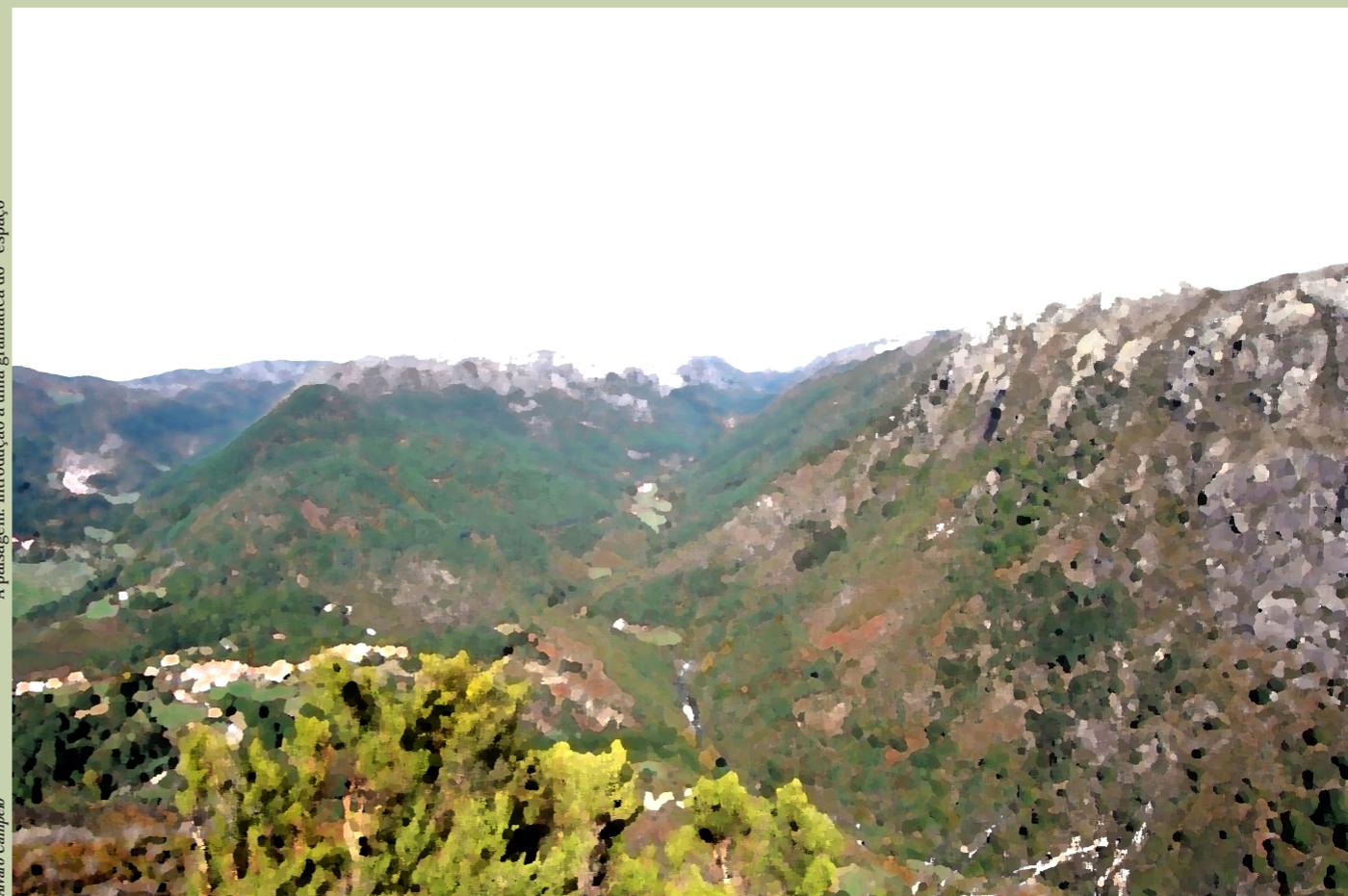


A PAISAGEM. INTRODUÇÃO A UMA GRAMÁTICA DO “ESPAÇO”

Álvaro Campelo

A paisagem. Introdução a uma gramática do “espaço”

Álvaro Campelo



António Vieira, Francisco Costa (Eds.)

A PAISAGEM. INTRODUÇÃO A UMA GRAMÁTICA DO “ESPAÇO”

Álvaro Campelo

Aula inaugural do Curso de Doutoramento em Geografia
11 de Outubro de 2012 – Guimarães, Portugal

Título:

A paisagem. Introdução a uma gramática do “espaço”

Autor:

Álvaro Campelo

Editores:

António Vieira e Francisco Costa

Imagem da Capa:

António Vieira

ISBN:

978-989-97394-4-4

Ano de Edição:

2013

Edição:

©UMDGEO – Departamento de Geografia da Universidade do Minho
Campus de Azurém
4800-058 Guimarães
Portugal

Colecção:

Palestras

Número:

1

Reservados todos os direitos.

Os textos apresentados são da exclusiva responsabilidade dos respectivos
autores.

EDITORIAL

O ano letivo 2012/2013 constituiu, para o Departamento de Geografia da Universidade do Minho, um momento de celebração. Com efeito, iniciamos neste ano o curso de Doutoramento em Estudos da Paisagem, facto há muito desejado pelos seus membros e finalmente alcançado.

Os objetivos almejados pelo Departamento de Geografia em termos de oferta educativa e necessários à sua afirmação no seio do Instituto de Ciências Sociais e da própria Universidade do Minho concretizaram-se e saíram reforçados com a implementação do 3º ciclo de estudos, passando a dispor de uma oferta educativa completa no domínio da Geografia.

Para marcar este momento realizamos no dia 11 de Outubro de 2012, no Centro Avançado de Formação Pós-Graduada, a Aula Inaugural do Curso de Doutoramento em Estudos da Paisagem, com a presença do Professor Doutor Álvaro Campelo, docente da Universidade Fernando Pessoa e investigador do Centro de Estudos de Antropologia Aplicada, que nos presenteou com uma palestra intitulada “A Paisagem. Introdução a uma gramática do ‘espaço’”.

Da palestra proferida resulta o texto que dá início a mais uma Coleção de textos que integra a Linha Editorial do Departamento de Geografia.

A par da Coleção Atas, que conta já com três números publicados, da Coleção Estudos e da Coleção Ensino, a Coleção Palestras pretende ser um veículo de disseminação da cultura geográfica que se pratica e desenvolve na e com a Universidade do Minho.

Os editores

António Vieira

Francisco Costa

*Universidade do Minho
Centro Avançado de Formação Pós-Graduada
Guimarães, Capital da Cultura, 11 de Outubro de 2012.*

A Paisagem.

Introdução a uma gramática do “espaço”.

Álvaro Campelo

*Universidade Fernando Pessoa
Centro de Estudos de Antropologia Aplicada*

Introdução

Gostaria de iniciar esta reflexão com um agradecimento ao Departamento de Geografia da Universidade do Minho, aos seus coordenadores e aos coordenadores do Doutoramento em Estudos da Paisagem, que me convidaram para esta Aula Inaugural. Ao me convidarem, e tendo por centro o tema “*Estudos da Paisagem*”, certamente que estava na expectativa destes responsáveis construir um Programa de Doutoramento bem alicerçado na geografia, mas desde logo marcado pela transdisciplinaridade, onde outros campos do saber participassem e provocassem uma reflexão mais aberta e integrativa. Afinal, nada assim tão novo, para quem é português, cursou geografia, ou não, e leu Orlando Ribeiro. O grande geógrafo português, cultor da transdisciplinaridade, tinha uma visão do território e do espaço muito particular. O seu trabalho foi seminal para a investigação e para a cultura portuguesa. Para além de “áreas” bióticas, o território e o espaço eram também, para O. Ribeiro, áreas culturais.

Aos candidatos a este curso, já com especializações comprovadas e expectativas justificadas, convém, por parte dos promotores do doutoramento, uma postura inicial de “desinstalação”, ou seja, provocar o incómodo que sempre o ato de pensar com rigor e profundidade exige. Como diria F. Pessoa, no poema

“Guardador de Rebanhos”: *Pensar incomoda como andar à chuva. Quando o vento cresce e parece que chove mais.* É isso mesmo! O que se pretende nesta simples comunicação, é o convite a uma viagem pela “paisagem”, onde a chuva nos incomoda, mas, ao mesmo tempo, fertiliza o pensar. “Quem anda à chuva molha-se”! É essa a exigência, o incômodo e a compensação!

Durante muito tempo a inovadora visão de uma geografia cultural teve de disputar espaço à geografia humana. Marcada esta pela preponderância da ocupação do território e as suas estratégias de uso, consubstanciadas na demografia e na geografia económica, a debutante geografia cultural interessava-se pelo “rasteio” deixado pela ocupação e transformação da paisagem, evidentes em estruturas da paisagem diferenciadas pela relação entre os usos e as disponibilidades naturais do território, bem como em marcas e materiais que são testemunho histórico dessa presença e uso. O interesse pela paisagem ganhou dimensão pública e política quando a Comissão Europeia propõe, através do *The European Commission’s Rural Development Policy 2007–2013* (European Community 2006), a valorização do ambiente e da paisagem rural. Esta estratégia vai na sequência da definição de paisagem pela *European Landscape Convention*: “paisagem é uma área, na medida em que é percebida pelo povo, em que o seu carácter é o resultado da ação e interação de fatores naturais e/ou humanos (Council of Europe 2000). Nesta definição é evidente o foco na subjetividade do entendimento da paisagem, na medida em que é a percepção daquele que vê a paisagem (daí o acento no “olhar”) que estabelece a identidade da mesma (Jackson 1997; Witherick et al. 2001; Creswell 2004). É nosso objetivo ultrapassar esta “percepção” do olhar e narrar a paisagem, desenvolvendo uma análise da relação entre o espaço físico e o conhecimento/vivência da paisagem através da forma como a organização do espaço paisagístico, para além de ser uma consequência do uso do mesmo é, também, definidora das práticas sociais e organiza formas de pensar estruturantes no mundo cognitivo, a que chamaremos uma gramática do espaço. A introdução do termo “cultura” na discussão sobre a paisagem resultou na definição de novos campos de saber na geografia e na necessidade de a ela se associarem outras disciplinas para designar tanto a paisagem cultural como a “identidade” dessa paisagem. Assim nasceu o chamado “circulo da identidade da paisagem” (Stobbelaar & Hendriks 2006) que ao cruzar as duas axes –

identidade espacial *versus* identidade existencial da paisagem de um lado, e a identidade pessoal *versus* identidade cultural da paisagem, do outro – obrigou ao concurso de várias disciplinas científicas à volta desse círculo, como, entre outras a geografia física, a ecologia da paisagem, a agronomia, a geografia humana, a geografia histórica, a arqueologia, a semiótica, a antropologia, a ética, a filosofia, a literatura, a sociologia, a psicologia, a psicologia ambiental, a arquitetura paisagística e a estética.

Num primeiro momento trataremos os conceitos de natureza e cultura, de território, espaço, lugar e paisagem, para depois nos centrarmos na relação entre a paisagem e o espaço, onde tentaremos introduzir uma possível “gramática” do espaço, que nos ajude a ler e a interpretar a paisagem. Por fim daremos algumas pistas sobre a possibilidade de seguir esta perspetiva de análise para olharmos para a paisagem como património.

1. Os conceitos

O resto é paisagem...

Como a tradição, a distinção entre o “natural” e o “cultural” já não é a mesma coisa! Se no passado os dois mundos (e as duas culturas científicas) viviam de costas voltadas, desconfiados e, ao mesmo tempo, convictos de que a separação preservava a segurança das suas conclusões, os avanços científicos e o cruzar de saberes alteraram profundamente aquele paradigma. A anterior oposição nascera da visão iluminista, que pretendia estabelecer uma razão para o agir humano, especificando a singularidade do mesmo na forma como escapa às imposições da natureza e a uma ordem teleológica do religioso. A “cultura” é *o próprio* do ser humano e a medida da sua distinção entre os restantes seres. Num subtil paradoxo, a “cultura” aparece como “natural” ao humano! Posteriormente o conceito de cultura vai ser associado à ideia de progresso (civilização) e à de diferenciação nas identidades nacionais. Uma das marcas com que o termo cultura entra na reflexão ocidental é aquela que Johann Herder (1774) lhe confere ao defender a diversidade das culturas humanas de uma forma positiva. Nasce, assim, o conceito de relatividade cultural.

Com o tempo o uso do termo cultura banalizou-se de tal forma, que, a dado

momento, o seu sentido ou prática pareceu tão consensual como acrítico. (Kroeber 1952 [1917]; Kroeber & Kluckhohn 1952; Campelo 2005, 2007; Hannerz 1999; Bragança de Miranda 2000). Atualmente somos obrigados a uma reflexão crítica sobre o sentido da cultura, da sua complexidade, onde se cruzam o ato de receber ou produzir uma “coisa” (ligado na sua essência a um “agenciamento inteligente”), com o “contexto” onde procedeu ou procede essa ação¹. Nessa relação se estabelece o sentido do “ato cultural”. Mas o que é este “ato cultural” e a relação referida? Pode-se delimitar, objetivar, conservar? Pode ser fixado/a? e quem fixa? A necessidade de uma corporalização da cultura (que se apresentaria como uma matéria), e de uma “autoridade” de controlo, está de acordo com o que queremos designar de “ato cultural”? De que forma a sedimentação de “atos culturais” constitui uma identidade cultural e estabelece a leitura de um património cultural? Estas questões importam para a nossa reflexão, pois os termos de paisagem cultural e de identidade da paisagem, que por si mesmos levariam aos possíveis processos de patrimonialização da paisagem, exigem que contextualizemos os conceitos.

A utilização do conceito de paisagem cultural é cada vez mais usual, seja pelas representações da paisagem, seja pela análise da mesma através dos valores culturais de uma comunidade (Jones 2003; Saugeres 2002; Stephenson 2008). De facto, à paisagem natural junta-se a paisagem cultural, como à paisagem rural, se junta a paisagem urbana; ou até, à paisagem visual, a paisagem sonora! Poder-se-ia dizer que o conceito de paisagem natural não existe (Sauer 1963), pois desde que a paisagem é percebida e interpretada pelo homem, na relação que estabelece com ela, passa a ser uma paisagem cultural. O próprio conceito de paisagem é, no ocidente e desde o renascimento, cultural. Mais ainda, a “ideia de paisagem” ultrapassa a fruição estética, para fornecer, a dado momento da história da Europa, a possibilidade de olhar para as regiões que lhe eram externas, de forma a construir um discurso sobre o que distingue e identifica essa externalidade, principalmente na análise das paisagens dos novos

¹ Não cabe aqui resolvermos o debate entre “*structure and agency*” para saber qual tem a primazia no comportamento humano (a relação entre o que faz parte da pessoa e dos constrangimentos que limitam as oportunidades de escolhas – a socialização –, com a capacidade dos indivíduos agirem de forma independente). Entre um pensamento clássico que privilegia a estrutura (Durkheim) e o que dá ao sujeito a capacidade de definir estratégias e explicar as suas opções dentro da sociedade (as teorias fenomenológicas e as etnometodológicas), teremos de encontrar um campo teórico que permita a conjugação das duas.

continentes “descobertos” (Cosgrove 1984). Daí que o termo paisagem, expressa um conhecimento do mundo natural, onde a palavra é uma ferramenta útil de acesso à prática social do espaço e à conversação sobre os seus usos, com base nos interesses dos usuários, na medida em que não proporciona o conhecimento para espelhar a natureza como ela é (Rorty 1979). Mas será esse o objetivo? O que interessa não é mesmo essa relação e a forma de expressar, fazendo da experiência da paisagem um processo comunicativo onde esteja presente o tal “*sense of place*” (Muir 2000) que abarca a subjetividade, as emoções e a apropriação simbólica do espaço, junto com a aproximação objetiva ao mesmo?

É então que a nova aproximação a uma fenomenologia da paisagem se impõe à consideração do geógrafo, indo buscar nas bases teóricas da fenomenologia (Heidegger 1953; Gadamer 1975) os fundamentos dessa busca². Merleau-Ponty (1945; 1969), expoente da fenomenologia, distinguia o espaço ‘geométrico’ (“espacialidade homogênea e isotrópica”) de uma outra ‘espacialidade’, que ele denominava como ‘espaço antropológico’. Apesar desta distinção se referir a questões diferentes, pois o objetivo era distinguir a univocidade “geométrica” e a experiência de um “fora”, dado sob a forma de espaço, ela não deixa de problematizar as potencialidades do espaço. De facto, a experiência do espaço é a relação com o mundo. Mas, poderíamos dizer com P. Tunhas, o mundo que só existe porque primeiro existiu a consciência e a afirmação absoluta do “Eu”: “O Não-Eu é um produto do Eu que se determina a si mesmo, e não qualquer coisa de absoluto e exterior ao Eu”. [...] “A realidade, eu tenho-a, eu possuo-a: ela reside em mim <liegt in mir> e tem em mim a sua origem”. [...] “Sou eu que crio a consciência de um objeto fora de mim, que acrescento, pelo pensamento, um objeto à sensação que possuo, E esse acrescentar é uma interpretação da sensação” (Tunhas 2012: 239-245). Esta limitação recíproca do Eu e do Não-Eu, implica que tanto o pensamento do “Eu”, como o do “Eu no mundo”, não sendo, numa perspetiva não empírica, simultâneas no fundamento do pensar, são-no quando *interpreto* a sensação do objeto. Com a sensação do objeto, a realidade reside naquele que o experiencia. A paisagem enquanto objeto é possuída por aquele que a observa nas sensações sobre as quais vai incidir o ato de pensar.

² O mesmo esforço que tiveram de fazer os arqueólogos na aproximação a uma arqueologia da paisagem (cf. Johnson 2007).

Deixa, portanto, de ter a exterioridade, o “fora”, que frequentemente se lhe dá, para integrar o mundo cognitivo da pessoa.

A perspetiva da abordagem fenomenológica é determinada por uma “fenomenologia” do existir no mundo. A grande questão é a de acrescentar a esta fenomenologia do existir **no** mundo, onde o mundo aparece como uma experiência do espaço, uma fenomenologia do existir **com** o mundo. E existir com o mundo é fazer dessa relação, essência do ser humano, um contexto de sentido. É neste âmbito que os geógrafos da paisagem falam de uma percepção da paisagem (Proshansky et al. 1983; Kaplan 1989; Coeterier 1996; Dixon & Durrheim 2000; Manzo 2003) e que o antropólogo pode acrescentar algo à interpretação da paisagem (Ingold 2000).

O conceito de identidade da paisagem estabelece a ligação entre as pessoas, a paisagem e os processos de identificação que relacionam um lado e o outro. Definir o conceito de identidade da paisagem é muito difícil, dado o uso indiscriminado e sem rigor do mesmo, o que leva a múltiplas interpretações (Stobbelaar & Pedroli 2011; Saugeres 2002). Alguns dos pontos consensuais que integram a definição de identidade da paisagem são aqueles que se referem à identidade de uma região, que lhe atribui um certo “caráter”, a um evento histórico aí ocorrido, ou a uma percepção particular de um grupo de pessoas. Tais pontos não chegam para diferenciar as possíveis formas de uma identidade paisagística. Stobbelaar & Pedroli (2011: 322) definem a identidade da paisagem como: “a singularidade percebida de um lugar”. Uma definição que nega a natureza absoluta da paisagem, pois o foco está na observação e percepção e não nas características físicas do lugar, o que faz da identidade da paisagem uma experiência psicológica partilhada, ponto de partida para uma construção pessoal e social dessa identidade (Haartsen et al. 2000; Kruit et al. 2004). Assim, da conjugação das experiências perceptivas da paisagem de vários indivíduos surge uma identidade que é partilhada pelo meio sociocultural em que cada indivíduo vive, do qual cada uma das percepções é, ao mesmo tempo, construção e reprodução. E são os diferentes processos de construção e de reprodução dentro de uma paisagem que resultam naquilo que se designou como paisagem cultural. Se as pessoas assumem uma grande parte da sua identidade a partir da paisagem do lugar onde nasceram ou onde vivem (Korpela 1989; Seel 1991; Hendriks 1999; O’Brien 2006), elas reconhecem em elementos

materiais a singularidade dessa paisagem, que, quando marcadas por incidências particulares da história, conformam paisagens culturais.

O espaço onde as pessoas interagem, constrói as suas vidas, deixa marcas materiais dessa presença e transformação no espaço, desde o moldar a paisagem em função dos seus interesses produtivos e sociais até à construção de estruturas materiais utilitárias e simbólicas, é o lugar praticado (Certeau, 1990) que dá sentido à sua existência e onde as pessoas constroem a sua cultura particular. Já M. Weber e C. Geertz (1973), afirmam que “o homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu”, e de que “a cultura é essas teias”, o que viria a sublinhar a dimensão semiótica da cultura. Tal asserção não pode deixar de nos questionar sobre o papel do contexto onde o ser humano se agarra às teias de significado que ele mesmo teceu. Poderá o “contexto” funcionar apenas como suporte físico ao agenciamento, independente dele, não interferente e não interferido? Neste caso, o contexto entendido como lugar da prática social, ou a paisagem – ultrapassada a condição de ser um “mero” objeto do olhar, numa relação “exterior”, que esquece que ela é construída por elementos que interagem no seu interior e de que a “percepção” da paisagem implica o sujeito como ator na paisagem e não mero espectador da paisagem – existe antes e depois desse agenciamento numa ordem do real natural, que prevalece autónomo? Funciona como um “palco”, dentro da perspectiva goffmaniana (Goffman 1959)? Logo à partida cumpre-nos dizer que o “contexto” existe para além da independência do suporte físico, das suas contingências ou imposições. Também ele supera a dimensão dramatológica de ser o espaço de cena onde decorre uma representação social. O “contexto” integra as dimensões estruturais e agenciais de uma comunidade. Mais do que ser meio, instrumento e possibilidade do “ato cultural”, ele constitui-se como espaço e sujeito de criação da cultura como ato comunicativo. O ator social não age dentro de um contexto, mas o que faz, interpreta e pensa, num espaço ecológico e social determinado é, no seu conjunto, o contexto. E é essa totalidade a funcionar como “texto” (desculpem esta deriva pós-moderna, mas importante para o que queremos afirmar para uma possível gramática do espaço) que possibilita leituras, interpretações, divergências e criatividade a integrar a diversidade e complexidade cultural. Então, “a singularidade percebida de um lugar” faz com que ele comunique ao sujeito da percepção – indivíduo ou

povo – um sentido de pertença que o posiciona em relação a outro lugar, identificando-o, o que já não só estabelece uma identidade paisagística, mas uma “identidade do lugar” (Jorgensen & Stedman, 2001; Olwig, 2006; Proshansky et al., 1983; Paasi 2003; Campelo 2008; Stobbelaar & Pedroli 2011) ou identidade existencial (Gualtieri, 1983; Van Mansvelt & Pedroli, 2003; Stobbelaar & Pedroli 2011). A relação entre a identidade de paisagem e identidade de lugar estabelece-se pelo sentido de pertença (Pretty et al. 2003), o qual passa por uma relação histórica e experiencial da prática desse lugar, das quais resultam objetos e memórias (Schama 1995; Campelo 2007), significados simbólicos ligados à paisagem física (meio-ambiente social e cultural), conformando uma identidade existencial do lugar. Esta identidade existencial integra a paisagem e é percebida pelas pessoas como um dos elementos que definem a *sua* paisagem, pelas estratégias de “construção” e de “habitação” aí praticadas (Ingold 2000). A experiência da paisagem acrescenta à mesma um sentido que ultrapassa, como já referimos, a referência espacial e visual (que ordena a paisagem em linhas de orientação, de distância, de formas, etc.), para integrar os cheiros, os sons, as sensações advindas da sua prática, ou da sua partilha, como por exemplo pelas narrativas de vivências e de viagens, de que a literatura dá exemplo (Campelo 2009).

Na maior parte dos discursos, a paisagem é associada ao “natural”. Cada vez mais as disciplinas técnicas se apropriam do conceito, propondo-se intervir neste “natural”, artificializando-o pela genialidade dos seus projetos, mas sempre convencidas que essa intervenção se baseia, por extraordinário paradoxo, na salvaguarda do “natural”! Veja-se o caso dos arquitetos paisagísticos ou a nova “*Landscape art*”. A geração da técnica e do artificial anseia pelo retorno do natural, de forma a se camuflar em estratégias de evasão e enganos. No século XVI o termo paisagem aparece como referência a um “cenário” a olhar e a fixar na tela do pintor. Este “cenário a olhar” teve seus frutos nos posteriores *landscape studies*! É neste momento, século XVI, que ao conceito de “cenário” ou “área”, no sentido de “enquadramento”, apostado à paisagem, surge associado o conceito de “estética”, na “beleza da paisagem”! Tratava-se de uma beleza disponível ao olhar, mas de alguma forma afastada; uma beleza umas vezes tão próxima ao contato, como noutras, intocável, para salvaguarda da sua essência e identidade. A paisagem vive da capacidade de ser abarcável pelo olhar,

composta de frames enquadrados e demarcados por uma leitura que sintetiza a complexidade e variedade que integra esse enquadramento. Para ser tratada, tem de ser vista, ao contrário da região, que tem uma flexibilidade maior no tamanho, ou seja, pode ser tratada sem ser vista! O que não impede que alguns autores falem da identidade paisagística de uma região ou até de um Estado (Stobblaar & Pedroli 2011), supondo a acumulação de enquadramentos paisagísticos particulares, referenciados por similitudes percebidas pelos seus habitantes.

Cruzemo-nos entretanto com os restantes conceitos. Se o conceito de território nos remete para um contexto físico, ele também nos obriga a pensar as relações de proximidade que o caracterizam. O território apresenta-se-nos como sendo também da ordem do relacional, onde os elementos que o constituem se entendem em co-presença, possibilitando e consolidando as relações, as referências culturais e identitárias, passíveis de uma gestão institucional. Os atores que nele vivem têm a percepção de pertencerem a uma coletividade, onde jogam dependências e poderes, e onde se garante a sustentabilidade enquanto grupo social e ecológico (Campelo 2010).

Guattari (1985) diferencia *território* de *espaço*. O território conforma-se a partir de significados simbólicos que lhe são atribuídos por uma coletividade, relacionando um grupo e seus usos do espaço a uma delimitação físico-concreta. Por sua vez o espaço refere-se a arranjos espaciais conformados para atender a determinadas funções que são pré-estabelecidas, apresentadas num plano, projeto, ou programa. O espaço funcionaria como uma referência extrínseca em relação aos objetos que ele contém, ao passo que o território funcionaria numa relação intrínseca com a subjetividade que o delimita (Guattari, 1985, p.110). Parece-nos ser esta definição de espaço demasiado conformista. Tanto o território como o espaço existem enquanto produtos de uma comunidade. Se o primeiro é mais da ordem institucional e o segundo depende das estratégias locais, isso não impede este de se referenciar intrinsecamente aos objetos aí presentes. Analisemos os conceitos de espaço e de lugar com maior detalhe. A paisagem como “texto” inscreve-se num **território**, por sua vez veiculado a uma **região**, mas interpretado num **lugar** concreto, que por o ser, se transforma em espaço de sentido. No entanto, este sentido tanto pode ser pessoal, enquanto

percepções ou experiências individuais que marcam a biografia do indivíduo³, na medida em que ele associa a determinados espaços eventos anteriormente ocorridos, como pode ser comunitário, onde paisagens e certos lugares estão associados a uma avaliação geral do grupo social, sobre os quais se narram “estórias” que fazem parte do patrimônio comum. Num caso o sentido é o que resulta das preferências e vivências biográficas, noutro é o discurso social baseado em percepções partilhadas (e não agregadas), as quais permitem narrativas consensuais (Jorgensen et al. 2006). Colocada a questão da diferença entre identidade do lugar e identidade da região, os autores (cf. Mucher & Wascher, 2007; Stobbelaar & Perdoli 2011) relacionam a identidade do lugar a uma área pequena na paisagem, onde os elementos particularmente marcantes, exclusivos ou históricos fazem que um certo lugar seja um lugar 'atraente', como uma torre de igreja, um moinho de vento, um castelo, uma quinta, um rio ou um lago. Por sua vez a identidade regional estaria relacionada com uma área mais larga, onde há uma certa homogeneidade, ou uma unidade de conjunto complexo de características geográficas, naturais, ou de patrimônio cultural. A identidade existencial tanto pode ser manifesta na ligação emotiva ao lugar, à casa, como a uma cidade ou região, onde as pessoas construíram a sua biografia e das quais guardam memórias.

Michel de Certeau (1990) disse, com certa originalidade, não tanto pela frase, mas pelas suas consequências sociológicas, que “o espaço é um lugar praticado”.

Um lugar é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência... um lugar é portanto uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade... Existe espaço sempre que se tomam em conta vetores de direção, quantidades de velocidade e a variável tempo. O espaço é um cruzamento de móveis (Certeau 1990: 172-173).

É preciso não esquecer que De Certeau tinha uma visão do espaço e do lugar influenciada pela psicanálise e pela linguística. Haveria, assim, uma similitude

³ E por vezes também marcam a paisagem, pois o indivíduo pode deixar nela marcas da sua presença, como por ex. gravuras e sinais nas rochas, etc.).

entre lugar e palavra; e entre espaço e enunciação! O espaço vive da performance, da instabilidade e criatividade dos usuários do lugar, que nele agem como “poetas”, no sentido de criadores. O espaço como lugar praticado é, portanto, uma criação, que se faz dentro das regras e transgressões, possibilitadas pela ordem da estratégia de poder estabelecida. O lugar apresenta-se na estabilidade dos seus elementos, disponíveis em relações de coexistência, para ser praticado a partir dos vetores aí estabelecidos, numa interpretação que tanto obedece à ordem estratégica, como a desafia por práticas táticas. É essa interpretação prática e simbólica do lugar que dá ao espaço uma identidade particular, associada à diversidade dos atores sociais aí atuantes.

Poder-se-á dar o mesmo significado para lugar e paisagem? Haverá essa estabilidade da paisagem, como existe a estabilidade do lugar? Pode-se “praticar” a paisagem, como se pratica o lugar? Será a questão da narrativa da paisagem, enquanto experiência de comunicação, uma modalidade especial da prática da paisagem? Como é que certas paisagens e lugares adquirem especial importância para um grupo de pessoas, constituindo um identidade existencial cultural da paisagem e como é que os grupos sociais adquirem particulares formas de uso de uma paisagem ou lugar, interpretando-o?

2. A Paisagem

A paisagem afirma-se como um processo de informação, que implica códigos, percepções, de forma a fornecer uma mensagem, tanto para os olhos como para a mente, numa espaço cultural particular, em que os elementos físicos, biológicos, culturais e estéticos que a compõem, assumem particular significado no tempo em que a paisagem é experiencial e comunicativa, transformando-se em con(texto). É a partir de ideia de “texto” que iremos tratar a paisagem. À primeira vista surge a clara influência pós-modernista nesta concetualização, mas só usamos a referência como um instrumento, no sentido de Rorty, ou seja, um artefacto de uso, para a emancipação do sentido da paisagem! Nunca teremos a paisagem, mas sim uma relação com a paisagem, pela interpretação que dela fazemos, usando instrumentos de análise disponíveis, mediadores para

a conhecermos e a usarmos. Na realidade, todos os elementos em campo são independentes em si mesmos quando integram o processo relacional e comunicativo, mas só encontram sentido e realização quando participantes do contexto, ou seja, o sentido só existe porque os elementos se relacionam, nunca está em cada um deles isolado dos outros.

Olhar para a natureza e para a paisagem é não só uma disponibilidade mental, que um gosto educado para o prazer estético proporciona, mas é também uma atitude prática de intervenção e um posicionamento de leitura dos sentidos aí presentes. Muita da nossa fruição da natureza fundamenta-se num pressuposto: relacionamo-nos com o mundo da paisagem, como um mundo carregado da magia inscrita numa qualquer criação, onde os deuses e entidades espirituais deixaram as marcas do mistério. O contato com a natureza proporcionaria também o contato com esse mundo original, espécie de regresso a um paraíso perdido.

Mas quando nos posicionamos como cientistas, no nosso caso como cientistas sociais, dentro do quadro bucólico do «natural» que nos é oferecido, encontramos, fundamentalmente, um espaço ecológico que se construiu, e se constrói, ainda e sempre, como um lugar praticado pelas comunidades humanas, e que antropológicamente nos interessa mais, pois é a sua condição de “lugar praticado” que faz do espaço um assunto antropológico, antes de ser lugar identitário, relacional e histórico (Certeau 1990; Campelo 2009). Àquilo que a natureza oferece, os humanos impõem uma organização, sentidos vários e usos diversos, tendo em conta as suas preocupações económicas de produção e político-sociais de reprodução. E realizam esta intervenção na natureza dentro de uma lógica interativa, sabendo que dependem dela e que o sucesso da natureza, para os fins a que se propõem, depende dos trabalhos e cuidados com que a brindam constantemente. Ao mesmo tempo, a história da humanidade não é apenas a história de um ser vivo que transforma o espaço onde vive, mas também a de um ser vivo transformado pelo espaço ecológico. A história da sua evolução física e social está intrinsecamente ligada aos espaços onde viveu! E é esta dupla relação, que ultrapassa um mero determinismo e vive do erro num campo extremamente aberto de possibilidades, que quisemos chamar de “contexto espacial das práticas vivenciais”. Um contexto onde as partes – elementos “fáticos” (Certeau 1990) da paisagem e os atores sociais – estão em

interdependência e se redefinem constantemente a partir de uma ordem que nasce do uso e prática do espaço. Isto porque o uso do espaço constrói um sistema de comunicação, que faz dele um ato social passível de ser partilhado, o que supõe uma norma. Pode-se dizer que a prática do espaço tem uma norma social como referência, ao mesmo tempo que o seu uso continuado através de diferentes “maneiras de fazer” (Certeau 1990) interpreta e constrói o espaço. É desta prática interpretativa reiterada que o espaço se transforma num mundo cognitivo em contínua negociação entre a estabilidade e o efêmero, entre a segurança e o perigo. As relações entre as práticas espaciais e as práticas significantes fazem-se entre o *crível*, o *memorável* e o *primitivo* (Certeau 1990). Eles autorizam a “apropriação” do espaço entre a legenda, a lembrança e o sonho. Um permite classificar, denominar, ao mesmo tempo que – por ser da ordem da crença – deixa “clareiras” por preencher, abertas ao jogo social, permitindo a “habitabilidade” do espaço. A memória do espaço preenche as ausências dos lugares praticados, numa localização incerta de vivências passadas e eventos “memoráveis”. A narração de um evento que surge da memória é também ela construtora do espaço. O sonho conforma a ausência, o que ali já não está, mas que nos possibilita a vivência do espaço perdido que se confunde com o desejado, informando-o de sentido.

A paisagem entre o natural e a ficção

Qualquer visão ou discurso sobre a paisagem é, como vimos, uma representação sociocultural. A paisagem afirma-se como um lugar de experiência estética, mas também como um lugar de poder que exclui e inclui, onde as práticas sociais estão ordenadas historicamente por variadas aspirações, como por exemplo as de classe e de género, o que obriga a um trabalho de interpretação cuidado. Ao olharmos para um determinado espaço ecológico que se nos apresenta, apesar da possível diversidade de elementos, como um espaço harmonioso enquanto paisagem, não nos podemos esquecer que estamos a olhar para um espaço impregnado de saberes e técnicas culturais que o moldaram, por um lado, e, por outro, que moldou esses saberes e técnicas, a cultura e o mundo cognitivo das pessoas que nele habitam ou habitaram ao longo dos tempos.

A paisagem e a natureza sempre fascinaram o homem. É um facto que os homens não podem escapar a pensar o espaço ecológico como sua casa. Assim, como ordenamos o espaço doméstico, lhe atribuímos sentidos segundo os seus usos, definimos o tamanho dos espaços, tendo em conta as necessidades do grupo familiar, decoramos este ou aquele pormenor como demonstração da nossa habilidade e do nosso estatuto social, também fazemos o mesmo com a natureza que habitamos. Utilizamos o que ela nos disponibiliza, tentamos desenvolver as suas potencialidades através de técnicas que inventamos, sempre em negociação com ela, melhorando por isso o espaço natural e os nossos saberes. Mas grande parte do fascínio pela natureza advém do facto de ela conservar sentidos e espaços plenos de mistério, que obrigam o homem a um esforço contínuo de compreensão e de diálogo com a mesma. Esse esforço de percepção do homem forneceu-lhe um sentido de humildade e de respeito para com a natureza. O homem convive com o incógnito da natureza carregando-o de energias e capacidades, ora benéficas, ora malélicas, segundo as regras de uso e de respeito que ao longo dos tempos aprendeu a praticar no espaço ecológico que herdou ou conquistou. E esta é uma sabedoria que só uma prática constante e íntima proporcionam. Uma sabedoria que passa de geração a geração, pela aprendizagem de regras e usos testados na experimentação, por parte do grupo social. Aparentemente insignificantes ou ingénuas, as práticas sociais de um espaço ecológico concretizam-se na orientação de um olhar educado para determinados pormenores, no movimento da mão para uma ação, na seleção de um percurso, na classificação topográfica e sua denominação. Numa “arte de fazer” (Certeau 1990), sintetizando. Só quando percorremos, vindos do exterior, esses espaços ecológicos ou tentamos utilizar um artefacto cultural das comunidades aí residentes é que nos apercebemos da nossa evidente incapacidade ou ignorância.

Tal fascínio desperta a natureza no homem, que ele a procurou trazer para junto de si nos jardins que construiu, nas florestas que inventou. Os jardins são, de facto, o maior esforço inventivo de recriação do mundo. Um mundo ordenado e dominado, onde o homem se apropria do espaço, impondo perspectivas, mapeando percursos, classificando e enumerando as espécies. Assim se fizeram os jardins do renascimento. O homem, qual demiurgo, fazia jus das suas tecnologias de controlo, alterando e orientando os rios, provocando as formas

«naturais», agora dispostas segundo lógicas e interesses de uma classe que a usufruía comodamente e sem perigos. Com o conhecimento do novo mundo e a colonização, nasceu o interesse pela paisagem exótica, que foi acompanhado, principalmente em Inglaterra, pelo interesse pela própria paisagem. A paisagem exótica era agora o ideal «natural», marcada pela pureza original e divina. A reprodução da paisagem do campo e a paixão pela vivência do espaço aberto que circundava as casas das classes superiores, fazia-se com o preço da expulsão dos camponeses. Nas representações artísticas das paisagens raramente os agricultores estão presentes e quando estão, em número muito reduzido, são colocados nas margens do enquadramento. A reprodução destas paisagens, exóticas ou camponesas, faz-se porque foi posto em prática uma observação empírica por alguém que passou a ser um profissional do «mundo» da paisagem, criadores das paisagens ideais para as casas de campo, mas que, ao mesmo tempo, criaram a ambivalência da imagem cultural do campo (*country*): território da nação, país; terra onde se praticava a agricultura.

Há ainda uma aproximação à natureza e à paisagem que passa pelo mundo mítico. De facto, a narração mitológica da cosmologia romana passa por aventuras dramáticas e rocambolescas, por vezes cheias de humor, que caracterizam o mito. Depois do mergulho cósmico⁴, a terra, saída das profundezas das águas, flutua à superfície. No entanto ela apresenta-se plana e sem espessura, dado Deus não ter criado nem montanhas, nem vales. Surge então uma outra narrativa auxiliar que justifica o surgimento da orografia. Na maior parte das narrativas Deus envia a abelha ao ouriço-cacheiro a pedir conselho. Noutras variantes é o diabo que se disfarça de ouriço-cacheiro e é seguindo o seu conselho que Deus realiza a orogénese.

A ideia da terra plana não é uma exclusividade romana. Desde as Filipinas, onde o Deus Kabigat passeia pela face plana da terra com os seus cães, o qual, ao provocar as nascentes das águas, dá origem ao dilúvio que forma o relevo terrestre, até aos *Gâthâs* (hinos religiosos que fazem parte do *Avesta*, atribuído a Zarathoustra), onde a terra é plana no início, e o será no fim (Harva 1959: 92-93), esta perceção do espaço terreno procura sintetizar o conceito de não existência de obstáculo e de diferenciação, num primórdio e numa resolução da

⁴ Existem tradições em que não é o Diabo que mergulha, mas o próprio Deus, ou um animal.

perfeição, que está consubstanciada, por exemplo, no conceito de «terra transparente». Lucas dá uma imagem desta terra purificada pela penitência daqueles que esperam a vinda de Cristo: “os vales serão preenchidos e as montanhas niveladas” (Luc. 3,5). A terra transparente apresenta-se como uma imagem do outro mundo para muitas cosmologias. Veja-se o caso de *Uttarakuru*, a terra de ouro dos budistas, eternamente clara, que se manifesta através de quatro qualidades. Ela é plana, silenciosa, pura, e as árvores não têm espinhos. Feita pura por Buda, que invoca a deusa da terra, ele expulsa os demónios e transforma-a na «terra de diamante» (Eliade 1954: 22s). Não é por acaso que o diamante, símbolo da perfeição, é redescoberto por Hildegarde de Bingen, no séc. XII, como o inimigo absoluto do diabo! Mas para que possa existir o mundo como o temos, era necessário enfrentar o espaço que se apresentava como continuidade, separando-o, diferenciando-o. É a diferença entre o espaço desejado e o espaço como o temos! Existem os limites e as fronteiras, espaços de excesso, como as florestas e os vales, e espaços da negatividade e da ausência, como os desertos (Dragan 1999: 21), ambos misteriosos, onde tanto o divino como o diabólico estão presentes. Não deixa de ser interessante a simbólica do deserto na tradição cristã, desde as tentações de Cristo às de Santo Antão. É um espaço limite, onde o habitar é um desafio e uma experiência transformadora pela impossibilidade de se bastar a si mesmo. Aí se negociam os projetos de futuro, onde o diabo (o mentiroso) instaura uma narrativa de superação das dificuldades e da conquista do poder, desde que o sujeito “acredite” nessa narrativa e assuma o poder da mentira: o deserto é uma ficção e a verdade é o paraíso imediato das sensações e a satisfação da ânsia de poder⁵!

Entre o mundo desejado e o perdido, o que se apresenta precisa de ser ordenado e dominado, não só para o entender, mas para nele se viver com segurança. Assim, depois da ordem cósmica, é preciso a ordem do lugar. E a organização do lugar já não passa pela interpretação das forças cósmicas ou pelo agenciamento dos deuses, mas através de um ato fundador, que se

⁵ O aparecimento do “Diabo” em situações em que o homem tem de enfrentar dificuldades orográficas (rios, montanhas, precipícios) é relativamente comum. Se os acidentes orográficos se devem a uma ordem contrária à divina, quem detém o poder dessa ordem pode também alterá-la. Está aqui a razão de muitas das práticas de negociação com o diabo, de que é testemunha, entre muitas, a Lenda da Ponte da Misarela. Num trabalho de campo que realizamos em S. Bento da Várzea, Barcelos, essa negociação era evidente.

concretiza no ritual de fundação. É fundamental que lugar onde se habita e se constrói esteja organizado, para o entendimento da sua prática (Ingold 2000). A fundação da aldeia, do lugar residencial, marca a relação de pertença de uma comunidade com o espaço que ocupa. A comunidade fixa-se e define a posse através da criação de um alicerce, base da sua legitimidade (Campelo 2009). A. Vergati (1990: 240-249) descreve uma festa nepalesa da cidade de Bhaktapur, onde se espetava um poste na terra, ao qual se amarrava duas bandeiras vermelhas que pretendiam representar as duas serpentes mortas pelo príncipe, o fundador da cidade. Se este ritual marcava a fundação mítica da cidade, ele também definia a fertilidade da terra. O rito de fundação e o rito de fertilidade são marcados pelo sacrifício⁶. Ocupar um território é sempre uma conquista que implica um sacrifício de si, que pode ser corporalizado por um representante da comunidade. Desta forma, se toda a fundação é um ato religioso, esse ritual instaura uma circularidade perfeita entre o território e o corpo na utilização do «fundar», como noção de mediação. O corpo penetra e inscreve-se no território, em relação de intimidade e de cooperação. Devemos ainda acrescentar um outro elemento na organização do espaço e suas representações. A centralidade, o ato de penetração, e o ato miraculoso da fertilidade na evidência da esterilidade estão patentes no bastão que floresce. O bastão florido não é outra coisa senão o sinal da pureza, encontrada no sacrifício, no sangue, rito de purificação do corpo, santificado pelo sofrimento, o qual se transfere ao espaço. A ação humana de “habitar” e “construir” a paisagem (Ingold 2000) está, assim, marcada por um ato inaugural, um momento que solidifica a íntima relação entre o corpo social e o corpo físico do lugar, agora transformado em residência identitária do grupo. A relação entre corpo e terra vive de um sacrifício que implica para sempre o sentido de pertença e a experiência do lugar. É na base deste ato fundador que se constitui para sempre um horizonte histórico de uso do espaço, enquanto espaço possuído. Se o espaço pode provocar alterações na morfologia social, enquanto substrato material das sociedades, nas maneiras como elas se estabelecem no solo (Mauss 1969), ele também estabelece uma relação com a memória coletiva (cf. Halbwachs 1970; Nora 1984). As referências espaciais e da paisagem podem integrar as narrativas da memória, estruturando-

⁶ Os Dogons, durante a sua cerimónia de fundação, «fixavam» a aldeia sobre a cabeça de um ser humano enterrado vivo.

as e dando-lhes a solidez de um contexto material passível de verificação. Contudo, podemos avançar, a própria paisagem conserva em si mesma uma memória da sua prática, pelas referências materiais que as identidades experienciais da paisagem, individual ou coletiva, se socorrem para atualizar essa memória. Mais ainda, a paisagem cultural despoleta a memória da sua prática. As vivências continuadas de um determinado espaço são percebidas e interpretadas pelos seus praticantes ao longo do tempo. As interpretações e percepções, de tão continuadas, passam a saberes de uso e de “hábito” de prática desse espaço, transformando-se em modelos de organização e de ação no espaço. Estes modelos organizam, por sua vez, o mundo cognitivo, que vai reproduzir essa forma de pensar e agir no espaço. Assim, entre a cognição e a ação há uma adequação, conformando os valores e a organização da paisagem, entre a estética/ética da paisagem e a estratégia de ação que responda à forma da paisagem.

A experiência estética da paisagem está na origem das sensações e sentimentos do fruidor da paisagem. Esta experiência estética sobre a configuração de uma determinada superfície do globo (Humbolt 1884) vive do olhar, como já anteriormente referimos, e do viver essa configuração. Apesar de determinadas configurações reproduzirem ideais de beleza consensualmente estabelecidos ou surpreenderem pela novidade e excecionalidade, a maior parte delas são configurações que estão estabelecidas – fixadas⁷ – na organização cognitiva dos seus praticantes, onde a fruição passa pela aquisição de uma familiaridade na forma e no uso. Ou seja, aquilo que de facto ela é: uma configuração cultural. Desta maneira, a forma culturalmente estabelecida é parte integrante da estética, sendo que a beleza está na ordem singular da crença e a única forma de dar conta do singular é a descrição (Tunhas 2012: 30). A descrição da beleza não visa, segundo P. Tunhas, o objeto do conteúdo representativo, mas o conteúdo representativo do próprio pensamento. O olhar

⁷ Quando olhamos para a etimologia da palavra “paisagem”, temos duas versões, a das línguas latinas (*paysage, paisaje, paisagem...*) e a das germânicas (*landschaft, landscape...*). O radical “pag”, donde deriva “pagus”, leva ao sentido de limite fixado na terra, ligado à terra, o que habita a terra, de onde sairá depois o de uma organização rural, uma região ou país (Houaiss 2002). Por sua vez, a raiz germânica “land”, regista o sentido do espaço aberto, que depois opõe o campo (rural) à cidade e que, também, acabará por designar um território administrativo ou região. Em ambos os termos, o espaço da terra a ter em conta era o que podia ser abarcado pelo olhar, o que na definição de região só pode ser tomado por metáfora para um espaço administrativo relativamente pequeno.

sobre a paisagem e a conseqüente crença na sua beleza é uma forma singular de o indivíduo a apropriar reflexivamente no seu espírito, e com isso obter prazer ou desprazer. A paisagem entra-nos assim, pela beleza, no espírito, e os sentimentos supostos no indivíduo que a vê, não dependem em última análise da realidade do objeto paisagem, mas da imaginação ativa que possibilita a crença estética e o conhecimento da beleza da paisagem.

A estética e a forma do espaço são assim indissociáveis, o que implica então uma apropriação imaginativa do espaço, por parte daquele que o habita. Trata-se de uma apropriação pelo conhecimento, bem como pela ação transformadora que essa relação entre estética e forma tem na combinação dinâmica entre elementos físicos, biológicos e antrópicos, que se inter-influenciam dialeticamente. O resultado e causa é a paisagem cultural, não apenas no sentido de Sauer (1963) de que “a paisagem cultural é a paisagem que nasce da expressão cultural humana de agir sobre a área”, e portanto o resultado de um processo, mas no sentido em que ela é agente, elemento dialógico na identidade cultural da comunidade que a interpreta e pratica, integrando a experiência enquanto conhecimento imaginativo e fecundo quanto ao seu uso e prática. Portanto, toda a paisagem não deixa de ser uma representação, um significante/significado, em que aquilo que a vista alcança (elementos físicos, biológicos, formas e volumes, cores e sons, movimentos e “restos” desses movimentos) existe na medida em que integra esse olhar e está sujeita ao trabalho da imaginação. Um olhar ao mesmo tempo panorâmico e seletivo, onde o conjunto é passível de uma leitura semiótica, mas cuja concretização eficaz acontece na valorização de referenciais de leitura e sentido, ou seja, adquirem uma posição de relevância para o observador/usuário/participante, sobre a qual ele investe a dimensão ativa do espírito para o seu conhecimento.

3. Uma Gramática do espaço.

Ao colocarmos o termo “gramática”, estamos a situar a nossa reflexão dentro de um entendimento do espaço como uma configuração de elementos numa ordem comunicativa. E tendo em vista o que anteriormente desenvolvemos, esta ordem comunicativa não é exterior ao observador, mas existe a partir do pensar as

sensações que o ator social possui enquanto integrante do espaço, na medida em que ele só existe pelo seu agenciamento. É aí onde o homem tece as teias de significado referidas por C. Geertz (1973), que são modelos de interpretação e modelos de ação. A prática do espaço desenvolve-se como a construção de um “texto”, seguindo regras e possibilidades que a cultura conforma, ao mesmo tempo deixa espaço para a criação e a fuga à norma, onde o “erro” introduz novos sentidos em vez de impedimento à interpretação. Assim, somos convidados a olhar para este “texto” não tendo apenas o interesse pelas regras e imposições que o constituem, para uma boa “ordenação” do mesmo. Pensar-se que um espaço está bem organizado e que a partir de espaços bem organizados chegamos a paisagens belas, é desconhecer que a paisagem só adquire sentido quando os praticantes a usam a partir de um mínimo de consistência, numa ordem de relações que introduza os atores em interação: o espaço ordenado e os atores sociais que o praticam, interpretando essa ordem, alterando-a quando necessário. Aquilo que em gramática chamaríamos, passar do contexto linguístico ao contexto situacional.

Na sequência de Bakhtin (1986: 104-105), em que a gramática tem de contribuir para a compreensão dos processos discursivos, onde as palavras adquirem significado, superando o formalismo da classificação, procuramos formular uma gramática do espaço que analise as condições de significação dos seus constituintes e não a sua classificação. Uma gramática do espaço é uma gramática da ação e da prática desse espaço, onde os agentes agem e interpretam os eventos numa partilha de significado que possibilite um sentido comum da ação. A necessidade de um entendimento da gramática do espaço é fundamental para que o seu praticante adquira uma competência do seu uso. Essa competência só é possível se o ator social faz, sobre e com o espaço uma interação reflexiva, esforçando-se por entender a sua constituição e o modo de nele funcionar, ou seja, no final, adquirir uma competência comunicativa com o mesmo, na medida em que esse espaço o informa de possibilidades a que ele adere ou não, de forma criativa, adquirindo habilidades e novas formas de seu uso. Aquilo a que Ingold (2000) chama de “habilidade” (*Skill*) provém do profundo conhecimento do ato de habitar (*Dwelling*), que coloca em interação o ambiente e a atividade mental. Estabelece-se portanto uma ordem de interação, onde a paisagem e o espaço fornecem instruções de uso, que levam a competências

dos seus praticantes através de um uso reflexivo, ao mesmo tempo que as competências adquiridas reorganizam o espaço e lhe dão novas funcionalidades. Uma gramática do espaço conjuga as áreas artificializadas ou humanizadas com as áreas possivelmente naturais, com características intrínsecas como a vegetação, a dinâmica orográfica, as formas de uso do solo ou enquadramentos cénicos. O homem relaciona-se com o espaço e a paisagem fazendo desta conjugação um ato comunicativo, na medida em que se relaciona com o espaço numa familiaridade que supõe tanto a aprendizagem do mesmo, como supõe a pré-existência de uma gramática espacial no seu cérebro, uma estrutura profunda, no sentido que Noam Chomeky (1957) deu à linguagem. Se a capacidade para produzir frases é inata ao ser humano, não o será também o “produzir” espaço? Será que nós, os humanos, temos uma capacidade de entender e de adquirir competências de uso e interpretação do espaço, como temos da linguagem, na perspetiva de Noam Chomsky (1957)? Caso a resposta seja positiva, teríamos entendido a facilidade com que os seres humanos são tão hábeis em entender e agir no espaço, pois algum do conhecimento da gramática do espaço está presente no nosso cérebro (*“is hardwired into our brains”*). Nasceremos nós com um conhecimento de regras de organização do espaço, como uma sintaxe especial, que nos facilite a aprendizagem e uso do espaço? Na interpretação e uso do espaço há também uma linguagem normativa e outra descritiva, quando a gramática do seu uso está definida em conformidade com a norma de uso do grupo social, pois ele estabelece regras a seguir; ou quando o uso e prática do espaço escapa a essa norma estabelecida, permitindo atos de uso táticos, não previstos, mas sempre “inventados” nas possibilidades fornecidas pela ordem social, contrariando-as. Ferdinand Saussure diria que a língua é o sistema que sustenta qualquer idioma que os elementos de uma determinada comunidade linguística entende e pratica, participando, dessa forma, na sua gramática. A prática do espaço faz também ela parte da sua gramática, na medida em que a atualiza e interpreta a realidade que está impregnada de signos, distinguindo os fenómenos sógnicos dos não-sógnicos (Peirce 1931-1958). Descodificar no espaço um, é, também, descodificar o outro, tal é a ordem de estrutura lógica semelhante (uma lógica matemática) que os organiza. Desta forma, o acesso ao conhecimento do espaço faz-se através de um “processo” de consciência, que organiza a aprendizagem e o

desenvolvimento mental. E é a condição de processo, de aproximação aos dois mundos, numa ação pragmática, que caracteriza a cognição do mundo. Pode-se então dizer que é a prática do espaço que o estrutura e o organiza num sistema compreensível. A organização espacial faz-se conjugando, no complexo geográfico, os elementos da orografia, entre as possibilidades e impossibilidades ou conveniências. Esta é a primeira leitura do espaço. Em posições de grande amplitude visual, panóptica, os seres vivos organizam os seus movimentos entre vias de acesso a bens de primeira necessidade (comida, água e outros bens consumíveis ou de uso para prestígio social, artístico); organização da defesa; espaços de relação social; espaços do mundo mágico-simbólico. Estabelecem-se percursos, limites, zonas de habitar, de caçar, de cultivar, de convívio, de partilha e de intimidade; do público e do privado, do profano e do sagrado, de domínio ou poder, do permitido e do proibido, do seguro e do inseguro, da vida e da morte; zonas marcadas pelo género, pela idade e pelo status, etc. Talvez “as coisas no seu lugar” seja a base de uma gramática do espaço (Campelo 2009)! Seria, portanto, interessante analisar as consequências da vivência, sistematização, apropriação e comunicação do espaço no mundo cognitivo dos membros das comunidades que nele habitam. Haverá uma “cultura espacial”, onde conflui o resultado da relação entre as condições orográficas, ecológicas, e físicas do espaço, com a sua prática e apropriação? Nesta “cultura espacial” as representações mentais configurariam sentido, renovando uma relação com o espaço, pautada por referências passíveis de reconhecimento e de reprodução pelo grupo, como sejam os acontecimentos decorridos nesse espaço, as formas orológicas naturais que se destacam ou os elementos humanizados dispostos pelo território, facilmente reconhecíveis ou destacados como excepcionais, pela atualização da prática ou através da arte e da simbologia religiosa. A constante presença da simbologia religiosa no espaço (monumentos, signos, rituais de uso e proteção em determinados lugares) mostra como a sacralização do espaço é a forma superior de o possuir, definir, resguardando-o do perigo ou de uma indefinição, como território outro, não dominado. Teríamos, então, para além da gramática do espaço, uma pragmática do mesmo, ou seja, a forma literal ou figurativa de fazer da ação no espaço um ato comunicativo. É o que aparece como útil e relevante, que implica a ação e o conhecimento. É a eficácia como determinado organismo usa a informação presente num ambiente que o faz

sobreviver e prosperar⁸. Esta informação é recolhida e usada pelo indivíduo e partilhada no grupo social, que a atualiza, praticando o espaço onde estabelece a sua morada.

Na paisagem, cada elemento ocupa um lugar, mesmo que seja lido no conjunto. Mas é a articulação desse conjunto, visto na sua totalidade, que permite dar coerência e sentido à paisagem. Ele permite-se à observação e fruição em duas dimensões: uma, a de conjunto, outra, a de partes. Se olharmos para a paisagem como um texto, ela tem uma “gramática de sentido”. Porquê? Porque para além da classificação que dela possamos fazer, ela produz sentido! Ela é produzida por um discurso e produz discursos, ou seja, efeitos sobre os seus interlocutores, numa interação criativa. Mas aqui devemos invocar o campo da pragmática, pois o sentido depende das condições de produção do discurso, da contextualidade da paisagem. Não basta compreender a “constituição” da paisagem, mas também o uso dela, as relações de interação com ela e como ela adquire sentido e cria sentido na e a partir dessa interação contextualizada. Trata-se, agora, de uma segunda leitura, a sintagmática, que é a de contexto especializado. Cada unidade espacial irá organizar-se em função da sua utilidade e uso, mas sempre em integração global, ou seja, aberta à interferência dos outros sentidos e passível de se alterar por imposição dos mesmos. Esta leitura, a do “espírito do lugar”, terá de incluir outros sentidos e outros usos. Poderíamos falar aqui de uma metalinguagem, onde outros elementos físicos, como a som, o odor e a relação epidérmica, ou corporal, se integrem, e as dimensões do prazer ou do desconforto se manifestem e estabeleçam laços de pertença e de emoção que irão configurar ao lugar características idiossincráticas e intransmissíveis.

Ao nível do micro-espço, estamos perante usos e acumulações de práticas, onde às características físicas se somam os resultados dessas práticas. E é essa amálgama de “coisas” que vão dar a esse espaço uma diferenciação própria e distintiva, percebida pelos seus praticantes ou seus frequentadores. E é aqui onde alguns dos elementos constituintes podem ser desligados do conjunto,

⁸ Segundo J. Gibson (1979) (que influenciou Ingold), o movimento das pessoas pelo mundo são fundamentais para a sua percepção. Assim, à medida que se continua a explorar, vai sendo obtida informação, que, por sua vez, dará lugar a informação mais relevante. A exploração activa do ambiente faz com que os indivíduos recolham o mais possível de informação sobre esse espaço e a distância, através do seu sistema perceptivo.

enquanto interpretações, numa designação tão pomposa e de alguma forma absurda, de paisagens sonoras, odoríficas.

É por isso que para além da forma da paisagem, da qual estamos conscientes e sobre a qual podemos caracterizar elementos morfológicos que a caracterizam (paisagens ribeirinhas, de montanha, de planície, etc.), ela se apresenta como uma experiência e conhecimento de sensações. Na interação com a paisagem, a forma morfológica adquire, pela experiência da sua percepção e do seu uso, valores de sentido que ultrapassam o consciente e o objetivo. E o mais interessante é que esta percepção e uso da paisagem não resultam de apenas da experiência do momento, mas de um legado histórico e de sentidos aí inscritos, que herdamos e reinterpretemos. É esta percepção e uso prolongados no tempo que faz com que a paisagem adquira um sentido e se constitua como elemento mental e cognitivo, o que, por sua vez, facilita a compreensão e uso.

4. O Espaço paisagístico como Património.

Em grande parte dos textos sobre património surge em lugar destacado a palavra 'autenticidade'. Ela serve tanto no campo do património arquitetónico e urbanístico, como no do património imaterial e paisagístico. Na defesa do autêntico está registada uma naturalização da cultura, pela confusão manifesta entre uma perspetiva essencialista do património e das identidades culturais, e os processos históricos que estão na sua origem, manutenção e reformulação. As sociedades ocidentais estão marcadas por um pensamento histórico e por terem uma visão progressiva do mesmo. A consciência do devir histórico coloca o desafio da permanência do sentido. Sentido que é, na maior parte das vezes, procurado na 'origem', na génese dos acontecimentos e objetos. A expectativa de que a proximidade dos sentidos e dos objetos com a origem confere a autenticidade legitimadora dos sentidos ali comunicados, é uma das características do pensamento ocidental. Sendo assim, a recriação é entendida como deturpação do original. Noutras sociedades, como as orientais, a reconstrução mimética tem o mesmo valor do objeto original. A fobia da adulteração e a busca do autêntico definem grande parte das estratégias patrimoniais, de tal forma que verdadeiras adulterações são legitimadas

enquanto processos de restituição do autêntico!

Por isso é fácil perceber que quando falamos de patrimónios paisagísticos há uma obsessão pela autenticidade, pela preservação fixista, pelo desconhecimento e marginalização dos seus usos e interpretações. Mais ainda, desconhecemos e não nos esforçamos por perceber e estudar, “paisagens” urbanizadas, complexas na sua hominização e nos usos rituais que permitem. E são nestas paisagens tão ricas em gramáticas de sentido, que podemos destruir as possibilidades patrimoniais das mesmas quando unicamente focados nas paisagens ditas “virgens”!

No entanto, talvez só introduzindo a dimensão cognitiva e a sua interdependência biológica e cultural, poderemos refletir sobre as implicações da paisagem nas práticas de uma determinada comunidade (Vayda 1969, Boyer 1999). Um espaço ecológico percebe-se e pratica-se como um modelo de leitura e de ação no mundo, dentro do sentido de prática significativa proposto por Geertz (1973). Será, assim, possível uma antropologia comparativa que ajude a interpretar determinadas práticas sociais tendo em conta o espaço ecológico, mas este ultrapassará sempre definições totalitárias (deserto, montanha, marítimo, etc.) nas especificidades que apresenta e na história da sua prática.

Em nossa pesquisa de terreno vários casos se nos depararam de uso e interpretação do espaço que definem paisagens culturais a que poderíamos atribuir valor singular para os seus praticantes. O seu uso continuado faz parte da história das comunidades, constituindo um legado que transmitem às gerações seguintes. Seja a “Vezeira de Fafião”⁹, seja a Ronda da Lapinha¹⁰, seja ainda a pesca da lampreia na foz do Cávado (Campelo 2002; 2007), são o testemunho de que a apropriação do espaço pela prática das comunidades pode configurar uma identidade e um conhecimento passíveis de serem classificados como património cultural. Na vezeira os pastores apropriam-se da serra e vão

⁹ Durante dois anos seguimos a Vezeira de Fafião, num trabalho para o Ecomuseu do Barroso. Das poucas vezeiras que restam na Serra do Gerês, esta vezeira da freguesia de Cabril sobe no primeiro sábado de Maio para a serra, onde permanece durante o verão. Os percursos que segue pela serra estão bem demarcados pela tradição e informam um conhecimento adquirido ao longo do tempo no seu uso. Está para publicação o trabalho que realizamos.

¹⁰ A Ronda da Lapinha quer ser Património Mundial! Trata-se de um clamor que estudamos durante vários anos, que vem do Santuário da Senhora da Lapinha, no vale do Vizela, passa pela montanha da Penha e desce à cidade de Guimarães, Senhora da Oliveira. A meio da tarde regressa ao santuário de onde saiu ao final da manhã, agora pelo vale, para depois subir na parte final. Num anterior trabalho (Campelo 2009) apresentei alguns dos elementos deste clamor. Está também em preparação um artigo que tem este trabalho de terreno por base.

dispondo nela os sentidos da sua presença e uso. Construindo cabanas e inscrevendo marcas nas rochas, fazem da paisagem do Gerês um locus familiar. Se assistimos ao fim de um mundo rural tradicional, para os habitantes de Fafião a serra transformou-se, se bem que ainda praticada, num “lugar de memória¹¹”. Já os pescadores da lampreia da foz do Cávado conhecem de tal forma a paisagem e as contingências do rio e seu estuário, que para cada lugar escolhem diferentes técnicas e artefactos de uso. O rio está na sua mente e o mapa para o usar escapa ao cuidado de análise de todo aquele que é estranho ao rio e à pesca. Há uma osmose entre o homem e o meio, em que o corpo se inscreve numa prática quotidiana.

Na Ronda da Lapinha, numa jorna os romeiros saem do vale do Vizela, percorrem a serra da Penha, ocupam a cidade de Guimarães, sulcam a veiga fértil do sopé da montanha, para regressar com a “sua” imagem da Senhora ao santuário da Lapinha. Com este ritual os crentes da Lapinha unem dois mundos distintos ao nível da paisagem e da orografia (o da montanha agreste, com o vale fértil) e ao nível das vivências sociais (o do campo e da ruralidade, com o urbano e elitista). Tantos os ex-votos como as narrativas nos dois santuários estabelecem esta diferenciação e congregam atores diferentes. Praticando ambos os espaços e unindo-os, os romeiros da Lapinha superam a dicotomia espacial e social, colocando-os em diálogo para sublinhar a sua interdependência. É um ritual religioso, é certo, mas é também um ritual de apropriação e interpretação do espaço, que sintetiza vivências e sentidos que referenciam a sua experiência do quotidiano e a história das comunidades.

A prática destes lugares onde os “*topoi*” se afirmam, só é possível porque os atores sociais os interpretam a partir de dispositivos simbólicos que implicam a negociação entre a memória e a crença para o que é relevante conhecer e agir. E é este investimento cognitivo que justifica a intencionalidade da ação num espaço interpretado em função das expectativas da sua prática. Pensar e agir sobre o espaço, implica o sujeito na relação com as hipóteses abertas por ele. Ou seja mais do que determinar a cognição, estabelecendo a possibilidade de uma relação direta entre um determinado espaço e uma representação mental, a

¹¹ Dolores Hayden (1997). *The Power of Place*, p.46: “<Place memory> is philosopher Edward S. Casey’s formulation: <It is the stabilizing persistence of place as a container of experiences that contributes so powerfully to its intrinsic morability. An alert an alive memory connects spontaneously with place, finding in it features that favour and parallel its own activities>”.

prática do espaço vive da experiência e das emoções implicadas pelas expectativas que atraem a cognição. Essas expectativas, se bem que sublinhadas pela relevância adquirida num contexto, e, portanto, passíveis de práticas e “leituras” diversas, não deixam de depender da organização desse contexto. E a organização do espaço faz-se numa dicotomia relacional: espaço conhecido/dominado (onde está a segurança) *versus* espaço desconhecido/selvagem (onde está o perigo); espaço fronteira/limite *versus* espaço de comunicação/interação; espaço íntimo/privado *versus* espaço aberto/público; espaços marginais *versus* espaços de poder; espaços masculinos *versus* espaços femininos; espaços sagrados/mágicos/interditos *versus* espaços profanos /transgressores; etc. Temos, então, uma organização do espaço que deixa marcas visíveis da ordem do poder que o define, do seu uso e sentido, mas que não consegue, mesmo assim, definir e formalizar a vivência, as emoções e a experiência da sua prática, e que por isso não são passíveis de uma classificação que as tipifique. Daí que a relação entre a prática do espaço e a cognição seja de provocação contínua, sem uma ordem de primazia estabelecida, pois se fecundam mutuamente.

Conclusão:

Do espaço à paisagem, a prática do espaço introduz-nos na relação do homem com o seu entorno, onde constrói uma identidade. A relação com a paisagem não é a relação com um objeto mas o resultado de uma experiência. Uma experiência que é conhecimento ao investir nas sensações que informam a corporalidade e consciência do ator social no espaço da paisagem. Uma prática ou política de uso da paisagem tem de assumir que ela faz parte da memória de um grupo social, através do qual esse grupo tem o sentido da ordem e do cuidado para a situação ideal de uso.

A condição ótima da prática do espaço é a da eficácia (material e simbólica), que tira o maior proveito com a exigência do menor esforço. E o que nos coloca em vantagem como humanos é o do fim do cognição humana ser o melhoramento do conhecimento do mundo, neste caso do espaço vivido, tendo em conta os recursos disponíveis, através de uma estratégia de maximização da

relevância dos dados comunicados. E esta aumenta ou diminui na relação inversa da área de território praticada e da intencionalidade colocada pelos atores ao manifesto e ao praticado. A relação com o espaço através de uma teoria da relevância (Sperber & Wilson 2001), diz-nos que ele atrai a cognição porque cria expectativas no sujeito que ultrapassam a mera descodificação dos sinais aí presentes (esforço que seria do campo da semiótica), possibilitando inferências entre os conteúdos explícitos e as implicaturas. O contexto, posição (relativa e ostensiva) e intencionalidade dos atores, apresentam-se como essenciais para determinar a relevância dos sentidos (explícitos e implicados), o que na prática do espaço possibilita tanto o conhecimento como o domínio do lugar, mesmo que uma parte significativa dos sentidos e possibilidades do lugar não seja apreendida. Esta parte não apreendida é a que fornece ao espaço a sua dimensão “poética”, ou seja, criadora de novas práticas e sentidos. Por sua vez, a relevância e o novo só podem ser considerados e valorizados quando contextualizados no conhecido e no não estranho, daí que a memória do espaço permita tanto a segurança como a eficácia do seu uso, porque canaliza o esforço cognitivo não para o conhecido e aceite, mas para o relevante que traz novas implicações para a prática do espaço (Campelo 2010).

Assim, somos tentados a dizer que como existe uma gramática da língua, ou uma gramática gestual, também existiria uma gramática da prática do espaço. Os elementos disponíveis no espaço ordenam-se e reconhecem-se na ação do homem e ocupam um lugar próprio, correto (sintático), dentro da sua visão do mundo. Seria esse estar no lugar correto – correteza que lhe é atribuída pelo ator social, quando o interpreta e estabelece com ele uma relação eficaz, e não por uma ordem pré-estabelecida do natural – que possibilitaria a leitura do seu significado, a apresentar-se como realidade semiótica legível (Campelo 2010)

Para concluir, colocamos algumas questões: o “olhar” a paisagem, que nos coloca de fora, fisicamente, impede-nos de a praticar? Ou seja, quando nos “relacionamos” com a paisagem, não estamos a iniciar um processo de comunicação, que obriga à interpretação das possibilidades emergentes dessa interação comunicacional para a praticar, enquanto espaço e lugar social? Não está a paisagem construída ou disponível para uma interpretação, enquanto discurso sobre a qual teremos de decidir como a descrever ou usar, e não apenas como a “contemplar”! E mesmo nesta contemplação, a paisagem

continua exterior a nós, ou faz parte do meu mundo cognitivo e, então, numa pragmática enunciativa de uma disponibilidade à ação? Não é este o “valor” da paisagem: um locus de observação/ação que se constitui ao longo do tempo, e sempre referente ao tempo, um património de experiências, de saberes e de relações sociais, a estudar e a interpretar? De que forma a paisagem, na justa disponibilidade dos seus elementos, como uma gramática de lugares com sentido, porque praticados, possibilita novos campos de investigação para os geógrafos?

Bibliografia:

- Atkinson, D.; Jackson, P.; Sibley, D. And Washbourne, N. (eds). (2005). *Cultural Geography. A Critical Dictionary of key Concepts*. London: I.B. Tauris.
- Baker, P. L. (1993). “Space, time, space-time and society”. *Sociological Inquiry*, 63 (4), pp. 406 – 424.
- Bakhtin, M. M. (1986 [1929]). *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Bateson, G. (1980). *Mind and Nature: a necessary unity*. London: Fontana/Collins.
- Boyer, P. (1999). “Human cognition and cultural evolution” in Moore, H. L. (ed.) *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press: 206-233.
- Bragança de Miranda, J. A. (2000). “A cultura como problema”. *Revista de Comunicação e Linguagem*, Lisboa, Relógio d’Água, pp. 13-43.
- Campelo, A. (2002). Artes da Espera. A pesca da lampreia na foz do Cávado. *Trabalhos de Antropologia e de Etnologia*, 43, 3-4: 97 - 124.
- Campelo, A. (2005). Manifesto para uma Cultura Popular. In Vítor Oliveira Jorge (ed). *Cultura Light*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 135 - 141.
- Campelo, A. (2007). O Uso do Espaço e a Natureza da Cultura. *Boletim Cultural de Esposende*, 1, nº 1, pp. 151 - 62.
- Campelo, A. (2008). Património: Espaço e Vida. Da herança à construção da Identidade. In *Ponte de Lima, Terra Rica da Humanidade*, Ponte de Lima: Câmara Municipal de Ponte de Lima, pp. 127 – 138.

- Campelo, A. (2009). Literatura de Viagem e Etnografia: o lugar entre o real e a ficção - Os Pescadores de Raúl Brandão. In Isabel Nena Patim, et al. (ed.s). *Da geografia das palavras à geografia das migrações*. Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa, pp. 71-81.
- Campelo, A. (2010). "Espaço, construção do mundo e suas representações". In Bettencourt, A. & Alves, L. (eds.). *Dos montes, das pedras e das águas. Formas de interação com o espaço natural da pré-história à actualidade*. Braga, CITDEM / APEQ, pp. 191-206.
- Certeau, M. de (1990 [1980]). *L' invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- Chomski, N. (1957). *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton.
- Chomski, N. (1972). *Language and Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Council of Europe (2000) European landscape convention and explanatory report, in: *Treaty Series* (Strasbourg: Council of Europe).
- Cosgrove, D.E. (1984). *Social Formation and Symbolic Landscape*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Creswell, T. (2004). *Place. A Short Introduction*. Oxford: Blackwell.
- D'Andrade, R.G. (1995). *The development of cognitive anthropology*. New York: Cambridge University Press.
- Darby, W.J. (2000). *Landscape and Identity*. Oxford, New York: Berg.
- Dragan, R. (1999). *La représentation de l'espace de la société traditionnelle. Les mondes renversés*. Paris: L'Harmattan.
- European Commission (2006) Council decision 2006/144/EC of February 2006 on Community strategic guidelines for rural development (programming period 2007 to 2013). Brussels: European Commission.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gibson, J.J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton-Mifflin.
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.
- Gould, P. & White, R. (1986). *Mental Maps*. London: Penguin Books.
- Graham, B.; Ashworth, G. And Turnbridge, J. (2000). *A Geography of Heritage: Power, Culture and Economy*. London: Arnold.

- Gualtieri, A. R. (1983). Landscape, consciousness and culture. *Religious Studies*, 19, pp. 161–174.
- Guattari, F. (1986). Espaço e poder: a criação de territórios na cidade. In: *Espaço & Debates* (São Paulo). Ano V, N° 16, pp. 1985.
- Haartsen, T.; Groote, P. & Huigen, P. P. P. (2000). *Claiming Rural Identities. Dynamics, Contexts, Policies*. Assen: Van Gorcum.
- Hannerz, U. (1999). “Reflections on Varieties of Culturespeak”. *European Journal of Cultural Studies*. 2 (3): 393-407.
- Heidegger, M. (1953). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Hendrikx, J. A. (1999). *Cultuurhistorie van stad en land. Waardering en behoud*. Utrecht: Matrijs.
- Halbwachs, M. (1970 [1938]). *Morphologie Sociale*. Paris: Armand Colin
- Houaiss, A. (2002). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa: Circulo de Leitores.
- Humboldt, A. (1884 [1850]). *Views of Nature: or contemplations on the Sublime Phenomena of Creation. With Scientific Illustrations*. London: George Bell and Sons.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Jackson, J. B. (1997). The word itself. And by way of conclusion, in: H. L. Horowitz (Ed.). *Landscape in Sight: Looking at America*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Jacobs, M. H. (2006). *The production of mindscapes: A comprehensive theory of landscape experience*. PhD thesis, Wageningen University.
- Johnson, M. (2007). *Ideas of Landscape*. Oxford; Malden MA; Victoria: Blackwell.
- Jones, M. (2003). The concept of cultural landscape: Discourse and narratives, in: H. Palang & G. Fry (Eds) *Landscape Interfaces*. Dordrecht, Boston, MA and London: Kluwer, pp. 21–51.
- Jorgensen, B. S. & Stedman, R. C. (2001). Sense of place as an attitude: Lakeshore owners attitudes toward their properties. *Journal of Environmental Psychology*, 21, pp. 233–248.
- Korpela, K. M. (1989). Place-identity as a product of environmental self-regulation. *Journal of Environmental Psychology*, 9, pp. 241–256.

- Kroeber, A.L. (1952 [1917]). *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kroeber, A.L.; Kluckhohn, C. (1952). Culture; a critical review of concepts and definitions. *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, vol. XLVII (1). Cambridge. Mass: Harvard University.
- Kruit, J.; Salverda, I. E. & Hendriks, K. (2004). Regionale identiteit van natuur en landschap; een verkenning van een containerbegrip en de bruikbaarheid als sturingsinstrument. Alterra-rapport, Alterra, Wageningen.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *La Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La Prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Muir, R. (2000). *The new reading the landscap: Fieldwork in landscape history*. Exeter: University of Exeter Press.
- Nora, P. (1984). *Les Lieux de mémoire*. Paris: Gallimard.
- O'Brien, E. A. (2006). A question of value: What do trees and forest mean to people in Vermont? *Landscape Research*, 31, pp. 257–275.
- Ode, Å.; Hagerhall, C. M. & Sang, N. (2010). Analysing Visual Landscape Complexity: Theory and Application. *Landscape Research*, Vol. 35, No. 1, 111–131.
- Olwig, K. (2002). *Landscape, Nature and the Body Politic*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Paasi, A. (2003). Region and place, regional identity in question. *Progress in Human Geography*, 27, pp. 475–485.
- Peirce, C. S. (1931 - 1958). *Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Pretty, G. H., Chipuer, H. M. & Bramston, P. (2003). Sense of place amongst adolescents and adults in two rural Australian towns: The discriminating features of place attachment, sense of community and place dependence in relation to place identity. *Journal of Environmental Psychology*, 23, pp. 273–287.
- Raagmaa, G. (2002). Regional identity in regional development and planning. *European Planning Studies*, 10, pp. 55–76.
- Raffestin, C. (2005). *Dalla nostalgia del territorio al desiderio di paesaggio. Elementi per una teoria del paesaggio*. Firenze: Alinea.

- Ricour, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Le Seuil.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. New York: Princeton University Press.
- Saugeres, L. (2002). The cultural representation of the farming landscape: Masculinity, power and nature. *Journal of Rural Studies*, 18, pp. 373–384.
- Sauer, C. O. (1963). *Land and Life: A Selection from the Writings of Carl Ortwin Sauer*. Berkeley: University of California Press.
- Schama, S. (1995). *Landscape and Memory*. New York: Knopf.
- Seel, M. (1991). *Eine Aesthetik der Natur*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.
- Skinner, B.F. (1957). *Verbal Behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Sperber & Wilson. (2001 [1995]). *Relevância: comunicação e cognição*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Stephenson, J. (2008). The Cultural Values Model: an integrated approach to values in landscapes. *Landscape and Urban Planning*, 84, pp. 127–139.
- Stobbelaar, D. J. & Hendriks, K. (2006). Reading the identity of place, in: W. Van Der Knaap & A. Van Der Valk (Eds). *Multiple Landscape: Merging Past and Present*. Wageningen: ISOMUL, pp. 199–211.
- Stobbelaar, D. J. & Pedroli, B. (2011). Perspectives on Landscape Identity: A Conceptual Challenge. *Landscape Research*, Vol. 36, No. 3, pp. 321–339.
- Tunhas, P. (2012). *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de pensar e sistemas filosóficos*. Porto: Universidade do Porto / FL.
- Turner, S. (2006). Historic Landscape Characterisation: a landscape archaeology for research, management and planning. *Landscape Research*, 31, pp. 385–398.
- Van Mansvelt, J. D. & Pedroli, B. (2003). Landscape, a matter of identity and integrity. Towards sound knowledge, awareness and involvement, in: H. Palang & G. Fry (Eds). *Landscape Interfaces*. Dordrecht, Boston, MA and London: Kluwer.
- Vayda, A. P. (ed.) (1969). *Environments and cultural behavior*. Garden City: Natural History Press.
- Vergati, A. (1990). Le meurtre des serpents ou la fondation de la ville de Bhaktapur. In M. Detienne (dir.) *Tracés de Fondation*. Louvain-Paris, Peeters: 233-248.

- Widgren, M. (2004). Can landscapes be read?, in: H. Palang, H. Soovaõli, M. Antrop & G. Setten (Eds). *European Rural Landscapes: Persistence and Change in a Globalising Environment*. Dordrecht: Kluwer, pp. 455–466.
- Witherick, M. E.; Ross, S. R. J. & Small, R. J. (2001). *A Modern Dictionary of Geography*. London: Arnold.