

Território e pessoa: a identidade humana*

Augustin Berque**

Resumo

Como pode a lembrança de certas pessoas estar ligada a certos lugares tornando-se, assim, lenda, isto é, “o que precisa ser lido” (*legenda*) na topografia? Essa questão refere-se à relação entre *topos* (entendida como a localização física do corpo) e *chôra* (compreendida como o campo existencial de um ser). O momento dinâmico dessa relação se expressa através da ideia de mediania, definida, segundo Watsuji, como “o momento estrutural da existência humana”. “Metade” (*medietas*, portanto “mediania”) do nosso ser é, concretamente, constituída pelo nosso meio social (sendo a outra “metade” o nosso corpo individual), que como um sistema eco-tecno-simbólico, excede às limitações dos corpos individuais tanto no tempo como no espaço. Esse momento estrutural da existência humana funda a territorialidade humana. E explica por que, durante a vida, uma pessoa pode se identificar com a paisagem ou, após a morte, tornar-se aquela lenda que outras pessoas lerão na paisagem.

Palavras-chave: chôra ; existência, identidade ; mediania; paisagem; território

* Em uma versão anterior, agora ligeiramente modificada, este texto foi apresentado na conferência inaugural do colóquio Territoires et identités, organizado pela Biblioteca Nacional da Tunísia, de 2 a 3 de maio de 2008, cuja publicação das atas, até 10 de março de 2010, não havia sido programada.

** Professor da École des Hautes Études en Sciences Sociales/CNRS. E-mail: berque@ehess.fr.

O artigo foi traduzido do original, Territoire et personne: l'identité humaine, por Márcia Cavalcanti R.Vieira.

Abstract

Territory and person: human identity

How can the remembrance of certain persons be attached to certain places and thus become legends, i.e. “what must be read” (*legenda*) in the topography? This question is referred to the relation between *topos* (understood as the physical location of a body) and *chôra* (understood as the existential field of a being). The dynamic moment of this relation is expressed by the concept of mediance, defined, after Watsuji, as “the structural moment of human existence”. “Half” (*medietas*, hence “mediance”) of our Being is, concretely, constituted by our milieu (the other “half” being our individual body), which, as an eco-techno-symbolic system, exceeds the limitations of individual bodies both in time and space. This structural moment of human existence founds human territoriality. It explains why, during life, a person can identify with the landscape, or, after death, become that legend which other persons will read in the landscape.

Keywords: chôra ; existence; identity; landscape; mediance; territory

1. Retorno a Seksawa

Do outono de 1947 ao verão de 1953, meu pai, Jacques Berque (1910-1995), exerceu o cargo de interventor civil na circunscrição do Imintanout, na época, território do protetorado francês, no Marrocos. Ele aproveitou essa experiência para preparar a sua tese, *Estructures sociales du Haut-Atlas* (Berque, J., 1978). Esses anos correspondem, também, ao período que mais marcou minha infância, dos cinco aos onze anos. As paisagens dessa região, ainda vivas para mim nas pinturas de minha mãe, Lucie Berque-Lissac (1909-2000), nunca mais me abandonaram¹. No entanto, construí minha vida do outro lado da Terra, na Ásia oriental.

Nesse sentido, cada qual à sua maneira, estabelece laços com certos lugares. Aqueles da infância parecem indestrutíveis; mais do que nos marcar, fazem parte de nosso ser. No entanto, atualmente, parte do Ocidente tende a achar que isso diz respeito apenas ao nosso mundo interior; isto é, a alguma coisa que experimentamos, mas que não é a realidade. A essa “alguma coisa” chamamos, por exemplo, *lembrança*; e as lembranças, para nós, ocidentais, estão em nossa cabeça, assim como, eventualmente, na cabeça das outras pessoas que passaram pelas mesmas experiências. Elas não estão nas coisas que nos cercam.

Pensar assim é a marca do dualismo e do individualismo modernos. As ciências sociais nos ensinam que, neste caso, se trata de alguma coisa bem particular à história da humanidade, cuja maior parte, entretanto, transcorreu em meio a outro tipo de relações entre as pessoas e os lugares, as sociedades e seus territórios. De fato, mais comumente, estas relações de lugar ou territorialidade ultrapassam o indivíduo, integrando-o a um mundo comum, quer dizer, a um *kosmos*, onde o mundo interior de cada pessoa está em continuidade, não apenas com o das outras pessoas, mas com o meio. Assim, o microcosmo individual integra-se ao macrocosmo geral, em uma correspondência concreta entre o interior e o exterior, os pensamentos e as coisas.

“Concreto” vem do latim *concretus*, particípio passado de *cum-crescere*, “crescer juntos”. Nos mundos que precederam a modernidade, concretamente, o ser humano “crescia junto” com as coisas, as coisas com as palavras, as palavras com o mundo. Assim, devido a essa história comum, tudo estava impregnado de uma ordem geral unitária, exatamente o que os gregos chamaram de *kosmos*, e que Platão diz, ao fim do *Timeo*:

E agora, declaramos que chegamos ao final do nosso discurso sobre o Todo. Tendo admitido nele próprio todos os seres vivos mortais e imortais, vivente visível que engloba a todos os vivos visíveis, deus sensível formado à semelhança do deus inteligível, muito grande, muito bom, muito belo e muito completo, o Mundo (o Kosmos) nasceu: é o céu que é um e o único de sua raça.²

Essa ordem geral unitária e repleta de valores humanos, o *kosmos*, foi substituída, na modernidade, por um universo absolutamente neutro, um objeto que existe em si mesmo

e que, como tal, é exterior, estrangeiro à subjetividade humana. Tal é a visão moderna clássica, a de Descartes e de Newton. Mesmo que esta visão, no século XX, tenha sido contestada pelos dois lados ao mesmo tempo – pela física quântica de um lado, de outro, pela fenomenologia –, é ela que ainda predomina nas maneiras de pensar mais comuns, no Ocidente. Predomina, especialmente, na ideologia soberana do mundo contemporâneo: o liberalismo de mercado, com sua “mundialização”, que não é mais do que uma circulação de indivíduos e de objetos em um espaço neutro, exatamente na linha do mecanicismo cartesiano. Neste sentido, podemos falar, portanto, de *mecanicismo de mercado*.

Quanto aos laços que os seres humanos estabelecem com as coisas que povoam este espaço neutro, laços gerados em territórios e em lugares concretos, eles são vistos como projeções subjetivas, sem relação com a realidade. Isto pode ocorrer em benefício do próprio sistema capitalista, já que, em todo caso, os consumidores são seres subjetivos; mas, no fundo, tal ideologia quer chegar a uma pura mecânica de mercado, como sugere o epíteto que Philip Mirowski deu à ciência econômica dominante: *a cyborg science* (2002).

Vou relatar uma experiência que me aconteceu em abril de 2007, para mostrar até que ponto essa visão é estranha à realidade dos lugares e dos territórios, em um universo humano. Com alguns colegas da École des Hautes Études en Sciences Sociales, e encabeçados pelo antropólogo Tassadit Yacine, retornamos ao local onde Jacques Berque fizera a sua tese: os *Seksawa*, no Haut-Atlas ocidental³. O objetivo era atrair uma corrente de pesquisa para avaliar as mudanças ocorridas naquele território após duas gerações, pondo à prova, assim, as interpretações de Berque. Além deste objetivo científico, para mim era uma oportunidade de retornar aos lugares de minha infância, depois de uma vida passada no outro lado do mundo.

Lá passei por uma estranha experiência, que resumirei nestes termos: nessas montanhas, *meu pai tornou-se paisagem*. Ele estava naqueles lugares, naquela topografia: na pista que fizera construir, no grande carvalho debaixo do qual se sentava, no *asqqif* (loggia) onde conversava com o pai – hoje, também falecido – do anfitrião que me hospedava... E toda essa paisagem era, ao mesmo tempo, uma história, aquela, daquele tempo: tempo do *hakim* (juiz) “Jakbirk”, cuja lenda eles me contavam e que estava concretamente referida àqueles lugares. Como disse a centenária Ijja, deã da aldeia dos *Ait Mhand*, naquele tempo respeitavam-se os santos, e dançava-se mais o *ahwach*...

2. Quando a paisagem é lembrança (ou recordação)

Dizer que um ser humano se tornou paisagem, sem dúvida pareceria uma metáfora um pouco ousada. Fisicamente é impossível, é claro: trata-se de alguma coisa na relação que os habitantes estabelecem com o território, não na substância deste território enquanto objeto. No entanto, tal fato se passa somente na cabeça das pessoas? Esta é, certamente, a interpretação que nos dita o dualismo moderno. Ora, o que eu quero mostrar aqui é que esta interpretação não apenas camufla a realidade, mas a falseia, e que, inclusive, está baseada em uma impossibilidade radical. É, portanto, fora disso que devemos buscar a realidade dos territórios humanos.

Tratando-se de coisas humanas, não me servirei da mecânica ou da etnologia para o desenvolvimento da minha pesquisa, mas partirei de uma reflexão que considero mais pertinente, sobre a maneira como as pessoas se comportam diante dos lugares. A observação mais simples que se pode fazer quanto a isso é que os territórios humanos não são neutros. Isto se dá em qualquer área e em qualquer escala. Este é o fato primordial, aquele que se deve considerar e explicar. Pretender que os territórios constituam, de fato, um espaço neutro, e que nossos laços com eles sejam apenas projeções subjetivas, trata-se de uma interpretação que exclui a realidade primeira de qualquer territorialidade. Portanto, isto está fora de questão, e se pudesse ser avaliado como se faz com um dever de escola, sua nota seria zero.

Aliás, qualquer colegial, pelo menos de origem francesa, guarda na memória esses últimos versos de um poema de Alphonse de Lamartine (1790- 1869)⁴, *Le Lac*⁵:

O lac! Rochers muets! Grottes! Forêt obscure!
 Vous que le temps épargne ou qu'il peut rajeunir,
 Gardez de cette nuit, gardez, belle nature
 Au moins le souvenir!
 [...]

Que le vent qui gémit, le roseau qui soupire,
 Que les parfums légers de ton air embaumé,
 Que tout ce qu'on entend, l'on voit ou l'on respire,
 Tout dise: "Ils ont aimé!"

O poeta exprime, aqui, os sentimentos que o invadem após a morte da mulher amada. É moderno, no sentido de que o poeta está convencido, a princípio, do silêncio da natureza. Essa não fala: "Rochers muets!" No entanto, o poema termina, contraditoriamente, com a evocação de uma natureza impressionada pelo amor de dois seres humanos. A lembrança desse amor estaria na própria paisagem, onde todas as coisas diriam: "Eles se amaram!"

Se ficarmos nos limites do dualismo, este é o caso de uma projeção subjetiva. Ora, a observação das realidades humanas nos obriga a constatar que essa projeção, se essa é uma delas, está longe de ser apenas uma metáfora literária, extraída dos arquivos do Romantismo. Encontramos projeções equivalentes em qualquer época e em qualquer cultura. Tal metáfora, portanto, parece bem constitutiva da realidade dos laços que as sociedades humanas estabelecem com os seus territórios. Eu a resumirei pelo ideograma *xian* 仙, que quer dizer "imortal". Esse ideograma reúne dois elementos, o da esquerda, que representa um ser humano, e o da direita, que representa uma montanha. De fato, na tradição chinesa, um imortal é um ermitão que se torna invisível e que, de agora em diante, vai se confundir com a própria paisagem da montanha. Resumindo, ele se torna paisagem. O mesmo se dá nesse dístico de Sun Tong, escrito em 353 e que extraí de *Recueil du pavillon des orchidées (Lanting ji)*⁶:

Dizhu guan shanshui 地主觀山水
O mestre dos lugares observa a paisagem

Yang xun you ren zong 仰尋幽人踪
Levanta a cabeça e busca vestígios do ermitão

Certamente que podemos encontrar alguns vestígios do ermitão; mas não o encontraremos mais, já que, imortal, ele se tornará, doravante, invisível. Ele fundiu-se com a paisagem.

Trata-se de um tema clássico na poesia chinesa: o ermitão que viemos buscar, e que não encontramos. Aliás, não apenas na poesia; está gravado no próprio território. Assim, uma das montanhas mais famosas da China, o monte Lu (*Lu-shan* 廬山), tem como topônimo uma palavra que significa “cabana” (lu 廬). A etimologia é a seguinte: na época das Primaveras e Outonos (VII ao V século a.C.), por lá se refugiou um ermitão, Kuang Zu. O rei Ding (r. 606-586) mandou buscá-lo, mas ele já havia desaparecido, se transformado em imortal, e os emissários do rei só encontraram como vestígio uma cabana vazia. Também o Lu-shan é chamado de *Kuang-shania* (monte Kuang) e *Kuang-lu* (cabana de Kuang)⁷.

Entre milhares de recordações, o monte Lu é célebre porque o poeta Bo Juyi (772-846) lá construiu uma pequena casa para morar, após sua desgraça. Ora, como ele próprio escreve em *Ma chaumière sur le mont Lu* (*Lu-shan caotang ji*).

Quando [eu] vi [o monte Lu], no outono do ano onze da era Yuanhe [816], eu o amava como amava a terra natal que reencontramos depois de uma longa viagem; e não quis mais me afastar dali. É assim que construí uma cabana ao lado do monastério, diante do monte. (Bo Juyi, 2001, p. 26)

Mas por que, então, já que ele via o monte Lu pela primeira vez, Bo Juyi o amava “como a sua terra natal”? Porque ele o conhecia, de fato, há muito tempo, pela literatura e pela pintura. O monte Lu era mais um desses lugares comuns que, à época, formavam a paisagem interior de um sábio chinês. Quando Bo Juyi chegou lá, fisicamente, pela primeira vez, experimentou, assim, um sentimento de *déjà-vu*, e o *reconheceu* como a sua terra natal⁸.

Vemos que se trata, aqui, não apenas de uma metáfora, e não somente de uma projeção subjetiva. Trata-se da realidade dos lugares, em um território humano.

3. Topos, chôra e a realidade humana

A expressão “lugar comum”, por mim empregada, nos colocará no caminho certo. Hoje em dia ela é utilizada como sinônimo de algo banal, clichê, pastiche, a saber, uma maneira de dizer tão frequente e difundida que o seu sentido se tornou insípido; o contrário de “lugar comum” é um achado, uma originalidade. No entanto, antigamente, essa locução designava, em retórica e em lógica, um argumento que podia ser aplicado a diferentes assuntos. Ele estava diretamente calcado no latim *locus communis*, e este, por sua

vez, no grego, *topos koinos*. Aristóteles, na sua Lógica, desenvolveu a teoria, que chamou de *tópica*, e que era uma teoria das categorias gerais. Estas categorias ou lugares comuns (*topoi koinoi*) permitiam a classificação de todos os argumentos possíveis, constituindo-se o repertório. Em resumo, como também se dizia, eram os *lugares de argumentos*.

Estas categorias mentais relativamente abstratas podiam, portanto, ser aplicadas a muitos tipos de casos concretos, na atividade de um retórico. No entanto, a tradição aristotélica, em particular a escolástica medieval, desenvolveu essa teoria dos lugares comuns em uma visão centrada na linguagem e na lógica, sendo, no fundo, mecanismos muito comuns que estruturavam a apreensão da realidade em todas as áreas. Vimos, há pouco, um exemplo, com a experiência do Bo Juyi no monte Lu. Podemos dizer que, de fato, esta experiência do *déjà-vu* consistiu em que, em um lugar comum, já existente no subconsciente do poeta, estabeleceu-se o caso singular de uma paisagem concreta. É a razão pela qual ele reconheceu como sua terra natal aquela paisagem que ele via pela primeira vez.

A Ásia oriental desenvolveu este “tópico” não no campo da lógica, mas no da estética, e, particularmente, no da paisagem. O lugar comum do monte Lu, entre outros, viajou por todo esse ambiente cultural. Vamos encontrá-lo, por exemplo, no Japão do século XI, na famosa cena do *Notes de chevet (Makura no sôshi)*, de Sei Shônagon. Tal cena se passa no palácio da imperatriz Teishi, que havia ordenado a toda a Corte para viver como nos poemas de Bo Juyi. Nessa ficção, o palácio estava assimilado à cabana de Bo Juyi no monte Lu, e esta montanha circundava o próprio monte Lu⁹.

Este procedimento chama-se, em japonês, *mitate*, “ver como”. Numerosas paisagens do Japão foram, assim, assimiladas às paisagens da China. Por exemplo, as “oito paisagens d’Ômi” (*Ômi hakkei*) nas margens do lago Biwa, foram vistas como se elas próprias fossem as “oito paisagens da Xiang e da Xiao” (*Xiao-Xiang bajing*, em japonês, *Shô-Shô hakkei*), da China central, que penetraram no Japão pelo caminho das letras e das artes¹⁰.

Neste caso, estamos muito distantes da lógica aristotélica, que é centrada na identidade do sujeito, quer dizer, naquilo de que se trata. (*S*).

De fato, se há ocorrência de um lugar comum, não é uma categoria geral, admitindo casos particulares, tais como, por exemplo, a categoria “polígono” admite os casos de “triângulo”, “quadrado” etc., ou a categoria abstrata “montanha” admite os casos concretos de “monte Luz”, “monte Fuji” etc.

O que está em jogo no *mitate* é a assimilação de um caso concreto a um paradigma, também concreto. Enquanto o lugar comum aristotélico é um receptáculo que guarda sua identidade acolhendo casos singulares, os quais mantêm, por sua vez, sua identidade, no *mitate*, um lugar chinês transforma-se em um lugar japonês. Aí está uma lógica do devir e da identificação, e não da identidade. Dito de outro modo, é uma lógica da metáfora ou da identidade do predicado: S^1 se transforma em S^2 , porque tem em comum o mesmo predicado, na prática, um mesmo campo referencial artístico ou literário (os poemas de Bo Juyi etc.)¹¹.

Enquanto a lógica aristotélica da identidade do sujeito classifica casos concretos em categorias abstratas, a lógica do devir é concreta do início ao fim. É essa que Platão, no *Timeo*, chama de “nascimento”, *Genesis*, e que vai diferenciar de Forma, (*Idea, eidos*) por uma “separação” transcendental (*chôrismos*). A Forma platônica é um ser absoluto, abstrato, que existe em si mesmo, fora do tempo e do espaço. Ao contrário, a *Genesis* é um ser relativo, considerado concretamente no tempo e no espaço, e que só pode, portanto, existir dentro do que Platão chama de *chôra*; o que podemos interpretar como um meio ou, de forma mais abrangente, como o mundo sensível (*kosmos aisthêtos*)¹².

É essencial que diferenciemos *chôra* de *topos*, embora as duas palavras gregas possam se traduzir, em francês, como “lugar”. Trata-se, de fato, de coisas muito diferentes. A *chôra* está associada ao devir, como prova o fato de que Platão não a definiu a não ser por meio de imagens que, além do mais, são contraditórias. Por exemplo, ela é comparada agora a um sinal, lá adiante a uma matriz. Ao contrário, a definição dada por Aristóteles para *topos* em seu *Physique* está evidentemente associada à identidade. O *topos* é como um vaso imóvel que contém a coisa, e que não muda de lugar, mesmo se a coisa for levada para outro lugar. Ao contrário, a *chôra* e a *Genesis* não podem se separar. Dito de outro modo, no *Timeo*, o lugar participa do ser, enquanto na *Physique* eles são diferentes¹³.

Que o lugar participe do ser e que, reciprocamente, o ser participe do lugar, isso parece ser efetivamente a realidade do mundo sensível, aquele no qual estamos submergidos. Essa impregnação mútua é reconhecida naquele provérbio francês “*partir, c’est mourir un peu*”; quer dizer, uma parte do nosso ser é arrancada quando deixamos um lugar ao qual estamos muito ligados. Correlativamente, nosso ser evolui ao mudar de meio.

Esta realidade humana combina as duas lógicas às quais nos referimos: a do sujeito e a do predicado. Dito de outra forma, a da identidade e a da identificação (isto é, da metáfora). É porque cada um de nós possui a identidade de um corpo individual, sempre identificados a um meio comum, que somos plenamente humanos, e que podemos estabelecer relações com as coisas. Em um mundo humano as coisas não são puros objetos; elas combinam, como nós, a identidade do seu em si e a sua identificação aos termos comuns – quer dizer, a esse meio que é o nosso – onde podemos apreendê-las. Vamos dar um exemplo simples, para esclarecer.

4. Seus papéis!

Quando um policial procede a uma verificação de identidade, ele solicita os seus documentos. Estes vão demonstrar se você é, de fato, você mesmo, o que se resume na combinação particular de lugares próprios e lugares comuns. *Grosso modo*, você tem como lugares próprios sua fisionomia, seu endereço, seu nome; e como lugares comuns, em escalas diferentes, seu patrimônio, sua profissão, sua nacionalidade etc.

Essa combinação particular é o que chamamos de uma pessoa. Contrariamente à visão comum do individualismo moderno, uma pessoa não se limita ao *topos* do seu corpo individual; compreende também, necessariamente, uma *chôra*, composta do conjunto

de relações que ela trava com o seu meio. Além disso, essas relações não são apenas de ordem ecológica; em se tratando de seres humanos, elas são também de ordem técnica e simbólica. Uma pessoa, por exemplo, possui certo nome e fala certa língua; o que depende dos sistemas simbólicos, não dos ecossistemas da biosfera. Os meios humanos, cujo conjunto forma a *ecumene*, são eco-tecno-simbólicos. O que quer dizer que a *ecumene* é irreduzível à biosfera, assim como o humano é irreduzível ao seu corpo animal, que é somente o seu *topos*.

Essa junção de um *topos* individual (um corpo animal) e de uma *chôra* comum (um meio eco-tecno-simbólico) é o que chamamos de *mediania*. Esse termo deriva do latim *medietas*, que significa “metade”. Define-se como “o momento estrutural da existência humana”¹⁴, quer dizer, a junção dinâmica das duas “metades” que formam o ser humano: seu corpo animal, que é individual, e seu *corpo medial*, quer dizer, o meio que ele partilha com outros seres humanos e que lhes é, portanto, comum. Paralelamente, as coisas que nos rodeiam – a realidade – não se limitam ao *topos* do seu em-si, o de um simples objeto; são também, pela “metade”, a *chôra* constituída pelos termos comuns, eco-tecno-simbólicos, com os quais podemos apreendê-las, e que é o nosso meio.

Do mesmo modo que reduzir a coisa ao *topos* do objeto, reduzir o humano ao *topos* do seu corpo animal é uma abstração, que não somente mutila a realidade da existência humana, como também contradiz, inclusive, a realidade biológica deste corpo animal. De fato, por exemplo, o corpo humano é fisicamente adaptado à linguagem, que é um sistema simbólico. Um chimpanzé ou um gorila são fisicamente incapazes de falar, mesmo se tentarmos ensinar-lhes. Se a espécie *Homo sapiens* emergiu na evolução dos primatas, resultou, de fato, como mostrou Leroi-Gourhan (1967), da interação das transformações do corpo animal e o desenvolvimento dos sistemas técnicos e simbólicos próprios à humanidade. Ao mesmo tempo, e indissociavelmente, ocorreu a *hominização* do corpo animal, a *antropomorfização* do meio pela técnica, e a *humanização* do meio pelo símbolo. Esses três aspectos formam um conjunto que constitui a realidade humana.

O que quer dizer que, na *ecumene*, a mediania marca tanto o indivíduo como marca o meio comum, em diferentes escalas. A territorialidade humana é uma expressão desta mediania. Ela é um aspecto do corpo medial, sem o qual não somos humanos, e sem o qual, em particular, nenhum de nós pode ser uma pessoa, já que o momento estrutural de sua existência não poderia se estabelecer. Significa que a territorialidade humana é uma coisa diferente do animal; pois ela não é apenas ecológica, mas, também, necessariamente, técnica e simbólica. Isto mostra, portanto, que ela é histórica ou cultural, não apenas evolucionária ou etológica. Vejamos um exemplo.

5. Território, pessoa e realidade

No seu belo estudo sobre a cosmologia dos Kukatja (ver Poirier, 1996) – um grupo aborígine do deserto ocidental da Austrália –, a antropóloga quebequense Sylvie Poirier mostrou como, naquele meio, a identidade de cada pessoa se constitui a partir de uma

dupla identificação, com o meio físico e com o mito coletivo. Nem a sua problemática, nem a sua terminologia evocam uma noção tal como a mediania, mas é exatamente disso que se trata. Cada pessoa, entre os aborígenes, é, ao mesmo tempo, o *topos* do seu corpo animal e a *chôra* de um corpo medial, em que se combinam o ecossistema e a cosmologia do mito. Por exemplo, certas árvores são a moradia comum dos “espíritos-crianças” (*murrungkurr*, em kukatja, *kuruwalpa*, em warlpiri etc.), que vêm habitar as mulheres no período de gravidez, penetrando nelas pelo umbigo, repentinamente, quando elas passam próximo, e depois adquirindo nelas forma humana. Os espíritos-crianças foram semeados no território por seres ancestrais do “Tempo do Sonho” (*Tjukurrpa*), no começo do mundo. Para eles, esses seres se encarnam na criança por nascer, que terá, desde então, uma ligação especial com aquele lugar, o da concepção da sua verdadeira identidade; por exemplo, com tal árvore, ou no leito de tal rio. A identidade da pessoa, então, durante o período da sua vida, é inseparável daquela da árvore. Mas na sua morte o espírito-criança perderá essa forma humana, e retornará à árvore, em vez de retornar à água ou ao rochedo.

Essa cosmologia traduz, simbolicamente, a realidade de todo ser humano; a saber, a mediania que, na sua identidade, reúne estruturalmente um corpo individual e um meio comum. Esta junção funcionará por toda a sua vida; depois o indivíduo retornará ao meio, tanto em termos ecológicos (pela decomposição do corpo), quanto em termos técnicos e simbólicos, já que seu corpo medial sobreviverá em um nome, e também nos meios físicos e sociais dessa identidade (um registro de estado civil, um epitáfio ou uma lenda, por exemplo, ou, ainda, atualmente, em suportes tais como os registros audiovisuais). Entre os Kukatja, esta junção do individual com o medial se dá, em geral, por meio do sonho, sendo um hábito entre eles a discussão coletiva dos sonhos de cada um, e se algum o merece, integram-no ao mito comum. Nasce daí a realidade, já que como em toda sociedade humana, esta é a junção dinâmica do meio físico e dos sistemas tecnossimbólicos, por meio dos quais esta sociedade a apreende, construindo, assim, seu próprio mundo.

O exemplo dos Kukatja é especialmente revelador sob esse aspecto. Vemos, de fato, claramente, que só podemos ser uma pessoa quando imersos em certo meio e que, em contrapartida, tal corpo medial só existe em função da contribuição de cada indivíduo. A pessoa supõe, portanto, o território, que supõe, por sua vez, as pessoas. A identidade individual supõe a identidade do território, e vice-versa, em uma lógica em que se combinam os mecanismos materiais, os tropismos do vivente e as metáforas próprias da simbolização humana. Qualquer que seja a evolução das técnicas, e qualquer que seja a escala de sua difusão no planeta, o mesmo se passa em todos os meios.

Conclusão: os problemas da identidade hoje em dia

A identidade da pessoa humana, ao curso da sua longa história, não cessou de se construir e de evoluir, do mesmo modo que, ao contrário, não cessou de evoluir a territorialidade humana. Os dois problemas estão, de fato, estruturalmente ligados, em

nome da nossa mediania. Ora, a modernidade caracteriza-se, nesse sentido, por uma dupla abstração. Por um lado, esta reduziu a pessoa ao *topos* de seu corpo animal; por outro, e correlativamente, reduziu o território ao *topos* de um objeto material.

Alienando-nos do outro e das coisas que nos rodeiam, essa dupla abstração é a mola do dualismo e do individualismo modernos. De início, ela liberta o indivíduo de qualquer territorialidade. Eis aí uma ficção – o mito moderno, o qual exclui, enquanto objeto, o corpo medial, que é a “metade” do nosso ser¹⁵. De fato, nada existe sem os preparativos dos lugares comuns – um nome, uma língua, uma nacionalidade, uma religião, os ritos de um saber viver etc. – que fazem de cada um de nós uma pessoa, além do nosso corpo animal. Mais do que isto, absurdamente esta ontologia corrobora ela própria para o momento estrutural da mediania; pois o que ela faz do sujeito individual – um absoluto abstraído do seu meio – é a mesma coisa que ela faz simetricamente do objeto – um absoluto abstraído do seu meio¹⁶; mas esta correspondência estrutural – esta mediania –, ela não quer ver. Ela a exclui.

Ora, esta ontologia não é apenas um mito que, enquanto tal, seria tão respeitável como qualquer outro. O mito moderno tem isto de particular, que se faz acompanhar estruturalmente da objetivação real do mundo, graças ao mecanismo do mercado. Reduzindo qualquer território a um espaço neutro em que cada individualidade – sujeitos como objetos – se move como elétrons livres, esse mito acarreta, portanto, *ipso facto*, o massacre dos meios, a desordem das culturas e a devastação da biosfera. Não se justifica mais eticamente – visto que traz consigo desigualdades crescentes –, não é viável ecologicamente, e nem mesmo suportável esteticamente (já que, por cima do mercado, ele mata a paisagem)¹⁷. O que quer dizer que, em resumo, os efeitos deste mito são mortais. Nossa tarefa urgente deverá ser desconstruí-lo, para fundarmos o mundo novamente, com uma ontologia mais próxima da realidade humana.

Tais são, no fundo, os problemas da identidade e territorialidade, nos dias de hoje.

Palaiseau, 25 de março de 2010

Recebido em 13/06/2010; aprovado em 24/06/2010.

Notas

- ¹ Utilizei algumas em Berque, A. (2008).
- ² Platão, *Timeo*, p. 228. Tradução de Albert Rivaud, ligeiramente modificada.
- ³ *Haut-Atlas*: cadeia de montanhas no Marrocos, que pertence ao Maciço de Atlas. (N. do T.)
- ⁴ Poema reproduzido em Lagarde e Michard (2003, p. 88-90).
- ⁵ Ó lago! Mudos rochedos! Grutas! Floresta escura!
Você que o tempo protege ou pode rejuvenescer!
Guarde desta noite, guarde, bela natureza,
Ao menos a lembrança!
[...]
Que o vento que geme, o bambú que suspira,
Que os perfumes leves que emanam pelo ar,
Que tudo o que ouvimos, vemos ou respiramos
Tudo diz: “Eles se amaram”! (N. do T.)
- ⁶ Dístico reproduzido em Gotô e Matsumoto (2000, p. 82).
- ⁷ Extrai esta história do Dicionário de Sinogramas **Daijigen** (1992), 廬.
- ⁸ Analiso mais detalhadamente esta experiência em *The choretic work of history* (2009).
- ⁹ Desenvolvo este exemplo em *The choretic work of history* (2009). Diferencio *tópique* de *chorétique* do mesmo modo que *topos* e *chôra*, como veremos mais adiante.
- ¹⁰ Sobre o *mitate*, ver Berque, A. (1986), e, de um modo mais geral, Berque, A. (2008).
- ¹¹ Por exemplo, o planeta (S¹) se torna a maçã (S²) porque eles têm em comum o mesmo predicado, “ser redondo”. A lógica da identidade do predicado, ou lógica do lugar, foi afirmada por Kitarô Nishida (1870-1945). Ver, a esse respeito, Berque, A. (2000a), mais especialmente, Berque, A. (2000b).
- ¹² A lógica do predicado é efetivamente uma lógica comum, enquanto a lógica do sujeito depende da especulação abstrata (é a da ciência, em particular); e a combinação das duas (que marcaremos S/P, isto é, S enquanto P) funda a realidade. Sobre este ponto, há mais em Berque, A. (2000a; 2008).
- ¹³ Sobre este ponto ver Berque, A. (2000a).
- ¹⁴ Esta definição se deve a Watsuji (1889-1960), que foi o primeiro a teorizar a mediania (*fūdosei*, em japonês). Aqui, “momento” tem um sentido próximo da sua definição em mecânica. Sobre estas questões, ver Berque, A. (2000a; 1990). A *mediania* é um existencial no sentido hegeliano (isto é, uma estrutura do ser em geral), retomado recentemente por Piette (2009).
- ¹⁵ *Forclore* vem do latim *foris claudere*, “colocar fora e fechar a porta” (em inglês *loir-fairecock out*).
- ¹⁶ Desenvolvo melhor este assunto em Berque, A. (2007).
- ¹⁷ “Matar a paisagem” se diz em chinês *shafengjing* 殺風景. Esta noção foi inventada pelo

poeta Li Shangyin (813-859). Sobre essa evolução do nosso mundo – e em particular de nosso hábitat – para o insustentável, tanto do ponto de vista da ecologia quanto da ética e da estética, podemos ler Berque, Bonnin e Ghorra-Gobin (2006); e Berque, A., *Histoire de l'habitat ideal. De l'Orient vers l'Occident* (Paris: Le Félin, no prelo).

Bibliografia

- BERQUE, Augustin. *Histoire de l'habitat ideal. De l'Orient vers l'Occident*. Paris: Le Félin, no prelo.
- _____. The choretic work of history. *In Semiótica*, nº 175, 2009, p. 163-176.
- _____. *La pensée paysagère*. Paris: Archibooks, 2008.
- _____. *Ècoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris: Berlin, 2000a.
- _____. (dir.). *Logique du lieu et dépassement de la modernité*. Bruxelles: Ousia, 2000b.
- _____. *Médiance, de milieux en paysages*. Paris: Berlin, 1990.
- _____. *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Paris: Gallimard, 1986.
- _____; BONNIN, Ph.; GHORRA-GOBIN, C. (dir.). *La ville insoutenable*. Paris: Belin, 2006.
- BERQUE, Jacques. *Structures sociales du Haut-Atlas*. Paris: PUF, [1955] 1978.
- BO JUYI. *Les paradis naturels. Jardins chinois en prose*. Tradução de Martine Vallette-Hémery. Arles: Philippe Picquier, 2001.
- DICIONÁRIO DE SINOGRAMAS *Daijigen*. Tóquio: Kadokawa, 1992.
- GOTÔ, Akinobu; MATSUMOTO, Hajime (dir.). *Shigo no imêji. Tôshi wo yomu tame ni (Les images du vocabulaire poétique. Pour lire la poésie Tang)*. Tóquio: Tôhō Shoten, 2000.
- LAGARDE, André; MICHARD, Laurent. *XIX^e siècle: les grands auteurs français, anthologie et histoire littéraire*. Paris: Bordas, [1953]2003.
- LEROI-GOURHAN, André. *Le geste et la parole*. Paris: Albin Michel, 1964, vol.2.
- MIROWKI, Philip. *Machine dreams. Economics becomes a cyborg science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- PIETTE, Albert. *Anthropologie existentielle*. Paris: Pétra, 2009.
- PLATÃO. *Timeo*. Paris: Les Belles Lettres, [1925]1985.
- POIRIER, Sylvie. *Les jardins du nomade. Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien*. Münster: LIT Verlag, 1996.

