



PAISATGE/S

MONOGRÀFIC

© Fotos entrevista: Frédérique Plas



AUGUSTIN BERQUE

Geògraf orientalista. École des Hautes Études en Sciences Sociales, París

per Eliseu T. Climent

LA CONCEPCIÓ MODERNA DE L'HOME HA DISSOCIAT EL COS ANIMAL, DIMENSIÓ INDIVIDUAL I FÍSICA, DEL COS MEDIAL, ASPECTE SOCIAL O COL·LECTIU, QUE CONTÉ EL SISTEMA TÈCNIC I SIMBÒLIC NECESSARI PER A LA RELACIÓ HARMONIOSA DE L'ÉSSER HUMÀ AMB L'ENTORN. AQUEST SISTEMA, PER TANT, ECOLÒGIC, HA ESTAT SACRIFICAT PER LA MIRADA CONTEMPORÀNIA, LA QUAL PERCEP EL TERRITORI COM A OBJECTE DE CONSUM I NO COM A PART ESSENCIAL DE L'ÉSSER HUMÀ.

AUGUSTIN BERQUE (RABAT, 1942) INVESTIGA LA RELACIÓ PROFUNDA ENTRE EL TERRITORI I ELS SEUS HABITANTS I, PER EXTENSIÓ, ENTRE LA TERRA I L'ÉSSER HUMÀ.

UN ESTRET PASSADÍS DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES DE PARÍS, EMPAPERAT DE CARTELLS DE CONGRESSOS, CONVOCATÒRIES I RESULTATS D'EXÀMENS, CONDUEIX A UN ESPAI MINÚSCUL, UN DESPATXET DE FUSTA VELLA, SENSE LLUM NATURAL, AMB AIRES DE MAGATZEM DE LLIBRES. ENMIG D'AQUEST PAISATGE INTERIOR APARENTMENT CAÒTIC, AUGUSTIN BERQUE TREBALLA, APROFUNDEIX, S'IMMERGEIX EN LA RELACIÓ ÍNTIMA DE L'ÉSSER HUMÀ AMB L'ENTORN I EN EL SENTIMENT IDENTITARI QUE SE'N DESPRÈN. LA SEUA APARENÇA ÉS DE SAVI DESPISTAT, INTROSPECTIU, TÍMID: CABELLS RINXOLATS, MIRADA CASTIGADA PER L'ESFORÇ DE LA LECTURA I UNA CONVERSA LACÒNICA I POC VOCALITZADA EL CARACTERITZEN. PERÒ, SOBRETOT, EL DELATA NO RECORDAR LA NOSTRA CITA PER A AQUESTA ENTREVISTA.

«EN LLOC DE VIURE EL PAISATGE,
EL CONSUMIM»



Heu estudiat la relació profunda de l'ésser humà amb l'espai que ocupa i, per extensió, de l'home amb el planeta. Aquesta consciència de l'espai geogràfic us ve dels diversos canvis de domicili al llarg de la vostra vida?

Efectivament, he viscut al Marroc, perquè vaig néixer a Rabat i després amb els meus pares ens vam traslladar a un poble de l'Alt Atlas, entre Marràqueix i Agadir, on vaig passar bona part de la meua infància, fins als onze anys. Més tard, vam viure al Caire durant dos anys i finalment, vaig instal·lar-me a París per a estudiar. L'any 1969 me'n vaig anar al Japó.

Per què el Japó?

Perquè quan era estudiant combinava la geografia amb les llengües orientals. De fet, al principi vaig pensar a especialitzar-me com a síndeg, però la Revolució Cultural a la Xina em va traure la idea del cap. Aleshores vaig optar pel Japó. M'hi vaig aproximar a través del meu tema de tesi, que vaig centrar en l'illa d'Hokkaido i el procés de colonització que va patir a partir de finals del segle XIX. Em centrava en els elements culturals que havien estat transmesos pels colonitzadors i com aquests influïen en els sistemes de treball tradicional. Al principi, vaig iniciar la meua recerca sense tenir massa en compte el vessant ecològic, que, a mesura que va anar avançant la meua investigació, es va fer més i més important. També vaig anar obrint les mires i vaig canviar d'escala fins que vaig arribar a la relació general de la humanitat amb la Terra.

Probablement, els geògrafs purs aturarien l'estudi en aquest punt. Vós aneu més enllà, practiqueu una ciència a mig camí entre la geografia i la filosofia o, si es vol, i com bé heu dit en alguna ocasió, una geografia cultural.

Al principi dels meus treballs, practicava una aproximació des de la geografia clàssica. A poc a poc, la cultura japonesa va fer plantejar-me qüestions cada vegada més filosòfiques, més fenomenològiques. Això em va portar a la lectura de filòsofs i, en particular,

de Heidegger, el qual m'ha influït notablement. El que anomeno mesologia és a la vegada geografia i filosofia, és una «ontogeografia».

En les primeres pàgines del vostre llibre *Écoumène* escriviu que «l'ésser humà és un ésser geogràfic».

L'ésser humà és allò que és precisament per la seua relació amb el planeta i li és intrínseca una dimensió ontològica, però també espacial, geogràfica.

Per contra, l'individu contemporani, que identifiqueu amb la imatge de Cyborg¹, és precisament el contrari: un ésser que mira per tots els mitjans d'esdevenir completament autònom respecte de l'espai que habita, pel qual transita.

Cyborg resumiria el problema a la vegada ontològic i geogràfic, és a dir, el nostre comportament està cada vegada més dictat pels sistemes tècnics. Per tant, actualment una lògica tècnica substitueix la dimensió ontològica.

Obeeix a un altre sistema.

I, a més, tots tendim a ser una mica Cyborg, avui...

Una mica o molt... I és perquè existeix un conflicte entre dues lògiques, la lògica o veritat econòmica i la lògica o veritat ecològica. Ambdues són incompatibles. Mentre no arribem a una síntesi

de les dues, no aconseguirem resoldre els problemes de la modernitat.

I aquesta mateixa situació la trobaríem, també, a la cultura oriental?

La civilització industrial moderna s'ha imposat pertot arreu, en especial al Japó i actualment a la Xina. Ha trencat els lligams tradicionals que existien entre l'home i la terra. El Japó es troba immers en el sistema dominat pels Estats Units i ha escollit un mode de desenvolupament que no li convé i, ara, no pot eixir-se'n. I pel que fa a la Xina, no ha assolit el mateix grau de desenvolupament, però si continua amb les dinàmiques que ha establert resultarà absolutament insostenible, i no sols per al país en concret sinó a escala global.

**«L'ÉSSER HUMÀ ÉS ALLÒ
QUE ÉS PRECISAMENT PER
LA SEUA RELACIÓ AMB EL
PLANETA»**

1. «Cyborg és un personatge familiar, mig orgànic i mig cibernètic; és a dir, a mig camí entre l'ésser humà i la màquina. Com que ha nascut d'una anticipació tecnicista, la seua psicologia acostuma a interessar menys que les seues prestacions físiques. [...] Què és, doncs, per a Cyborg, el paisatge? Quins sentiments afloren en ell en contemplar la natura, quin és el seu hàbitat preferit, com aconsegueix organitzar-se la vida entre els somnis, la casa, el treball i el lleure? Són, sens dubte, qüestions molt humanes, i en les quals en general no es pensa quan es tracta de robots; però precisament Cyborg no és un robot: és molt humà. Em pregunte fins i tot si no som nosaltres mateixos que estem convertint-nos en màquines». BERQUE, A., 2003. «L'habitat insostenible. Recherche sur l'histoire de la désurbanité», *L'espace géographique*, 3: 241-252.



Parlem del terme *mediança*, un neologisme de segell propi amb una llarga història al darrere.

La paraula *mediança* és un neologisme que vaig crear per a traduir el terme japonès *fûdosei*. És format d'una arrel llatina, *med-* (< *medietas*), que vol dir "meitat". La idea és que l'ésser no està únicament limitat al seu cos animal (individual), sinó que l'altra meitat és composta per sistemes tècnics i simbòlics fora d'ell mateix (social o col·lectiu), els quals formen el seu medi. Per tant, una meitat és el cos animal i l'altra el cos social, que jo anomeno cos medial perquè no és únicament tècnic i simbòlic, sinó també ecològic.

Existeix, no obstant això, un segon sentit.

El segon sentit de la *mediança* és aquest que permet expressar la noció de *moment*, entesa com la relació dinàmica entre ambdues meitats. La primera vegada que vaig llegir *Fûdo*, el llibre de Watsuji Tetsurô on apareixia el concepte de *fûdosei*, vaig fer-ho en anglès el 1969. La traducció era tan deficiente que aquest concepte no havia estat traduït. Deu anys més tard, en llegir la versió original, el vaig trobar. I encara em van caldre cinc anys més per aconseguir crear un terme que el traduïra exactament i deu anys més per a comprendre'l en profunditat. Com que tinc formació de geògraf i per a copsar realment aquest concepte cal una formació de filòsof, em vaig submergir als anys noranta en la lectura de filòsofs i, especialment, de Heidegger i del seu llibre *Sein und Zeit*.

Hi ha algun tipus de tensió en la relació entre aquestes dues meitats?

Existeix en tota la humanitat, ja que l'espècie humana ha emergit, segons l'antropòleg Leroi-Gourhan amb el qual estic absolutament d'acord, en un moviment d'exteriorització de les funcions del cos animal cap a un sistema tècnic i simbòlic, que és aliè al cos. A aquesta emergència de l'espècie humana és on cal anar a buscar aquesta segona meitat, i això afecta tots els éssers humans, sense excepció. No obstant això, la perspectiva ontològica (la manera de concebre l'ésser), que és pròpia de la modernitat, ha exclòs completament el cos medial: el considera com quelcom independent, que pertany al món exterior, i no com a part constituent de l'ésser humà. L'esquema ontològic modern limita l'ésser al cos animal i el redueix a l'equació «Cos animal = persona». I aquest cos animal ho conté tot, des de l'aspecte biològic, físic, psicològic fins a l'imaginari. Aquesta concepció moderna de l'ésser produeix l'artificialitat del món modern i, també, el que jo anomeno el *manque à être* (la manca d'ésser: la manca de l'altra meitat). I penso que aquest fenomen pot explicar el desig de possessió, de dominació que l'ésser modern experimenta respecte dels objectes.





Des d'aquesta òptica s'explicaria, també, la voluntat de dominació de l'entorn, vist amb valor de mercat, de rendibilitat econòmica, i no percebut com a extensió de l'ésser mateix.

Efectivament, es dona una lògica general en la modernitat, que és la lògica del capitalisme, de la mercaderia, allò que Marx anomenava el fetitxisme. El fetitxisme de la mercaderia és pensar que aquesta posseeix un valor per ella mateixa, quan en realitat es funda en relacions socials. I en aquest sentit, la relació entre l'home modern i el món és una relació, que fetitxitza l'objecte, abstractant-lo de la relació ontològica, que és la mediança. La relació fetitxista ho redueix tot a objectes i, com a tal, sentim la necessitat d'acumular-ne, de posseir-los.

I el cas contrari a aquest esclavatge?

Arribar a deslliurar-se dels sistemes d'objectes reclamaria actualment una veritable revolució en la concepció mateixa de l'home, de dimensions i de transcendència comparables a la revolució copernicana, ja que caldria entendre que l'ésser humà no és únicament el cos animal, sinó també els seus objectes i la relació entre ambdues parts. Com que la modernitat ha imposat una visió cartesiana de l'home, ara ens cal un canvi en la percepció d'aquest, per tal d'incloure-hi els altres aspectes que conformen la mediança.

Però no es tractaria d'un retorn al passat?

No, de cap manera, perquè per arribar a l'estadi actual, ha estat necessària la modernitat. Sense ella, no hauríem pogut plantejar aquesta reflexió. Es tracta, per tant, d'un estadi ulterior, que parteix d'una consciència més profunda de l'ésser humà i d'un mateix. Assistim, doncs, a un progrés de la consciència que no fa més que recuperar lligams que vam tallar fa segles. I cal escoltar Heidegger, perquè és ell qui diu precisament que la cosa i l'objecte són distints: la cosa pertany a l'home, en forma part, mentre que l'objecte és exterior a ell.

I en aquesta línia, el paisatge quedaria reduït a objecte aliè a l'home, el qual el transforma de manera cada vegada més veloç i radical.

Sí, el paisatge ha esdevingut una mercaderia. L'urbanisme dispers, per exemple no és més que el fruit de la compra de paisatge. La gent vol tenir una casa amb vistes a un paisatge concret. I en aquest procés s'està destruint l'objecte mateix de consum: busquem paisatge, el consumim instal·lant-nos-hi i, de retruc, el destruïm amb la nostra nova ubicació.

Estic d'acord que en l'urbanisme dispers hi pot haver una motivació de proximitat amb la natura, un desig de con-



sumir paisatge, però existeix una raó fonamental, l'econòmica. Els preus del metre quadrat al centre de París o a la perifèria no tenen res a veure.

És clar, això succeeix perquè les forces del mercat ho regeixen tot i provoquen aquestes diferències de preu. I, obsedit pels dictats econòmics, hom oblida la necessitat de viure en societat, de compartir un espai públic. Això explica que el ciutadà haja perdut la seua urbanitat, que és l'art de viure en comunitat harmoniosament, i que s'estiga produint el que jo anomeno una desurbanitat. Evidentment que hi ha raons econòmiques de pes per abandonar els centres urbans, però la causa profunda d'aquest fenomen és l'individualisme modern. I l'individualisme modern es tradueix, pel que fa a l'àmbit residencial, en fórmules de baixa densitat. I a la vegada manté viu, també, el sistema fordista, és a dir, el consum individual de masses, que, quant a la mobilitat, representa que a cada individu li correspon el seu cotxe: al capdavant, un espai privat mòbil.

L'urbanisme dispers produeix, a més, una pèrdua d'identitat del paisatge on s'instal·la, una banalització en el sentit de la ciutat genèrica de què parla l'arquitecte Rem Koolhaas.

És clar, el paisatge sempre ha format part de l'ésser i, per tant, la identitat de l'ésser passa per la identitat del paisatge, i a la inversa. En canvi, l'ésser modern fa del paisatge un objecte que vol posseir per a ell sol, des del seu individualisme exacerbant. Per tant en lloc de viure el paisatge, el consumim.

Es dona, en l'acte mateix del consum de paisatge i de territori, el doble efecte de protecció-depredació. Protegim unes àrees per a consumir aquelles que no hi són incloses.

Vaig escriure un article ja fa alguns anys que titulava «Le bulldozer et la momie» (“El bulldozer i la mòmia”), en què sintetitzava aquesta doble direcció: el bulldozer ho arrasa tot i la mòmia ha de conservar-se intacta, intocable, en un fenomen de museïtzació. Aquest és un plantejament absurd, perquè el territori i el paisatge contenen uns valors difícilment delimitables. La qüestió de la ratlla, de la frontera, del límit de la protecció donaria molt a parlar.

Quins criteris permeten afirmar que una cultura posseeix consciència «paisatgera»?

A començament dels anys noranta pensava, sobretot, en la Xina i en Europa com a cultures del paisatge, mentre que n'excloïa la resta, però em vaig adonar que es tractava d'un punt de vista massa sinoeurocèntric i els meus estudiants em van criticar, i amb raó. Això em va forçar a buscar una visió més àmplia: des del 1997 que faig servir el concepte de cosmofania, perquè tota societat allò que veu és el seu món i el paisatge és una forma de cosmofania. Ara bé, en quin moment apareix la noció de paisatge és un tema sobre el qual encara discutim força. Pense que hi ha sis criteris fonamentals per a poder dir d'una cultura que té consciència *paisatgera*: que posseeix una literatura oral o escrita per a descriure la bellesa de l'entorn; una toponímia referent al paisatge o a la contemplació del paisatge; una arquitectura oberta per a la contemplació de l'entorn; jardins ornamentals amb representacions de paisatge; un o diversos termes per a designar el concepte de paisatge, i que haja desenvolupat una reflexió explícita sobre el tema del paisatge.

Aquesta darrera condició hauria de ser la més determinant.

Efectivament, aquest últim criteri és el més discriminador i apareix a la Xina l'any 440 en l'obra *Introducció a la pintura del paisatge (Hua shanshui xu)* de Zong Bing (375-443). Un segle abans, cap al 350, la paraula *shanshui* (“paisatge” en xinès) ja designava el concepte de paisatge.

Anteriorment, havia significat les aigües de la muntanya, els torrents. Els romans, d'allò que nosaltres entenem per pintura de paisatge, en deien *topia*. Parlaven també de *loca amoenia* (“llocs agradables”), però curiosament no van fer mai la síntesi d'ambdós termes. A més, utilitzaven aquestes paraules sempre en plural, la qual cosa demostra que al darrere no existia un concepte, una noció, malgrat que sí que podem parlar d'una sensibilitat envers el paisatge.

Al llarg de la seua trajectòria, vostè ha estat força influït per Alain Roger i la seua teoria de l'artialització².

Em va influir molt quan vaig descobrir que la noció de paisatge va ser inventada en un moment donat de la història. I no és a través de la geografia que vaig aprendre-

**«LA GENT VOL TENIR UNA
CASA AMB VISTES A UN
PAISATGE CONCRET. I EN
AQUEST PROCÉS S'ESTÀ
DESTRUINT L'OBJECTE
MATEIX DE CONSUM:
BUSQUEM PAISATGE, EL
CONSUMIM INSTAL·LANT-
NOS-HI I EL DESTRUÏM AMB
LA NOSTRA NOVA UBICACIÓ»**

2. L'artialització (*artialisation*) és l'efecte de l'art en la nostra relació amb la natura, el qual ens fa sentir l'entorn bell (efecte *in visu*), i també actua sobre aquest per tal d'embellir-lo (efecte *in situ*), per mitjà de models instituïts per l'art.





ho sinó a través de la història de l'art i l'estètica, on s'emmarca Alain Roger. Roger ha pouat en els orígens del paisatge d'una manera sistemàtica i a partir d'una teoria que ell ha batejat de l'artialització en la seua obra *Nus et paysages. Essai sur la fonction de l'art*. La seua visió coincideix amb la meua investigació i les meues idees respecte dels llocs humans. Per això vaig adoptar-la, tot i que mantinc amb ell algunes diferències.

Com per exemple?

Roger afirma que quan l'art s'empara dels paisatges actuals, és quan els trobem bells. Jo no ho crec, perquè el que hi ha és una diferència ontològica de fons i no es tracta tant d'una qüestió purament estètica.

Al final del llibre *Breu tractat del paisatge*, Roger llança una crítica contra l'ecologia.

En aquest aspecte, també diferesc d'ell. És clar que el paisatge en tant que cosa estètica no pot reduir-se a l'ecologia, però tampoc podem prescindir del vessant ecològic, perquè un paisatge que fóra només bonic, però que no fóra sostenible en termes ecològics, està condemnat a morir.

Això enllaçaria amb el que vostè anomena mesologia.

Sí, els llocs humans tenen una lògica pròpia que he batejat amb el terme de mesologia, animada per diversos factors. Però no tot es redueix a aquest. Un lloc humà és el lligam d'una societat amb el territori. En aquest lligam, complex, incloc la mediança, però també una dinàmica, que anomene trajectió: un trajecte, un vaivé entre l'àmbit objectiu i el subjectiu, una projecció de l'ésser sobre la terra mitjançant la tècnica, i a l'inrevés, una incorporació del món al cos animal. Així doncs, la tècnica antropitza l'entorn i fa que aquest esdevinga un món humà. I per la seua banda, el món és connectat i introduït en el cos humà per mitjà del símbol.

A més, la trajectió conté en ella mateixa un factor temporal.

Es tracta de la dimensió profunda en què treballa últimament. Un moviment que té a veure amb la teoria del món predicatiu, del filòsof japonès Nishida Kitarô (1870-1945). Per a aquest, el món és fruit d'una lògica de la identitat del predicat (allò que Kitarô anomena «lògica del lloc»), en contraposició a la lògica de la identitat del subjecte. El món és predicatiu: existeix una relació entre un subjecte o substància de base (la terra, la natura) i un món humà, que és la manera de copsar aquest subjecte.

Aquesta manera d'entendre'l, de copsar-lo és una predicació. I aquesta predicació és la realitat mateixa. Aquesta realitat funciona en el temps: la realitat d'ahir és, per a la següent generació, la base, la terra, la substància de base a partir de la qual establirà una nova predicació. S'estratifica en la jerarquia de l'ésser humà i a la vegada en l'evolució temporal. És el que en filosofia es coneix com a hipòstasi: la realitat d'ahir esdevé substància per a la generació d'avui.

Per cloure aquesta conversa, definesca'm alguns espais, paisatges singulars. Què em pot dir dels aeroports?

Els aeroports són un dels espais il·lustratius escollits per Marc Augé per parlar dels no-llocs. Aquests tipus d'espais es multipliquen en les societats actuals, empesos per les exigències d'un model de mobilitat. Però s'arriba també a un límit que no hauríem de superar per a la bona salut del planeta.


Les grans superfícies comercials.

Em suggereix l'extensió urbana, l'urbanisme dispers i la insostenibilitat, perquè consumeixen territori, ofeguen el petit comerç dels centres urbans i concentren el benefici a mans del gran capital; arruïnen la ciutat, la vida urbana, la urbanitat i destrueixen el món rural dels petits productors. A més, s'erigeixen en els nous espais públics, des de l'àmbit de la iniciativa privada.

Els parcs i reserves naturals.

Serveixen per a protegir els espais amenaçats, però d'altra banda, poden produir els efectes contraris. Per exemple, a Yellowstone, el primer parc nacional del món, a l'hivern és on la contaminació de l'aire és més elevada, a causa de les motos de neu que el visiten.

I finalment, la muntanya.

El pas de la muntanya al paisatge respon a una transformació molt profunda, decisiva, de la mirada i de la relació que se'n desprèn amb aquest entorn. A Europa es va produir al segle XVIII, mentre que a la Xina ja va tenir lloc al segle IV. La transformació de la muntanya com a espai màgic, monstruós fins i tot, en paisatge va tenir una repercussió sense precedents i, sobretot, pel que fa a l'ús d'aquesta. La muntanya és un element essencial en la configuració de la consciència paisatgera: en xinès el mateix concepte *shanshui* es tradueix per «muntanya-aigua», o «muntanya-riu». 

Eliseu T. Climent. Director de l'Institut del Territori.

**«UN PAISATGE QUE FÓRA
NOMÉS BONIC PERÒ QUE
NO FÓRA SOSTENIBLE EN
TERMES ECOLÒGICS, ESTÀ
CONDEMNAT A MORIR»**