KEYWORDS *Landscape; technics; Yanomami; subjectivity*

INTRODUÇÃO

Este trabalho examina o conceito de paisagem a partir dos modos diversos de compreendê-lo, seja pelo ângulo das ciências naturais, seja pela apreensão humana. Em dicionários, encontramos que “paisagem” designa uma porção de terra que se apreende num lance de vista; já o conceito geográfico passa pelo estudo sistemático dessa porção de terra, compreendendo a sobreposição de camadas tempo-espaciais que determina sua constituição. Segundo Bertrand (1971), essas camadas correspondem aos tempos geológico, biológico e histórico, passíveis de subdivisões. Esse modo de determinar esse espaço converge com a definição de Milton Santos (2004) para o espaço como “acumulação desigual de tempos”.

As definições expostas – a de Bertrand, para a geografia, e a do dicionário, que pressupõe o observador para lhe recortar a porção de terra (INGOLD, 1993) – expõem a dicotomia que será examinada neste trabalho, proposta por Berque (2008), que busca a síntese entre as noções de paisagem como realidade objetiva, pertinente às ciências naturais, e a paisagem como relação entre o espaço e o olhar. O problema será abordado a partir da constatação da pronunciada dimensão técnica da constituição da paisagem. O objetivo central deste trabalho é mostrar que o processo pelo qual emerge um fenômeno espacial denominado *paisagem* consiste na gênese de um modo de relação particular que denominamos “relação-sujeito”: a subjetividade determinada segundo a relação. A ênfase técnica se vale do campo conceitual de G. Simondon na obra *Do Modo de Existência dos Objetos Técnicos* (SIMONDON, 2020a).

A abordagem técnica permite conjugar a perspectiva da geografia física que enfatiza as diferentes temporalidades sintetizadas na paisagem, conforme Bertrand (1971), com a perspectiva subjetiva, proposta por Berque (2008). O ponto de vista objetivo da ciência natural enfatiza os ciclos geológicos, o clima, o solo, a

1 Isso não significa negligenciar o papel dos demais sentidos, já que a paisagem também envolve sensações térmicas, sonoridades (como no conceito de *soundscape* criticado por Ingold) etc. Entretanto, o emprego do termo *paisagem* para se referir a representações topográficas, artísticas e econômicas (ver TOMICH *et al.*, 2021) faz o aspecto visual preponderante para o problema conceitual do termo.

hidrografia; e os ciclos biológicos pelos quais se estabilizam uma fauna e uma flora. Neste caso, “paisagem” designa uma determinada configuração física. Já a perspectiva subjetiva implica o observador que reconhece, mediado sobretudo pelo olhar¹, o sentido do espaço. Por esse prisma, “paisagem” designa um modo de existência do espaço em que ele é dotado de sentido; é recoberto por uma gramática; a paisagem está, pode-se dizer, inscrita no espaço. Decorre dessa definição a determinação da paisagem como espaço interpretado ou produzido pelo humano, seja por meio da atividade técnica e econômica (MEINIG, 1979), seja pelo olhar, por exemplo, de um artista.

O processo – ou, mais precisamente, o gesto – que o presente trabalho examina é essa inscrição, que não pode ser independente da convergência de temporalidades ressaltada pela geografia física. Veremos, com Simondon (2020a, 2020b), que o gesto envolve o movimento mais amplo da tecnicidade humana, mobilizando: 1) a constituição da relação-sujeito pela qual os corpos reunidos em coletividade engendram seu modo de estar no mundo, isto é, seu reconhecimento de um modo de viver, segundo a ocupação do território; 2) uma relação multiescalar com a temporalidade, que traz ciclos geológicos, biológicos, históricos e afetivos à escala da reprodução da vida humana; 3) a configuração simultânea e articulada de outros modos de engendrar sentido, da normatividade cotidiana e técnica (reprodução da vida) à inserção cósmica do humano (escala do mito, da religiosidade, da metafísica).

A relação-sujeito é indissociável da corporeidade, isto é, da temporalidade do vivido, daquilo que a fenomenologia, sobretudo de Merleau-Ponty, designa *sensível* (MERLEAU-PONTY, 1964). Entretanto, essa relação é também indissociável da gênese de metafísicas, isto é, a afirmação de um mundo, tal como entendido e interpretado, para além da escala de vida de uma geração (cf. VIANA DE OLIVEIRA, 2018). Este trabalho interroga o modo como essa articulação entre o sensível e o metafísico,

constitutiva e estrutural na relação-sujeito, ocorre por meio de um *lugar* – o espaço *como paisagem* –, no registro poético da tecnicidade e com carga afetivo-emotiva.

Com a finalidade de trazer à luz o caráter constituído e inscrito do conceito de paisagem, o artigo se vale da leitura de uma narrativa Yanomami a respeito da gênese de uma espacialidade própria, com forte componente técnico e instauradora de valor, normatividade e sentido. Os Yanomami tiveram um desenvolvimento apartado de outros povos, de modo que as peculiaridades de sua construção teórica/simbólica são dotadas de relativa eficácia própria (ALBERT, 1985). Procederemos à leitura do mito *Iwari*, dedicado à origem do fogo, já publicado em diversas versões (WILBERT & SIMONEAU, 1990). A leitura apresenta o modo como os Yanomami dão sentido à relação com o fogo, agente transformador da paisagem. Da restituição dessa relação e desse sentido emerge a consonância entre as narrativas e a práxis do fogo no universo Yanomami, considerados seus vários usos (cozinhar, aquecer à noite, cremar e calcinar os corpos dos mortos, abrir roças etc.). A escolha do exemplo Yanomami se dá pelo fato de o primeiro autor ter trabalhado e convivido com eles durante cerca de oito anos, tendo ouvido algumas versões do mito, que expressa com clareza a produção do espaço enquanto dotado de significações e, neste artigo, serve ao propósito de proceder à crítica e síntese das visões de Bertrand, Ingold, Santos e Berque, apresentadas no início desta introdução.

REFERENCIAL

TECNICIDADE E RELAÇÃO-SUJEITO

O sintagma *relação-sujeito* empregado neste artigo é derivado da maneira como o filósofo Gilbert Simondon (2020a, 2020b) compreende o conceito de *sujeito*. Trata-se, como deixa entrever o sintagma, de uma compreensão da subjetividade a partir de seu caráter relacional, o que a distingue da conceituação *forte*

do sujeito na tradição herdeira de Descartes e Kant, em que é apreendido substancialmente, relacionando-se com a natureza e o mundo de objetos apreendidos pela percepção e o entendimento por um regime de exterioridade, isto é, a relação coloca-se como secundária com respeito à determinação do sujeito. Para Simondon, “sujeito” designa uma relação que diverge da relação indivíduo-meio (biológica) porque os indivíduos e grupos constituem seu modo de vida a partir da incorporação de sua própria atuação (SIMONDON, 2020b). Esquemáticamente, pode-se afirmar que se trata de um modo relacional organizado segundo um eixo que é afetivo (ligado a problemas de percepção e ação) e emotivo (ligado a problemas de significação e comunicação) (cf. VIANA, 2019). Entra em jogo uma problemática afetivo-emotiva que envolve 1) a constituição de grupos, categorizados por modos particulares de significação; 2) instrumentos de mediação internos aos grupos e, simultaneamente, entre os grupos e o meio (designado “mundo”, como correlato do sujeito na relação); 3) um sistema de inscrições e atribuições de sentido que perenizam/estabilizam a relação sujeito-mundo, relação sempre coletiva.

Neste modo de relação, emerge a questão da espacialidade e da inscrição, ou seja, da paisagem e do território. Simondon enfatiza o caráter técnico do modo humano de estar no mundo, um caso de relação-sujeito, com o conceito de tecnicidade, em sua teoria genética das “fases da cultura” (SIMONDON, 2020a). A tecnicidade, quando referida ao objeto, elemento ou conjunto técnico, designa a expressão, em sua estrutura, do funcionamento, ou seja, sua inserção na relação entre o gesto e o meio natural, fruto da invenção. Em razão de seu caráter operatório e relacional, o conceito adquire um sentido geral, isto é, a tecnicidade da vida humana como sistema de mediações, funcionamentos e atribuições de sentido pelo qual os grupos desempenham os gestos de sua sobrevivência e existência, a produção e a reprodução de sua vida. Assim, as “fases da cultura” são modalidades genéticas da tecnicidade, isto é, desenvolvimentos do gesto humano que ar-

ticula os potenciais constituintes da relação-sujeito próprias aos corpos e coletivos – afetividade-emotividade, percepção, ação – aos constituintes próprios ao espaço convertido em mundo, isto é, os potenciais do meio exterior, e poderíamos dizer, em suas escalas geológica, biológica, histórica. Assim, a unidade mágica

é a relação de vínculo vital entre homem e mundo, que define um universo subjetivo e objetivo simultaneamente, anterior a toda distinção entre objeto e sujeito (...). Podemos conceber o modo primitivo de relação entre homem e mundo como anterior não apenas à objetivação do mundo, mas até à segregação de unidades objetivas no campo que virá a ser o objetivo. O homem está ligado a um universo experimentado como meio. O aparecimento do objeto só é feito pelo isolamento e a fragmentação da mediação entre homem e mundo. (...) [A] objetivação e [a] subjetivação (...) são precedidas por uma primeira etapa da relação com o mundo, a etapa mágica, em que a mediação ainda não é nem subjetivada nem objetivada, nem fragmentada nem universalizada, e não passa da mais simples e mais fundamental das estruturas do meio de um ser vivo: o nascimento de uma rede de pontos privilegiados de troca entre o ser e o meio (SIMON-DON, 2020a, p.247).

Portanto, o modo fundamental de estar no mundo é a inscrição de significações, o estabelecimento do meio, isto é, do mundo, impregnado de sentido. Este é o modo que recebe o nome de “unidade mágica”, referindo-se à capacidade de pontuar, isto é, inscrever ou marcar, com significação o espaço vivido: “pontos-chave”, “lugares-altos”, “situações privilegiadas”. Segundo Simondon (2020a, p. 248), a reticulação de tempo e espaço “evidencia lugares e momentos privilegiados, como se todo o poder de ação do homem e toda a capacidade do mundo de influenciá-lo se concentrassem nesses lugares e momentos”; ademais, eles “detêm, concentram e expressam as forças contidas no fundo de realidade que os sustenta”.

A tese de Simondon é incompreensível sem ter em mente que é genética; não é histórica, cronológica ou evolutiva. A unidade mágica é “primitiva” no sentido de ser originária, a abertura fundante de um modo de existência. Não se deve confundir-la com o primeiro momento (“infantil”) de uma série de etapas incrementais. Já a noção de “mágica” designa a apreensão afetivo-emotiva, não depurada reflexivamente. Não se trata de uma etapa evolutiva superada pela segregação de objetos técnicos e da subjetividade religiosa. A unidade mágica da ação humana no mundo é o fundo, o chão, em que se desenvolvem as etapas posteriores. Pertence à unidade mágica toda forma de inscrição de sentido, bem como datas festivas que marcam o calendário. Catedrais, monumentos e arranha-céus portam uma carga de magia semelhante à dos cumes de montanha, corredeiras, falésias. Por isso, para Simondon (2020a, p. 252):

Na vida civilizada atual, vastas instituições concernem ao pensamento mágico, mas são escondidas por conceitos utilitários que as justificam indiretamente. Em particular, trata-se dos feriados, dos dias santos, das férias que compensam, por sua carga mágica, a perda de poder mágico imposta pela vida urbana civilizada. As viagens de férias, consideradas algo que deve proporcionar repouso e diversão, consistem, na verdade, numa busca de pontos-chave, antigos ou novos. Esses pontos podem ser a cidade grande, para o cidadão rural, ou o campo, para o cidadão urbano.

A unidade, tomada como sistema coeso e suficientemente estável de relações (trata-se antes de um sistema metaestável, dotado de descargas energéticas e afetivas sempre reabsorvidas), se apreendida analiticamente, em vez de geneticamente, apareceria na forma do que se costuma denominar *cultura*. Todavia, a abordagem relacional herdada de Simondon permite pensar além da substancialização da cultura, por meio do gesto que instaura a comunicação. Esse modo de apreender as atividades que se cristalizam em ontologias locais permite examinar como desem-

penham a convergência das temporalidades, conforme Santos (2004). Os processos reunidos sob o nome substancializado de *cultura* estabelecem meios de afirmar a perenidade de um modo de ser, a temporalidade que transcende a geração viva (daí o papel da filiação, dos mitos de fundação e escatologias); e estabelecem, também, uma normatividade de conduta com teor ético, sem se afastar da dimensão técnica, envolvida na reiteração das atividades reprodutivas e produtivas possíveis e validadas.

Em seu ensaio sobre as técnicas do corpo, Mauss (2003a) escreve que os modos de caminhar, nadar e agir são constituídos socialmente como *habitus*, aquilo que é adquirido; aprender a portar-se, onde pôr as mãos, são parte da inscrição dos corpos, ligada à inscrição dos territórios, gênese da relação-sujeito em que indivíduos e grupos se reconhecem como cercados por um mundo. Seu célebre *Ensaio Sobre o Dom* também vincula a gênese reiterada do comportamento individual e coletivo à inscrição de um mundo comum, por meio da noção de fato social total (MAUSS, 2003b): os momentos cerimoniais pelos quais se reconhece uma sociedade certificam aos olhos do próprio grupo a permanência de seus valores e dos sentidos pelos quais se orientam. Estes são, na linguagem de Simondon, gestos impregnados de pensamento mágico, fundo perante o qual se desenrolam as atividades técnicas e a subjetividade transcendente, mas eles mesmos povoados de atividades técnicas e religiosas.

Quando os modos de inscrição se especializam, de modo bivalente – de um lado, como atividades de pequena escala (em Simondon, o “modo técnico”), e de outro, como determinações de fundo (“modo religioso”) –, esse desdobramento ocorre no campo da própria carga afetivo-emotiva que caracteriza a unidade mágica; não há transcendência ou superação. Cada um desses modos é também uma modalidade da inscrição, pois ambos encarnam os valores e as normas da existência do grupo em modos de agir e interpretar. Com efeito, a tecnicidade da atividade técnica pode ser abordada pela sua racionalidade, obscurecen-

do a relação com os modos de vida, a carga afetivo-emotiva; e a tecnicidade das significações de fundo, religiosas ou seculares, pode ser obliterada, quando apreendida como doutrina imutável e desvinculada das problemáticas relacionais subjacentes (por exemplo, “capitalismo” denomina uma modalidade dessa fase). Ainda assim, necessariamente, esses dois desdobramentos da atividade humana se articulam por uma atividade que mantém à flor da pele sua carga afetiva, isto é: a atividade estética, “que não é fase, mas recordação permanente da ruptura da unidade do modo de ser mágico e busca da unidade futura” (SIMONDON, 2020a, p. 242).

Atividade dotada de pronunciado caráter técnico, a constituição de territórios canaliza o teor afetivo-emotivo da relação-sujeito. A produção do espaço (LEFEBVRE, 1991) enquanto impregnado de sentido, espaço habitado, tem como gesto inaugural a constituição dos modos de vida em relação com o meio natural e o meio construído, a cuja soma se pode denominar “mundo”. Por isso, ao tratar de culturas e técnicas, é errôneo considerar a técnica como manifestação de uma cultura; a técnica é a atividade de cuja regularidade e reiteração emerge um modo de estar no mundo, que, analiticamente isolado de suas práticas, pode-se apreender como cultura no sentido clássico. É, em todo caso, cultivo do meio e do corpo.

PAISAGEM, TEMPO E MULTIESCALARIDADE

A questão do conceito de paisagem emerge dessa problemática da inscrição, uma vez que se buscou diferenciar o espaço natural do construído, como faz hoje boa parte do pensamento ambiental (cf. VOGEL, 2015). Essa distinção encontra seu limite, justamente, no gesto que identifica a paisagem e é, antes de tudo, um gesto de olhar, ainda que articulado com os demais sentidos – da sensação térmica ao olfato, como ocorre com a maresia do litoral, por exemplo, e à sonoridade, que, ainda no litoral, consubstancializa-se no ruído regular das ondas. Entretanto, não

há olhar desprovido de carga afetivo-emotiva, de modo que há sempre dissonância, uma metaestabilidade na apreensão do espaço como paisagem. O olhar para o espaço é o germe inicial da inscrição; é gerador de paisagem, de modo que a noção de uma paisagem dada e apenas acolhida diz respeito à configuração do espaço que reproduz, como representação visível “num lance de vista”, os rastros dessa atividade genética, ou seja, do primeiro lance de vista que é gesto de inscrição. Em outras palavras, a paisagem de um determinado mundo, referente a um modo de viver, é como um “panorama” desse modo de relação-sujeito.

A relação não deve ser entendida como vínculo entre dois termos; antes, ela os determina. O sujeito e seu mundo não precedem a relação-sujeito. O vínculo entre natural e construído não é de sucessão (o construído usurpando o lugar do natural), mas de sobreposição, o instaurado operando a partir das relações potenciais entre o que podem o geológico (terra, topografia, clima, disponibilidade de água), o biológico (fauna, flora) e o humano (histórico, afetivo-emotivo). Configura-se paisagem quando se assentam modos dessas relações, em normatividade técnica, narrativas míticas e científicas, valores axiológicos etc. A marcação dos pontos-chave obedece ao que a geologia e o ecossistema fornecem como termos potenciais da relação; assim, populações que vivem em montanhas regulam seus ciclos de atividade de maneira diferente dos povos que habitam o litoral, as florestas ou as estepes. Seus símbolos mais carregados de sentido e valor diferem entre si; do mesmo modo, seus ciclos de ação e sua normatividade devem corresponder ao regime das chuvas, à flora e à fauna, aos materiais com os quais podem construir, à presença ou ausência de estações do ano pronunciadas etc. A relação-sujeito, ao instaurar paisagem e habitá-la, é agente da convergência de temporalidades, eixo de multiescalaridade. A paisagem é expressão dessa multiescalaridade. Sua capacidade de reproduzir as atividades permanece enquanto a relação puder perdurar, isto é, enquanto não ocorrerem perturbações que transformem a subje-

tividade, a rede de pontos privilegiados, os pontos de fixação da carga afetivo-emotiva.

Ao estudar as transformações da paisagem de regiões escravistas de Brasil, Cuba e Estados Unidos no início do século XIX, por meio de suas representações visuais, Tomich *et al.* (2021, p. 8) comentam que:

As paisagens do trabalho não podem ser reduzidas a uma relação singular de visão e poder. São antes o resultado das interações práticas de natureza e atividade humana. São formadas pelas interações de práticas materiais, sociais e culturais definidas, que são específicas a cada ecologia particular e cada cultivo particular.

Para ressaltar os extraordinários poderes econômicos, políticos e somáticos (isto é, por meio do trabalho escravizado) envolvidos na transformação dessas paisagens nas Américas, coloniais ou recém-abertas à exploração, os autores introduzem uma distinção em relação à tese de Meinig (1979) sobre a paisagem trabalhada. Para Meinig, a paisagem resulta involuntariamente da atividade reiterada, do trabalho sobre o território, “o produto da interação de grupos humanos historicamente formados com a natureza” (MEINIG, 1979, p. 20). Daí decorrem, por exemplo, as formas geométricas dos campos agrícolas e as marcas lineares ou sinuosas das estradas. Tomich *et al.* (2021), por contraste, assinalam a força da intervenção voluntária, planejada, do avanço sobre vastos territórios, capitaneado pela expansão do capitalismo industrial do século XIX.

Em ambos os casos, o gesto está presente, assim como a constante interação entre as condições do território e os ritmos de atuação do grupo humano. Ao apreender uma paisagem com o olhar, o que se capta é o ponto de convergência, a superfície visível de diversas séries de determinações: na escala humana, o desenvolvimento histórico dos modos de produção e das normas e valores da reprodução da vida; a intervenção de elementos, ob-

jetos e conjuntos técnicos inventados e aperfeiçoados para reagir às dificuldades da interação com a matéria e o meio (LEROI-GOURHAN, 1992); na escala natural (geológica e biológica), a qualidade da terra, o regime de chuvas, o relevo, a hidrologia, o clima, as respostas de cada cultivo ao esforço de instalá-lo naquele ambiente: uma “gramática do espaço fluida e dinâmica”, conforme Tomich *et al.* (2021, p. 9), “formada pelas interações e condicionamentos mútuos do mercado mundial e da divisão do trabalho, ambiente e geografia locais, condições materiais da lavoura (...)”. Referindo-se às áreas da escravização nas Américas, os autores resumem a natureza do problema da paisagem:

A interrelação e interação das forças materiais e sociais, distinguíveis, mas inseparáveis, transformaram a terra e criaram paisagens características que facilitaram a produção em massa de mercadorias agrícolas e a disciplina do trabalho forçado, de modo que a ordenação espacial expressava a ordem simbólica que legitimou a autoridade (Tomich *et al.*, 2021, p. 10).

Os autores se referem a paisagens trabalhadas, a frutos da intervenção técnica e econômica. Tal intervenção, porém, ocorre em relação direta com as condições propostas pelo ambiente e o território. Ora, essas condições são diretamente decorrentes do longo percurso geológico, biológico e histórico do território em questão.

Em Bertrand (1971), o conceito geográfico de paisagem proporciona a ilustração quase imediata da definição que Milton Santos propõe para o conceito de espaço: trata-se de uma “acumulação desigual de tempos” (SANTOS, 2004, p. 9). De acordo com Bertrand, fundem-se, na paisagem, elementos formadores e transformadores que, na estrutura disciplinar das ciências contemporâneas, são distinguidos analiticamente em três campos de estudo, com escalas de tempo e de espaço particulares: o geológico, o biológico e o humano. Essas escalas configuram um modo

de divisão clássico, mas o que cabe ressaltar é como esses registros se encontram e articulam na paisagem.

Há, no conceito de paisagem, um ângulo fecundo para compreender como se distinguem e se separam os elementos geológico, biológico e humano mas também como se conectam. Se a finalidade analítica da compreensão dos fenômenos e processos conduz à separação artificial (técnica) dos registros de temporalidade, mas com efeitos no presente (escala da atuação humana, da reprodução dos modos de vida), a paisagem constitui um modo de abordagem cujo ponto de partida é a escala do indivíduo e do grupo, a relação-sujeito.

A razão é que a definição dessa escala se vincula ao gesto humano de observar, na medida em que observar envolve a intencionalidade de quem está no mundo. Entretanto, é um mundo a determinar-se, de modo que o gesto é subjetivo por definição; é impregnado de afeto-emotividade e implica, por definição, a modalidade relacional sujeito/meio. Assim, pelo ângulo da paisagem, pode-se fazer convergir a “ciência dura” da análise de processos multiescalares com a abordagem fenomenológica, constituindo a geografia do sensível. Essa convergência não implica qualquer hierarquia entre as escalas ou perspectivas; não se trata de um abandono das categorias analíticas de Bertrand (1971), nem de uma renúncia a determinadas perspectivas espaciais ou cronológicas. Ao contrário, o recurso à multiescalaridade é indispensável ao estudo de qualquer fenômeno no plano da paisagem. Tomemos um exemplo simples: o solo, elemento central na compreensão da paisagem, não pode ser abordado sem levar em conta suas estruturas físico-químicas, microscópicas e, concomitantemente, sua extensão mapeada.

A geógrafa Yanci Ladeira Maria (MARIA, 2010, 2016) argumenta que a incorporação do sensível é um elemento importante do conceito de paisagem. Baseando-se no geógrafo Augustin Berque, Maria aponta um dilema intrínseco ao conceito de paisagem, influenciado pelo debate da reificação da natureza, em que se sobressaem as duas definições conflitivas já referidas: o

geográfico, estritamente objetivo, e as ressignificações possíveis da paisagem por quem a habita, observa e experiencia:

Berque pretende fazer uma síntese dos dois pontos de vista, um de que a paisagem sempre esteve aí (das ciências naturais), outra de que ela é uma representação (verbal, mental etc.). Para compreender a realidade da paisagem em sua plenitude, é preciso considerar que ela comporta ao mesmo tempo esses dois aspectos: um que não supõe a presença (olhar) humana, e outro, que faz desse olhar (presença) o seu princípio. É a partir dessa ambivalência que Berque fala em nascimento da paisagem, quer dizer, acontece junto com a “paisagem” a manifestação de um novo modo da realidade, de uma nova cosmofania (MARIA, 2010, p. 17).

A abordagem de paisagem referente à concepção geográfica, conforme Maria (2010), acrescenta mais um nível de análise fundamental aos três estabelecidos por Bertrand. Este parte da lógica dos geossistemas (que reúne nas ciências da terra o biótico e o geológico) e acrescenta o nível histórico, antrópico. Para Maria, a análise dos fenômenos na paisagem deve considerar a escala do sujeito, possibilitando integrar um segundo nível humano à já complexa abordagem geossistêmica da paisagem: trata-se do nível do sensível, afetivo-emotivo, do estar no mundo.

O desafio proposto por Berque assemelha-se, na antropologia, ao esforço de Ingold (1993): superar a dualidade objetiva/subjetiva para as ciências, especialmente quando se trata da questão ambiental, uma vez que o problema é sempre, ao mesmo tempo, social e ambiental. A divisão entre natureza e cultura (objetiva/subjetiva, assim traduzida) causa distorções nos modos de compreender o problema, como Ingold (1994) explicita. Assim, é preciso buscar uma abordagem que supere tal divisão para entender como essa relação pode se efetivar. A compreensão da técnica como mediadora na relação sujeito/paisagem pode ser profícua, uma vez que ambos formam sistema, por meio dos processos em que se modificam e ressignificam mutuamente.

O FOGO E O ESPAÇO: UMA LEITURA DO MITO *IWARI*

Nesta seção, buscamos, por meio da relação com um mito dos Yanomami, expor o gesto técnico de inscrição espacial, constitutiva da paisagem e articuladora de escalas, no decorrer da leitura de uma narrativa centrada em um elemento natural convertido em elemento técnico. Trata-se do fogo, que, uma vez envolvido em uma relação da ordem da tecnicidade, é um transformador da paisagem. Essa atuação paisagística por meio do fogo é detalhadamente discutida em Nilsson & Fearnside (2011).

Os Yanomami são um povo caracterizado pela mobilidade (NILSSON & FEARNSIDE, 2011), pois atuam e circulam por um vasto território. A associação entre a mobilidade e as práticas que empregam o fogo, sobretudo o roçado, conduz à criação de pontos nodais sucessivos, locais de moradia e atividade produtiva/reprodutiva, cada um nomeado em sua gênese. Estabelece-se uma história-trajetória das populações por meio da cadeia sucessiva de sítios ocupados, bem como seus respectivos topônimos. Cada novo elemento nessa cadeia é aberto com fogo e se torna, para a história daquele grupo, um ponto-chave. Trata-se de um lugar privilegiado, carregado de uma significação própria no interior do campo simbólico dos grupos. Essa significação é reativada por meio de sua evocação e lembrança nos relatos dos mais velhos.

Passemos à leitura da história de *Iwari*.

IWARI E O FOGO

“*Iwari* e o fogo” é uma história frequentemente contada entre os Yanomamis. Ela narra a conquista do fogo pelos Yanomami, isto é, pelos humanos, ainda no tempo que é dito *pré-separação*. Para os Yanomami, como para outros povos ameríndios, os animais apresentavam forma humana, até o momento em que ocorre a separação das formas. O *Iwari* simboliza a forma humana mágica do jacaré (*iwa* = jacaré e *ri* = espírito, ou forma mítica). Nessa história, o jacaré ainda apresenta forma humana

e é casado com a rãzinha *hrahramari* (lê-se *fraframari*), ou, na linguagem dos Yanomami da região do Demini, *hramari*. Esta era uma rãzinha ranzinza, e o casal era o único que se alimentava de comida cozida ou assada, processada pelo fogo, pois *Iwari* guardava em sua boca o fogo, sem jamais mostrá-lo aos demais Yanomami. O relato se inicia após uma coleta de *kaxapë*, uma lagarta que se alimenta das folhas do ingazeiro (*krepu uhi*) e que se agrupa em profusão em seu tronco, quando está prestes a encasular. *Kaxa* é um dos alimentos preferenciais dos Yanomami, frequentemente consumida em determinada temporada. Em sua coleta, os Yanomami encontram uma folha larga de caeté e fazem com as lagartas uma trouxinha. O grupo vai colhendo várias trouxinhas, tantas quanto necessário para a refeição. Nesse período mítico, tais lagartas eram comidas cruas.

Certo dia, os Yanomami ouviram um ruído estranho na mastigação de *Iwari* – croque, croque –, como se ele mastigasse algo duro, crocante. Escondidos, observaram que *Iwari* usava o fogo às escondidas para assar as lagartas. Os Yanomami quiseram roubar-lhe o fogo. O plano era convidar *Iwari* para uma festa e fazê-lo rir, de modo que, ao gargalhar, soltasse o fogo. Segundo a versão ouvida pelo primeiro autor, a festa contou com vários dançarinos e suas coreografias esquisitas, mas o jacaré evitava se empolgar, murmurando e demonstrando clara vontade de rir e se soltar. Emitia, porém, sons com a boca fechada: “mmm, mmm...”. Segundo consta, foi por meio de um sonoro soltar de gases que o *Iwari* finalmente gargalhou, expelindo labaredas. O pássaro japu, que estava ao seu lado, vendo os galhos pegando fogo, tentou levá-los embora; porém a *Hrahramari* expeliu água neles, apagando as chamas. Assim foi até que o xexéu, um pássaro amarelo e preto, conseguiu, rapidamente, carregar galhos inflamados, de modo que a rãzinha não conseguiu apagar o fogo.

Como os galhos eram pesados, o modo como esse pássaro conseguiu levar o fogo foi espalhando-o no cacauero (*porounahi / pohoro*), em outras árvores e em pedras. Foi assim que os Yanomami passaram a deter o fogo. Até hoje, utilizam-se dos galhos

de cacauero para iniciar uma fogueira. Este passou a ser o modo de designar o fósforo em alguns locais onde o primeiro autor trabalhou: *pohoro*. Segundo a narrativa, ainda, a rãzinha *Hrahramari*, indignada com o roubo, soltou sobre os Yanomami uma maldição: a partir daquele momento, eles se aqueceriam com fogueiras acesas próximas às redes; com o fogo, aqueceriam os alimentos; mas os Yanomami se tornariam mortais e queimariam seus corpos mortos com o mesmo fogo com que fazem as roças e processam alimentos. Assim, o fogo passa a ser o elemento simbólico da mortalidade. Os Yanomami, indignados com as maldições da *Hrahramari* e com a sovinice do casal, separaram-nos, fazendo com que o jacaré *Iwari* descesse o rio (*yamoahuruma*) e a rãzinha *Hrahramari* o subisse. Até hoje, é nesses ambientes que se encontram esses animais: o jacaré, habitante dos pântanos e das terras baixas próximas aos rios mais caudalosos, e a rãzinha *Hrahrae*, habitante das terras altas e serras existentes no território Yanomami.

FOGO, INSCRIÇÃO E PAISAGEM

Na prática do calendário Yanomami, há muitas entradas de festas cerimoniais que representam passagens ligadas à conquista do fogo, como contada na história de *Iwari*. São reproduzidas, sobretudo, as danças que levam o *Iwari* a gargalhar e entregar o fogo. Tal como contada e representada, a história dá forma a uma série de elementos normativos do cotidiano (fase da técnica, no linguajar de Simondon, 2020a) dos Yanomami, em particular alguns quesitos de sua etiqueta. Destaquemos, por exemplo, a codificação da avareza, do não compartilhar, tema central na socialidade Yanomami. O gesto de socializar-se, para esse povo, está relacionado ao compartilhamento. Temos, assim, um movimento sociogênico feito pela inscrição de um modo de agir, embutida na narrativa da aquisição de um meio técnico. Vale notar que, nessa história, o problema essencialmente econômico da escassez, provocado pela avareza, um problema também ético

e comportamental, é resolvido por meio do riso, marcador do convívio. O elemento técnico é aquele que faz a mediação entre essas esferas.

Ainda no plano da fase técnica, deve-se ressaltar o vínculo entre a sociogênese pela via ético-comportamental e convivial e o desenvolvimento de práticas de produção e reprodução da vida, em que pesa a materialidade da atuação do fogo. A conquista do fogo e sua conversão em elemento técnico está na origem das possibilidades de vida material, assim como da vida social, isto é, daquilo que permite, sustenta e pereniza o modo de vida Yanomami. A maldição de *Hrahramari* explicita essa dimensão ao introduzir o elemento da mortalidade. Esse elemento traz consigo a articulação com a permanência para além da geração presente, isto é, a transcendência. O fogo que institui o convívio, mas também a mortalidade, é capaz de pautar as soluções Yanomami perante a morte. Em sua tese sobre a etiologia da morte entre os Yanomami, Albert (1985) resalta o fato de toda morte de um Yanomami ser sempre causada por outro Yanomami, seja por uma violência física direta, como em uma emboscada, ou por algum tipo de feitiçaria. Por isso, deve ser vingada. Para tal, os Yanomami realizam um gesto que empreende uma aliança, denominado *beber as cinzas do morto*. Com esse gesto, o guerreiro Yanomami, em futura aliança de guerra, é chamado a ajudar a vingar o morto (ALBERT, 1985).

O fogo é o elemento central da aliança, com o qual se prepara, por meio de um processo tecnicamente elaborado, o elemento simbólico desse endocanibalismo, isto é, do gesto de consumir as cinzas dos ossos do morto, selando a parceria para a guerra. Note-se que na situação inicial da narração, pré-fogo, os Yanomami não conheciam a morte, nem tampouco o ciclo renovador de morte e nascimento. Quando o elemento do fogo é introduzido e, com ele, a mortalidade e a sucessão de gerações, o elemento que realimenta os sentidos da permanência não é a referência a um ancestral comum, como em outras sociedades – vide o uso

de sobrenomes e registros heráldicos –, mas as alianças que são seladas e a afirmação de relações intercomunitárias.

Recapitulando a teoria genética da tecnicidade em Simondon, cabe agora interrogar o modo como essas diferentes dimensões da socialidade, da normatividade e do gestual Yanomami manifestam o processo mais amplo da inscrição dos modos de relacionalidade, constituindo, assim, o quadro completo daquilo que vimos chamando de relação-sujeito. É também neste ponto que devemos introduzir o tema da paisagem.

Conforme vimos, o fogo como elemento técnico é posto em ação para realizar a mobilidade Yanomami, pontuando com a abertura das roças e das casas comuns os pontos nodais da habitação e da reprodução da vida. O gesto que põe em ação o fogo, tecnicamente controlado, instaura um novo ponto-chave, um novo local de moradia. Antes mesmo de um grupo se mudar, a nova área escolhida é derrubada e queimada. Na clareira que surge, são plantados os alimentos, que variam conforme a localidade: nas terras baixas, há mais bananeiras, cujos frutos são comidos crus, assados ou cozidos; novamente, o fogo atua nesses processos. Nas terras altas, predominam mandiocas e macaxeiras, que também podem ser cozidas, raladas e transformadas em farinha mediante o emprego do fogo; ou beiju, fabricado por um complexo processo manufatureiro de ralar e assar em fornos. Esse processo permite a conservação do alimento por mais tempo. Também a mandioca é fermentada e transformada em bebida alcoólica.

O processo de mudança para o novo local começa a partir do momento em que a roça inicia a produção de alimentos, muito mais diversos do que os citados no parágrafo anterior, que são meramente os principais. O espaço recém-aberto passa a ser moradia por um período da vida dessa comunidade. Esse espaço recebe um nome, e o entorno é alterado de modo a evidenciar a impressão de uma paisagem, no sentido clássico do termo. A longevidade da moradia, que pode se estender de poucos anos a algumas décadas, torna mais perceptível a alteração dos espaços,

na medida em que as habitações circulares multifamiliares são replicadas, acompanhando a renovação da roça. Quanto mais duradoura a habitação, maior a marca da memória Yanomami.

O conceito de paisagem reveste todo seu sentido processual e relacional. A paisagem tem um papel renovador dos ciclos biológicos da floresta (NILSSON & FEARNSSIDE, 2011), relacionado à produção de clareiras e, em seguida, à regeneração florestal. A renovação só é possível quando o espaço, tecnicamente engendrado na origem com o uso controlado do fogo e tendo cumprido seu papel de produzir alimentos de roça, passa a outra relação produtiva, embora não deixe de fornecer diversos alimentos e utilidades, além de ser um espaço de procriação de animais de caça. Na nova etapa, a clareira deixa de ter presença humana permanente. O local deixa de ser moradia e torna-se *hutuwaropata* ('roça homem velho', literalmente; é como chamam as roças em regeneração, após deixarem de receber cuidado intensivo). A *hutuwaropata* constitui também um ponto-chave na inscrição territorial Yanomami, marcando mais um ponto privilegiado em sua história.

A sucessão de transformações da paisagem promove um ciclo renovador a partir do tempo humano. O ciclo tem sido apontado como transformador da própria floresta (CLEMENT *et al.*, 2015; LEVIS *et al.*, 2017) pela abrangência com que ocorre nos locais onde a floresta é moradia dos povos originários da América, com disseminação de espécies preferenciais de seus usos e interesses. A tecnicidade da inscrição territorial, por meio da constituição das paisagens, insere-se, assim, também na temporalidade do ciclo biológico. Levis *et al.* (2017) mostram que as espécies dominantes encontradas no maior esforço de inventário florestal amazônico³ são aquelas úteis e manejadas pela presença humana. Essa presença se manifesta, cronologicamente, na profusão de clareiras abrindo-se e se fechando, em seguida regenerando-se. Constitui-se uma dinâmica de abertura, fechamento e regeneração, com temporalidade cíclica. É um modo de relação instaurado pelos gestos do povo que ocupa um território,

3 Cf. TER STEEGE (2020). Trata-se de um esforço de cientistas da Amazônia para adaptar a metodologia dos inventários produzidos pelo Radam, em 1976-80, acrescidos de outras parcelas analisadas, e tabuladas em um único banco de dados.

“demarcando” sua presença com esses locais significativos de seu passado. Esse povo constitui sua relação-sujeito pela trajetória onde pontos-chave têm a forma da rede de clareiras em diferentes tempos de acumulação histórica, segundo os diversos grupos comunitários que tiveram suas histórias atreladas a esses nódulos de inscrição da paisagem.

As localidades em que se promove essa renovação, em paralelo à função de roçado, são também locais de moradia de grande significância histórica para um grupo respectivo. Pode-se comparar essas moradias pregressas àquilo que, nas sociedades ocidentais, seriam monumentos. Mapeando todas as moradias pretéritas e atuais de todos os grupos Yanomami, teríamos a constituição de uma rede de lugares significativos bastante densa, abrangendo todo o território atual dos Yanomami. Haveria significados diferentes para os mesmos lugares, conforme o grupo.

Para ilustrar quão longe vão tais redes, Nilsson (2018) relata o testemunho de uma liderança (*pata*) de uma comunidade da cabeceira do rio Orinoco. Quando se instalou na região, a liderança mostrou uma pupunheira de um povo da baixada, na época em que esse povo efetuava sua trajetória para as terras baixas. Em outra passagem, Nilsson descreve a paisagem da antiga moradia de um grupo das terras baixas, que um senhor, à época com 53 anos, levou-o a conhecer: era uma floresta indistinta, com grandes árvores, descrita pelo mesmo senhor a partir da configuração da paisagem, tal como era em sua juventude. Ali, onde havia uma grande árvore *Krepuuhi* (*Inga sp.*), cujo tronco tinha mais de um metro de diâmetro, era o pátio central da grande casa comunitária, para onde converge a parca iluminação do círculo de fogos noturnos, geralmente um espaço aberto e descampado, o *xapono*, destinado aos discursos noturnos *hereamu* (*op. cit.*, 2018, 92).

Conforme relatado acima, no fim da história *Iwari*, o casal sovina é separado definitivamente, indo a rãzinha *hrahramari* para o alto da serra, onde é encontrada até hoje (e apenas ali), e o jacaré desce o rio, sendo hoje encontrado em terras baixas. Este é um testemunho do conhecimento territorial dos Yanoma-

mi, cujo território abrange, de fato, as serras do conjunto Parima (tido como refúgio durante os séculos XVII a XIX) (ALBERT, 1992) e as terras baixas de afluentes dos Rios Branco e Negro. Os atuais habitantes das terras baixas relatam que seus ancestrais já conheciam as terras que hoje habitam (comunicação pessoal na região do Parawau, onde Nilsson também trabalhou) o que é referendado pela presença dessas paisagens geológicas no mito de origem.

Para reforçar os planos topológico e geológico da narrativa, convém citar outro mito de origem, o *Hutukarari* (WILBERT & SIMONEAU, 1990). Este relata a formação da terra, explicada a partir da queda do céu, deixando escombros que deram origem ao relevo atual. O céu mal escorado pelos antepassados xamânicos contém uma analogia com a habitação Yanomami, casa redonda cujos esteios devem ser seguros e firmes. No pensamento Yanomami, o trabalho xamânico “segura o céu”, garantindo a estabilidade do universo, como “casa” dos Yanomami, em sentido idêntico ao uso ocidental de *oikos*, em *ecologia*. Na sequência das narrativas míticas, *Hutukarari* precede *Iwari*, como a geologia precede a biologia na constituição da paisagem.

DISCUSSÃO

O conceito geográfico de paisagem, sendo apenas físico e geológico, é inconciliável com uma paisagem cosmológica como a Yanomami, que não prescinde de reconstruir em sua narrativa mítica um processo de constituição da relação-sujeito, fundamentando as defasagens simondonianas da inscrição. Daí emerge o conflito de perspectivas, de cunho ontológico, ou antes ontogenético, pois trata da configuração dos modos de ser: a geografia física, ao tratar da dinâmica da paisagem, de sua fisiologia, a considera em sua constituição física, biológica e histórica, como camadas sobrepostas e entremeadas, com uma necessária objetivação da paisagem, fundada na observação empírica. Po-

rém, desconsidera os significados, contrariamente ao que ocorre nas metafísicas indígenas. Estas, por sua vez, alinham sua progressão cosmogônica com a experiência sociogênica do espaço vivido, instaurado gestualmente e mediado pelas técnicas, dentre as quais o fogo é uma das mais importantes.

Os Yanomami não estão sozinhos ao ver no fogo um elemento sociogênico, instaurador de um modo de subjetividade e relação ao mundo. O acesso ao calor e à energia é condição para o desenvolvimento técnico tanto quanto a habilidade manual e a simbolização, de modo que Stiegler (1994) recorre ao mito de Prometeu e Epimeteu para derivar sua afirmação de que a técnica é o horizonte de toda presença humana no mundo, constituindo uma prótese originária (STIEGLER, 1994). Essa prótese é sobretudo a soma do controle do fogo com o domínio da linguagem. Também na mitologia grega, o controle humano do fogo resulta de um roubo, que acarreta uma punição a Prometeu. A maior diferença entre a abordagem grega e a ameríndia está no fundo cosmológico: o espírito do jacaré, antes da separação, é também humano, não um deus, ser transcendente no sentido ocidental; entretanto, é um espírito imortal. A “queda” na mortalidade e no ciclo de reprodução da vida é fruto da maldição imposta sobre os ladrões do fogo.

Para um povo da floresta, a paisagem, no sentido clássico, é pouco apreensível, pois “o que se vê num lance de vista”, na floresta, é multifacetado e de pouca profundidade, quando comparado com as paisagens da tradição pictórica europeia que dão origem ao termo. Em vez dos campos e morros apreensíveis a partir da perspectiva (HARRIS, 2003), na floresta, o que se vê são camadas de árvores e folhagens, dependendo de para onde se olha. A pouca profundidade de visão, associada à menor utilidade da vista no contexto de um ambiente que envolve completamente o potencial observador, ultrapassa o que o conceito clássico da perspectiva permite delimitar, apreender “com um lance de vista”. Por esse prisma, a “paisagem” florestal seria antes uma antipaisagem, um obstáculo à apreensão de uma paisagem física.

Ora, o mito *Iwari*, assim como o *Hutukarari*, ao narrar a aquisição de um poder técnico – o fogo –, o faz concomitantemente ao nascimento das condições para a constituição de suas próprias paisagens, isto é, sua relação afetivo-emotiva com o espaço e a terra enquanto inscritos com sentidos e orientação. Assim como propõe a teoria de Simondon, essa narrativa é operada por um conjunto de desdobramentos, isto é, separações que mantêm uma relação indissolúvel e estabelecem os diferentes níveis e escalas da relação-sujeito com sua territorialidade. Assim, contam-se: 1) de um lado, o plano da atividade que, com um certo deslocamento terminológico, seria denominada socioeconômica, isto é, o comportamento de grupos, a atividade produtiva e reprodutiva da vida; do outro, o sentido cosmológico do mundo vivido e do modo de ocupação do espaço; 2) a designação dos espaços para a atividade do roçado, por oposição à espacialidade não manuseada da floresta ao redor; 3) o desmanche do casal original, que dominava o fogo inacessível aos humanos, resulta nos sentidos distintos, por vezes opostos, entre o território das serras, onde vive a rãzinha *hrahramari*, e as terras baixas, onde vive o jacaré *Iwari*. Tudo somado, o mito deixa entrever que a compreensão do espaço é indissociável da atividade que nele se realiza – ou que é interdita de realizar-se nele, como nos espaços proibidos. Em todo caso, o espaço só compõe paisagem se dotado de potenciais, se é, de um modo ou de outro (inclusive negativo), habitado, ainda que não necessariamente por humanos, no sentido posterior à queda do céu. A mediação entre espaço e atividade é dada pelo gesto da inscrição, que estabelece o plano de unidade em que pode ser desempenhada e desenvolvida a relação-sujeito.

Resta examinar o modo como Berque (2008) e Maria (2010) propõem conceituar a paisagem, vinculando-a ao sensível, ao apreendido. Não basta, porém, associar a paisagem ao sensível, uma vez concebido o sujeito da sensibilidade para além da substância, ou seja, como relação. O mito Yanomami expressa com clareza essa impossibilidade: a passagem para o domínio do fogo, com a roça e o cozimento, é também a passagem para a morta-

lidade e o ciclo de nascimento e morte. Assim, no conceito de paisagem, uma vez reconhecido o papel do sensível, está implicada também a tecnicidade, a inscrição, a atribuição de sentidos que estruturam e estabilizam a interação humana com o mundo, ou seja, o meio informado. Paisagem é um conceito subjetivo, conforme Maria e Berque, mas é também processual, relacional e técnico. Não é possível tratá-la sem levar em conta a relação-sujeito: no caso do *Iwari*, a emergência da mortalidade, ruptura que instaura um modo de estar no mundo. A paisagem apreendida remete aos rastros da sociogênese, seu gesto inaugural, de modo que se podem descrever as atividades de grupos em determinada configuração social pelo modo como marcam o território e constituem paisagens. É o que fazem Tomich *et al.* (2021) quanto às paisagens da escravidão no período industrial.

Porém, a inscrição de pontos-chave ressoa com os termos de relação propostos pela geologia e o ecossistema, conforme vimos, a partir da leitura de Simondon (2020a, 2020b). Não só os povos de montanhas, vales e florestas regulam suas existências em relação com os potenciais do meio, o mesmo vale para sociedades urbanas, que constroem sucessivamente catedrais de pedra, arranha-céus de concreto, e mais recentemente os *glass boxes* da sociedade financeirizada, segundo as técnicas que desenvolveram ou aprenderam e conforme a disponibilidade de materiais e as condições climáticas. Frutos de gestos construtivos, técnicos, essas edificações são também expressões cosmológicas, enquanto fase religiosa simondoniana: a catedral que aponta para os céus, no monoteísmo medieval; o arranha-céu que alardeia poder econômico, na cosmologia do capitalismo financeiro. A aquisição das técnicas construtivas, industriais, logísticas etc. que caracterizam a relação-sujeito da modernidade capitalista também envolve a reconfiguração das atividades correntes e dos sentidos cósmicos; do espaço trabalhado e do espaço externo, interdito – basta pensar nas áreas degradadas e inacessíveis, como o entorno de Chernobyl; assim como também envolve uma relação particular com os ciclos do tempo e com a mortalidade.

Ao lançar um olhar sobre os brancos, Davi Kopenawa expressa o que lhe parece o gesto inaugural da relação-sujeito ocidental nos seguintes termos (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 407-408):

Seus antepassados mais sábios, os que Omama criou e a quem deu suas palavras, morreram. Depois deles, seus filhos e netos tiveram muitos filhos. Começaram a rejeitar os dizeres de seus antigos como se fossem mentiras e foram aos poucos se esquecendo deles. Derrubaram toda a floresta de sua terra para fazer roças cada vez maiores. Omama tinha ensinado a seus pais o uso de algumas ferramentas metálicas. Mas já não se satisfaziam mais com isso. Puseram-se a desejar o metal mais sólido e mais cortante, que ele tinha escondido debaixo da terra e das águas. (...) Isso os fez esquecer a beleza da floresta. Pensaram: “*Haixopë!* Nossas mãos são mesmo habilidosas para fazer coisas! Só nós somos tão engenhosos! Somos mesmo o povo da mercadoria! (...) Vamos criar também peles de papel para trocar!”. Então fizeram o papel de dinheiro proliferar por toda parte (...). E assim as palavras das mercadorias e do dinheiro se espalharam por toda a terra de seus ancestrais. (...) Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios. Começaram onde moravam seus antepassados. Hoje já não resta quase nada de floresta em sua terra doente e não podem mais beber a água de seus rios. Agora querem fazer a mesma coisa na nossa terra.

Nessa passagem, técnica, paisagem, desejo (componente afetivo-emotivo) e cosmologia se sucedem e costuram. Ao abordar o culto à matéria, aos objetos criados pelos não Yanomami (*nappëpë* = “alteridade”, “outros”), o xamã afirma que os brancos são “cheios de esquecimento”. Questiona também o fato de a criação desses objetos produzir uma alteração irreparável na paisagem da floresta *urihi*, pois é extraíndo o ouro de onde antes havia flo-

resta que se fazem as joias; alguém só pode ver beleza em tal peça se desconhecer o efeito que sua confecção causa na paisagem e na vida dos Yanomami. O diagnóstico está na própria narrativa, que assume também uma estrutura mítica: o gesto instaurador de Omama, que ensinou o domínio de algumas ferramentas capazes de forjar uma paisagem propícia à vida, foi esquecido, em nome de uma nova instauração, que é técnica e tem sua fase de fundo ligada à mercantilização e à pele de papel – o dinheiro. Kopenawa (KOPENAWA & ALBERT, 2015) denuncia e explicita uma inscrição que, em nome de uma afetivo-emotividade desmedida, engendra paisagens mortas, sujas, desoladas, extraindo elementos de escala geológica, exterminando seres da escala biológica e, por extensão, fazendo o mesmo na escala humana, tanto histórica quanto social.

CONCLUSÃO

A dimensão afetivo-emotiva, com sua própria temporalidade, completa a abordagem técnica e processual da paisagem, ao articular a temporalidade da reprodução da vida, da geração presente, à temporalidade histórica, que, por sua vez, Bertrand (1971) já havia articulado à temporalidade geológica e à biológica. A abordagem metodológica da geografia clássica permite, por seu turno, compreender o sistema metaestável de potenciais em jogo na gênese do espaço como paisagem, bem como nos processos correntes, reiterados, sistemáticos de sua perenização. A apreensão do mundo vivido em suas diversas camadas de articulação é favorecida pela síntese das abordagens objetiva e subjetiva, histórica e afetivo-emotiva, técnica e fenomenológica.

Os Yanomami são conhecidos pela defesa incontestada de sua paisagem florestal. O esforço revela o quanto esta paisagem constitui aquilo que *são*, a ponto de se traduzirem como “povo da floresta”: *urihi theri* (*urihi*=floresta *theri*= povo). Segundo Davi Kopenawa:

se entendessem nossa língua e se dessem ao trabalho de perguntar: ‘O que esses cantos querem dizer? De que florestas falam?’, quem sabe acabariam entendendo as palavras que os xapiri nos trazem de onde vêm, dos confins da terra (...) (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 506).

O xamã Yanomami evoca explicitamente a atribuição de sentido, carregado de afeto-emotividade, o gesto que articula a atividade e a ordem do cosmológico, que transcende a geração viva ou, em termos mais próximos à linguagem da geografia, as escalas geológica e biológica.

Ao introduzir a escala afetivo-emotiva, mediada pelo gesto técnico, como quarta ordem de grandeza nas escalas da paisagem, somando-se ao geológico, ao biológico e ao histórico, buscamos realçar o cerne de uma problemática expressa nas palavras de Davi Kopenawa (KOPENAWA & ALBERT, 2015), de produção de paisagens como gênese de sentido e prática, tanto podendo expressar uma compreensão das relações multiescalares em jogo quanto seu esquecimento. Ora, a compreensão e o esquecimento não são necessariamente da ordem do racional-científico; tanto as narrativas míticas de origem quanto as descrições objetivas de formação e desenvolvimento podem conter entendimento e esquecimento. Ambas são desdobramentos do gesto que inscreve, reiterado e reproduzido, campo de múltiplas produções de significado. Essa problemática está diretamente vinculada ao urgente tema contemporâneo do Antropoceno, o período histórico nomeado como época geológica (porque se apresenta como tal). Assim, essa abordagem pode render frutos para a compreensão dos processos em jogo tanto na gênese das paisagens do Antropoceno quanto em suas transformações potenciais.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne)*. 1985. Tese (Doutorado) – Université Paris X, Nanterre.
- ALBERT, Bruce. *Urihi: Terra, Economia e Saúde Yanomami*. Série Antropologia, 119. Brasília: UnB, 1992. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie119empdf.pdf>. Acesso em 18/09/2021.
- BERQUE, Augustin. *La Pensée Paysagère*. Paris: Archibooks, 2008.
- BERTRAND, Georges. Paisagem e geografia física global: esboço metodológico. *Caderno de Ciências da Terra*, n. 13, p. 1-27, 1971. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/3389/2718>. Acesso em 06/09/2021.
- CLEMENT, Charles; DENEVAN, William; HECKENBERGER, Michael *et al.* The domestication of Amazonia before European conquest. *Proceedings of the Royal Society B – Biological Sciences*, n. 282, 2015. Disponível em: <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rspb.2015.0813>. Acesso em 15/09/2021.
- HARRIS, Dianne. *The Nature of Authority: Villa Culture, Landscape, and Representation in Eighteenth-Century Lombardy*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.
- INGOLD, Tim. The Temporality of the Landscape. *World archaeology* 25 (2), 152-174, 1993. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00438243.1993.9980235>. Acesso em 12/09/2021.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, B. *A queda do Céu, Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras. 2015.
- LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell, 1991.
- LEROI-GOURHAN, André. *Milieu et techniques*. Paris: Albin Michel, 1992.

LEVIS, Carolina; COSTA, Flávia *et al.* Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. *Science* 355 (6328), p. 925-931, 2017. Disponível em: <https://science.sciencemag.org/content/355/6328/925>. Acesso em 22/09/2021.

MARIA, Yanci Ladeira. *Paisagem: entre o sensível e o factual: uma abordagem a partir da geografia cultural*. 2010. Dissertação (Mestrado) – FFLCH-USP, São Paulo.

MARIA, Yanci Ladeira. *Paisagem: Cultura-Natureza em perspectiva*. 2016. Tese (Doutorado), FFLCH-USP, São Paulo.

MAUSS, Marcel. As Técnicas do Corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003a.

MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003b.

MEINIG, Donald (ed). *The Interpretation of Ordinary Landscapes*. New York: Oxford U.P., 1979.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

NILSSON, Maurice; FEARNSSIDE, Philip. Yanomami Mobility and its Effects on the Forest Landscape. *Human Ecology*, v.39, n.3, p.235-256, 2011. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10745-011-9400-4>. Acesso em 22/02/2022.

NILSSON, Maurice. *Mobilidade Yanomami e interculturalidade: Ecologia Histórica, Alteridade e Resistência Cultural*. 2018. Tese (Doutorado) – Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades, Universidade de São Paulo, 2018. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8161/tde-01102018-164453/pt-br.php>. Acesso em 22/02/2022.

SANTOS, Milton. *Pensando o Espaço do Homem*. São Paulo: Edusp, 2004.

SIMONDON, Gilbert. *Do Modo de Existência dos Objetos Técnicos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020a.

SIMONDON, Gilbert. *A Individuação à Luz das Noções de Forma e Informação*. São Paulo: Editora 34, 2020b.

STIEGLER, Bernard. *La technique et le temps. Tome 1: La faute d'Epiméthée*. Paris: Galilée, 1994.

TER STEEGE, Hans; PRADO, Paulo; LIMA, Renato *et al.* Biased-corrected richness estimates for the Amazonian tree flora. *Sci Rep* 10, 10130, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1038/s41598-020-66686-3>. Acesso em 22/02/2022.

TOMICH, Dale; MARQUESE, Rafael *et al.* *Reconstructing the Landscapes of Slavery. A Visual History of the Plantation in the Nineteenth-Century Atlantic World*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2021.

VIANA, Diego. A afeto-emotividade em Simondon e o conceito de desejo. *Kriterion*, v. 60, n. 144, 2019, pp. 537-561. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/NMGHNxw64RRXcq8mJCxSGNf/?lang=pt>. Acesso em 22/02/2022.

VIANA, Diego. *O esquema operatório da moeda: corpo, imagem e transindividual*. 2018. Tese (Doutorado) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8161/tde-21022019-100801/pt-br.php>. Acesso em 22/02/2022.

VOGEL, Steven. *Thinking like a Mall: environmental philosophy after the end of nature*. Cambridge, MA: MIT Press, 2015.

WILBERT, Johannes & SIMONEAU, Karin (Orgs). *Folk Literature of Yanomami Indians*. Los Angeles: UCLA LACP, 1990.

MAURICE SEIJI TOMIOKA NILSSON – Doutor em Humanidades, Direitos e outras Legitimidades – Diversitas USP

DIEGO VIANA – Doutor em Humanidades, Direitos e outras Legitimidades – Diversitas USP