

Relatorio

**DINÁMICAS MORAIS E  
SIMBÓLICAS DA  
CONSTRUCCIÓN DA PAISAXE**

José A. Fernández de Rota y Monter  
Universidade da Coruña



Enfoco o presente ensaio dentro do marco dunha Antropoloxía da paisaxe. Trato de descubrir como é que a Antropoloxía pode contribuír ao estudo da paisaxe. Non contesto cunha resposta sinxela –que define e acouta– senón cun rumbo dinámico, que non pecha o concepto, senón que suxire, orienta e insinúa. É este carácter dinámico dos dous conceptos fundamentais da pregunta o que necesariamente me leva a responder deste xeito. Por unha banda, a Antropoloxía é unha canle sinuosa que invade territorios veciños e trata de afirmarse neles. Se a Antropoloxía é unha canle dificilmente definible, a paisaxe é un *slippery concept*, como tantos conceptos de longa historia, é un concepto esvaradío.

Tense estudado e polemizado sobre cando se utilizou por primeira vez esta palabra –paisaxe– a partir dunha coidada revisión documental. Algúns coinciden en dicir que foi no ano 1462 cando un primeiro texto holandés empregou un termo traducible pola nosa palabra paisaxe. Anos despois, aparecerá noutros países e idiomas europeos. Aínda que sen dúbida resulta interesante descubrir a utilización precisa desta palabra, a realidade é que moito antes había un conxunto de conceptos que se podían relacionar con ela, todo un campo semántico que se movía nun marco de connotacións semellantes. Máis aínda, a vivencia de algo que nós denominaríamos «paisaxe» é un continuo na literatura clásica: as descrições do mar de Homero, as súas espantosas tempestades e as praias pracenteiras onde desembarcaban os náufragos parecen suxerir o deleite producido pola contemplación da natureza, e o mesmo poderíamos dicir dos textos de Virxilio e de tantos outros autores clásicos.

É certo que o Renacemento supuxo unha nova maneira de atender e de interesarse pola paisaxe, dentro da que vai cristalizar o termo e a historia dun novo concepto. Pero xa un século antes de aparecer, hai quen atopa unha primeira explicación do xeito de concibir a paisaxe dos renacentistas nunha carta de Petrarca de 1336. O desenvolvemento paisaxístico do Renacemento, tanto na

literatura como na pintura, converte a contemplación estética da natureza, o deleite sensorial diante do mundo que nos rodea, nun protagonista de excepción no eido cultural das elites. É o comezo dunha trepidante historia estética, técnica e teórica que vai abrir, séculos despois, novos escenarios para a representación e o gozo da paisaxe.

Son moitas as disciplinas que utilizaron a palabra paisaxe, e entre elas está a Antropoloxía, aínda que o fixo relativamente tarde. Nun primeiro momento, o espazo nas monografías etnográficas tradicionais era representado en formas de organización do territorio, distribuído entre clans ou castes, sistemas de propiedade e herdanza da terra, ou a descrición do medio natural, as súas características orográficas, botánicas, zoolóxicas e climáticas, os seus condicionantes para a economía e a forma de vida. Así e todo, é difícil atopar o emprego da palabra paisaxe. Esta aparecerá, non obstante, a finais dos anos setenta en Francia, a principios dos oitenta no mundo anglófono e outros países. Persoalmente utilicei esta palabra no título da miña monografía *Antropología de un viejo paisaje gallego*, no ano 1984. O emprego do concepto de paisaxe entronca cunha determinada maneira de entender a Antropoloxía e supón, de ordinario, un distanciamento das posturas tradicionais do ecoloxismo e materialismos culturais dos anos sesenta e setenta, para os que sería difícil poder utilizar esta palabra. A relación cun estilo humanista de facer Antropoloxía e con certo tipo de inquadanzas filosóficas, dun xeito ou doutro, está en consonancia cunha consideración intencional e interactiva do coñecemento do mundo, coa idea de que a paisaxe está na mirada.

A inquietude paisaxística de certos sectores da Antropoloxía aproveita as polémicas de críticos e teóricos da literatura e a arte. Seguindo a historia da paisaxe, nas súas análises podemos destacar certas dinámicas da súa representación que inspiraron reflexións antropolóxicas. En primeiro lugar, a representación da paisaxe medieval, sobre todo no Románico, supón un aproveitamento intensamente simbólico dos elementos da natureza: as súas cores, as árbores como a palmeira e o ciprés, ríos e montañas, aves e diversos animais son compoñentes simbólicos, ilustracións imaxinativas e sensoriais de conceptos relixiosos e místicos. Naqueles tempos xogou un papel simbólico representado de forma abstracta, pero que segue a ter relevancia nas etapas posteriores. Outro eixe de desenvolvemento teórico son as distintas formas máis realistas ou máis subxectivas

de representar a paisaxe. O realismo renacentista aproveita toda unha complicada técnica pictórica ao servizo do fiel reflexo da realidade contemplada. *L'agneau mistique* reproduce na súa pradaría, con fidelidade de botánicos, máis de trescentas especies vexetais perfectamente definidas e copiadas. Así e todo, as reflexións de historiadores e teóricos da arte destacan que o seu exceso realista representa un mundo imposible de ver, polo menos desde unha soa perspectiva. Detrás do seu aparente radical empirismo está toda unha complexa e fascinante elaboración subxectiva. Os séculos posteriores irán enchendo de subxectivismo o mundo da paisaxe con toda a interiorización barroca dun Rembrandt; a paisaxe vai copiando novas posibilidades de expresión de íntimas vivencias. Outro dos fundamentais desafíos da arte pictórica está no empeño en dotar de temporalidade a estática representación plasmada no lenzo. É a loita por suxerir o movemento, por provocar no que o contempla indicios que lle permitan percibir a inclusión do tempo. O Impresionismo foi o protagonista dunha importante inflexión co seu empeño por reproducir os distintos momentos luminosos xurdidos durante o día, da fachada da catedral ou dos paleiros campesiños, ou coa provocación ao espectador que o leva a moverse inquieto dun punto para outro, intentando percibir mellor ou descubrir distintas perspectivas, engadíndolle ao valor do cadro, a temporalidade cómplice do ir e vir da súa contemplación.

Os historiadores e teóricos da arte bríndanlle os seus propios desafíos á concepción paisaxista dun antropólogo e, xa no século XX, haberá ademais unha relación directa cos pintores coetáneos. A Antropoloxía Cultural constituirá un dos motivos que impulsan a varios pintores, a principios do século XX, a considerar o papel artístico dos chamados pobos primitivos, a reflexionar sobre se é ou non arte a súa obra e que tipo de estética encerra, ou a asumir as súas formas e cores como motivos evocadores da súa propia creación artística. Será especialmente a estreita relación entre os pintores surrealistas de París e os antropólogos fundadores do Museo do Home a que foi recollida recentemente por algúns historiadores da Antropoloxía (por exemplo, J. Clifford, 1988). Diríamos que, en definitiva, haberá unha sintonía entre as vangardas pictóricas e as antropolóxicas co discorrer do século. Uns e outros insisten no máis invisible da paisaxe, en aquilo que non se capta nunha primeira aparencia ou co simple sentido común; que códigos ou esquemas se precisan para representar,

que relacións subxacentes e invisibles a unha primeira mirada nos permiten entender tanto a paisaxe como a nosa representación desta.

A pintura é unha fonte especial de desafíos, pois empéñase en representar visualmente aquilo que non parece posible ver e plasmar nunha imaxe estática. Por suposto, o que o antropólogo acaba por facer é Etnografía, describe, non pinta. Aquí as suxestións da literatura poden facerse máis inmediatas, máis facilmente traducibles á descrición do etnógrafo. Ao influxo dos literatos da paisaxe temos que sumar e darlle relevancia ao dos grandes teóricos e críticos da literatura, entre os que Bajtin sería un autor paradigmático.

Hai no uso da palabra paisaxe outra importante fonte de reflexións para a tarefa antropolóxica. A paisaxe e o seu campo conceptual e semántico son un privilexiado terreo para a metáfora intelectual. Xa foi analizada por diferentes antropólogos (entre outros, A. Salmond, 1982) a especial predilección do mundo occidental pola expresión figurada do coñecemento en termos de metáforas espaciais. Falamos así de paisaxes intelectuais, de ver e contemplar novas ideas, da luz que ilumina, da claridade do bo entendemento, da ventá ou a porta que se abre a novos espazos ou áreas do saber, do *background* intelectual, dos sólidos alicerces da teoría, do coñecer entendido como unha viaxe, do camiño, do *pro-greso* –que en latín significa dar pasos cara a diante–, do *meta-odos* –do camiño a través do que–, das fronteiras disciplinares, das áreas de coñecemento, das areas do debate, das fontes documentais ou das fontes do saber en xeral...; ao comezo desta exposición entendemos a Antropoloxía como unha canle sinuosa e falamos de conceptos esvaradíños. Quizais entre tantas incontables metáforas espaciais, cheas de poder evocador, capaces de consolidar a nosa comprensión dos procesos abstractos, haxa algunhas máis densamente teóricas e indispensables; eu destacaría, como predilecto, o concepto de «horizonte», de fonda tradición na filosofía xermánica. O horizonte acompaña o viaxeiro mentres avanza por novas paisaxes, sempre ten no seu horizonte a mirada, un horizonte sempre novo, pero sempre seu, un límite espacial móbil que lle permite captar o relevo dos elementos que o rodean; o marco sempre fiel, sempre novo, sempre necesario para lle dar sentido á realidade. É o horizonte do coñecemento e o horizonte do ser.

A palabra paisaxe, en Antropoloxía, ten tamén o seu campo semántico peculiar e o seu conxunto de conceptos cos que máis estreitamente se relaciona: os

binomios espazo e sitio –*place*–, espazo e tempo ou espazo e temporalidade, espazo e tempo simbólicos, cosmoxía... Para un antropólogo que centra a súa análise nestes termos, encaixará moi ben no seu estilo o uso aquí e acolá do concepto de «paisaxe», ben como título ou salientado en certos momentos. A «paisaxe» do antropólogo está feita de «sitios» socialmente construídos, dotados de significado, «sitios» que interactúan en rede; a súa paisaxe é a linguaxe dos sitios.

Deste xeito, a Antropoloxía da paisaxe participa estreitamente –noutra relevante dinámica– na historia e a discusión filosófica dos conceptos de espazo e tempo. Son os eixes da vella Cosmoxía aristotélica, elementos de discusión interminable ao longo da historia da Filosofía europea. Na Idade Moderna, fronte á «obxetificación», homoxeneización e cuantificación do espazo e o tempo físicos, a Filosofía empirista empeza a entendelaos como ideas organizativas do noso proceso intelectual. Será sobre todo Kant o que formule radicalmente a súa cuestión das categorías fundadoras e universais do noso coñecer. E será o espírito postkantiano o que mantéña o debate sobre o carácter intrinsecamente cognoscitivo e mesmo vitalmente humano do noso espazo e o noso tempo. Esta percepción empírica fala sobre todo de experiencia vital ou existencial: o espazo e o tempo dunha *weltanschauung*, ou mellor, dunha *lebenswelt*.

O concepto de paisaxe, en Antropoloxía, xorde así en estreita comunicación con outras disciplinas, pero en contacto ou en contraste con todo iso, a sinuosa canle do antropólogo brinda unha peculiaridade. A tarefa tradicional da Antropoloxía caracterizábase polas súas longas viaxes a terras remotas e estrañas e o seu traballo de campo consistía nun longo tempo de estreita convivencia e participación na vida do grupo –ordinariamente pequeno– que se estudaba. É un grupo concreto de persoas coñecidas en contacto cara a cara e é tamén un ir e vir continuo, durante un ou máis anos, polos vieiros e camiños do seu territorio, polas calexas e ámbitos dos seus poboados. Alí se fragua a paisaxe das súas descrições etnográficas. O antropólogo chega cunha riqueza humanística e intelectual, cargado de conceptos estéticos e teóricos da vella civilización europea. Chega a un novo mundo, non menos antigo e intensamente vital. Ten que aprender os seus conceptos e valores, a heteroxeneidade dunha paisaxe ás veces sagrada; outras, prohibida; outras, privada –cando non se sabía que o era. Unha paisaxe feita de fitos e recunchos emotivos, ás veces dolorosos, outras, pletóricos de alegría. Ten que aprender a mirar, a «conceptualizar», a comprender unha

nova paisaxe. Trata de copiar a súa maneira de facer na paisaxe en que vai descubrindo unha certa coherencia. A paisaxe exótica converteuse en familiar, é agora a súa paisaxe, a da súa vida cotiá.

A palabra clave é o concepto de significado da paisaxe, construción significativa dos sitios, conxugados coa mobilidade do corpo e do seu espazo, dentro do marco dunha cosmoxía. O significado non é a maneira de representar a súa paisaxe os protagonistas da escena, nin tampouco como eles explican ou interpretan a súa representación da paisaxe. O antropólogo trata de captalo a través da observación e a convivencia, nunha continua interacción entre o que din e o que fan. A acción social significativa, a *practice*, o uso dos diferentes espazos polos que camiñan, onde se deteñen, onde repiten a súa presenza insistentemente, que accións levan a cabo en cada espazo, como se relacionan en grandes grupos ou se illan ou van na procura da intimidade do pequeno grupo ou fan público o espazo. Hai que velos vivir e acompañalos. Pero non basta con observar e participar activamente, cómpre falar, preguntarlles. O que din ilumina novos campos para entender e ser quen de observar con novos ollos o que fan, e esta renovada observación esixe formular novas preguntas. Aprendendo a preguntar, a mirar, comezamos a comprender o que aquel escenario «significa».

Os actores modifican, inflúen, impactan, constrúen a paisaxe. As paisaxes construídas non son só as edificacións, os muros ou os elementos arquitectónicos, adoitan ser tamén construción a fraga, os prados ou as terras de cultivo. O fluxo físico e a presenza do ser humano chegan practicamente, dun xeito ou doutro, ata os máis afastados recunchos. Con máis ou menos intensidade, a paisaxe –urbana ou rural– é construída ou influída fisicamente, pero, sobre todo, a paisaxe é construción moral e simbólica, mesmo desde o primeiro momento do contacto cunha nova paisaxe. Resulta difícil poder atopar na actualidade a imaxe dunha natureza prístina, soñada como espontaneidade, completamente independente da acción humana. Pero, aínda que puidese descubrirse unha prístina natureza, será percibida e entendida culturalmente polo ser humano desde o primeiro momento e pensará en utilizala, en contemplala ou nas posibilidades de transformala culturalmente. Para a experiencia humana non existe a prístina natureza como punto de partida, xa desde o principio se atopa fronte a unha paisaxe.

Con isto situamos, nun primeiro enfoque tradicional, o tema da paisaxe na Antropoloxía; enfoque fundador de novas formas xurdidas nos últimos anos e

ás que atenderemos en tres situacións teóricas. Esta primeira ofrécenos a aproximación propia dunha Antropoloxía estrutural, que se transformará despois en Antropoloxía simbólica. A paisaxe aparece construída a través dunha organización lóxica. Hai que comprender os estilos de pensar de cada cultura para poder captar en que tipo de paisaxe viven. O descubrimento da lóxica da conexión dos compoñentes simbólicos, dentro dunha maneira de vivir, constituirá a clave deste procedemento. A arquitectura simbólica do espazo constrúese facendo fincapé en esquemas e articulacións fundamentais, entre outros: o concepto de límite, as relacións da paisaxe con outros compoñentes da mesma cultura e a estreita relación entre espazo e tempo.

Lévi-Strauss descobre nas súas análises dos mitos unhas novas posibilidades da comprensión da paisaxe, proxectando sobre esta a forza lóxica organizativa dos esquemas sintagmáticos e paradigmáticos. O sintagma, como a metonimia, fálanos de contigüidade, dunha orde estreita entre as partes, antes ou despois, acá ou acolá. Son os esquemas paradigmáticos, analóxicos –e na linguaxe, metafóricos– os que permiten relacionar entre si estreitamente diversos niveis da vivencia social, distintas capas da natureza e da cultura mutuamente complicadas. As paisaxes da costa noroeste do Canadá, onde habitaban os cazadores-recolletores Tsimtshian, aparecen nas análises levi-straussianas cheas de fortes conexións. Os feitos de subir polo río cara á montaña ou baixar cara á baía teñen estreitas implicacións económicas nos seus mitos. O salmón e o peixe candeá, que ascenden polos ríos para desovar, serán pescados masivamente no seu descenso. O atraso deste movemento estacional dos peixes pode producir unha terrible fame, compensada despois co momento de prodixiosa abundancia da pesca. As disputas entre os cazadores de osos de arriba e os cazadores de focas de abaixo, dos pescadores de río e de mar, no seu ir e vir mítico, entrelázanse na narración cos problemas de organización de parentesco, de exogamias, de matrimonios con curmáns cruzados, de formas moralmente axeitadas de perpetuar as castes e de trabar a estrutura política. Os vales e os seus ríos, as nevadas montañas, os illotes da costa non son só Xeografía, senón tamén unha continua lección moral, visible nos mesmos sitios e accidentes da paisaxe. No fin de contas, Asdiwal, «transformado en pedra, así como a súa lanza e o seu can, poden ser vistos mesmo así no cumio da gran montaña do lago Ginadaos» (Lévi-Strauss, 1967). Todo o que pase por alí pode velo perennemente petrificado,

pero tamén se coñece o punto medio equidistante entre a montaña e o mar, onde se xuntaron a nai e mais a avoa do mítico heroe, compartindo no momento da fame angustiada a única baga seca que puideron atopar. A terra dos Tsimtshian, a través da súa riqueza mítica e as súas plasmacións locais, é unha *Terra Santa* local chea de recursos simbólicos capaces de entrelazar e darlles sentido ás normas e pautas da súa vida social e aos avatares do quefacer cotián. As secuencias da narración mítica entrelazan, en harmonía musical, os esquemas: xeográfico, cosmolóxico, de integración, sociolóxico e tecnoeconómico.

Pero as continuidades sintagmáticas e os saltos analóxicos relacionados necesitan unha fragmentación espazo-temporal, unha heteroxeneidade que permita asentar nas súas diferenzas unha armazón significativa e unha orde da vida humana que nestes ámbitos se desenvolve. O concepto de «límite» convértese na Antropoloxía simbólica nunha fonte de inspiración teórica para a mellor comprensión da forma de vivir o espazo. O límite aparece como o lugar de ninguén, o espazo ambiguo. O límite non lle pertence a ningún dos espazos colaterais e é el mesmo un elemento tan só diferencial, carente de realidade espacial. Así e todo, a cultura trata de dotalo de realidade, de construílo física ou simbolicamente, dado que é indispensable para o seu xeito ordenar categorialmente o mundo. Álzanse así as murallas, as fronteiras, os modestos muros de pedra que separan as leiras, as pedras agachadas dentro do terreo –fitos– que serven como testemuño da liña ideal que separa terreos. Póidase ou non lograr a materialización física deste espazo non espacial, cómpre traballar intensamente pola construción de compoñentes simbólicos. Será o límite un referente perigoso, poderoso. Iluminarase a súa crenza, coa que se explican os castigos, de que quen incumpra as normas delimitadoras terá que sufrir. Os límites espaciais son lugares cargados de normativa moral e de imaxinación cultural que tratan de evitar a súa profanación.

Os límites espaciais teñen un correlato directo nos límites temporais. A continuidade día a día do calendario anual verase rota por momentos festivos que expresan a fin dunha etapa e o comezo doutra. As festas apoiarán a súa forza sagrada no seu carácter delimitador, no seu momento excepcional de tempo sen tempo. Unha semana separarase da outra por medio dun día festivo, santo, que non conta como os días laborables normais, e a noite dividirá os días. Espazo e tempo interveñen intrinsecamente na comprensión e construción cultural do

mundo. O ciclo vital do home será dividido tamén en momentos heteroxéneos, mediante a construción ritual dos chamados ritos de paso.

Espazo e tempo, estreitamente vinculados –tense falado dunha teoría da relatividade social– son expresados en forma estrutural por Evans-Pritchard, no seu clásico estudo dos Nuer. Trátase dun pobo que en 1930 descoñece o sistema métrico, non usa unidades de medida espacial, nin ten a arma minuciosa do reloxo como forma de medir precisas unidades temporais. Isto permítelle a Evans-Pritchard presentar a súa forma estruturada de entender o espazo e o tempo como estreitamente ligada á vida social. Pode así preguntarlles aos habitantes do poboado A cal dos poboados B ou C queda máis cerca. Todos estarán de acordo en que B está moito máis preto. Evans-Pritchard, co seu reloxo na man e o seu hábito occidental de tomar medidas, comproba que B está aproximadamente ao dobre de distancia que C. Hai unha razón lóxica, non obstante; o convencemento das xentes do poboado de que B está máis cerca vén xustificado porque en B teñen moitos máis parentes e amigos e van alí con moita maior frecuencia. Así pois, son as actividades sociais as que marcan estruturalmente o espazo e o tempo. A estación seca non comeza nun día numericamente marcado dun inexistente mes convencional, senón que empeza precisamente cando as xentes marchan co gando na procura de terreos verdecentes para alimentar os animais insatisfeitos. Gráficos espaciais e temporais marcan na cabeza dos Nuer a proximidade das castes emparentadas, nun mapa explicativo da forma estruturada de organización das súas avinzas socio-políticas que, asemade, son proxectadas nos esquemas residenciais das aldeas. A paisaxe espazo-temporal, a organización social, a forza do poder, a gandaría, a economía forman un todo integrado –na mente dos Nuer– no que uns compoñentes xustifican e explican os outros nunha rede de interaccións.

Achegándonos a un mundo máis inmediato e á nosa propia experiencia vital, o agro galego, cun hábitat maioritariamente disperso, brinda especiais posibilidades para este tipo de análises. A poboación esténdese pola campía e brinda a imaxe dun *continuum* difícil de fragmentar. Así e todo, a vida social necesita «categorizar», clasificar coa súa linguaxe a natureza e a propia sociedade, sendo clasificadores nas súas propias clasificacións. As formas de agrupación social e a configuración de valores sorprenden cunha notable heteroxeneidade

en pequenos espazos. Na zona onde iniciiei o meu traballo de campo –entre a costa de Miño e Pontedeume e o límite coa provincia de Lugo–, a mariña e a montaña contribuían a facilitar unha xerarquía bipolar (Fernández de Rota, 1984). Os conceptos de bonito ou feo da paisaxe para as xentes do medio rural atenden prioritariamente ao contido, fronte á tradición estética elitista, máis preocupada pola forma<sup>1</sup>. Algo é bonito cando resulta bo para a xente. Son boas para as xentes do campo as terras chás, fáciles de traballar e fértiles para o cultivo. Son malas, e xa que logo «feas» para a súa estética, as zonas montañosas, cheas de penedos e pendentes, máis espectaculares e atractivas para a estética de moitos turistas urbanos. As zonas máis montañosas son un «deserto». Por suposto, son espazos verdecentes, con fragas, abundantes regatos e pequenas fervenzas, refrescantes para a mirada da nosa poética convencional. O seu concepto de «deserto», máis en consonancia co sentido da palabra na literatura e na pintura baixomedievais e renacentistas, refírese a lugares pouco poboados, cunha natureza máis salvaxe, son as zonas máis remotas e opostas á vida urbana. As parroquias de montaña, máis feas e duras para traballar, afastadas das cidades e dos camiños principais máis transitados, tiñan unha negativa valoración que se viña plasmando, polo menos nos últimos séculos<sup>2</sup>, nun tipo de relación hipergámica: as mulleres de arriba procuraban casar cos homes de abaixo, e era claramente menor o número de mulleres de abaixo casadas con homes de arriba. No límite, a última parroquia de montaña vén sufrindo uns fortes índices de endogamia. Este xogo de diferenzas xerárquicas tan marcadas contribuía á tensión da zona e configuraba liñas fronteirizas onde os mozos dunhas e doutras parroquias organizaban pelexas colectivas, pequenas batallas campesiñas<sup>3</sup>. Se a zona de montaña era menos bonita, era considerada máis pobre e atrasada, máis salvaxe, pero tamén máis natural e xa que logo máis santa, máis elevada na categoría de sacralidade. As romarías principais máis milagreiras e que atraían moita xente das mariñas celebrábanse en conventos ou capelas-santuario da montaña. O día da romaría a paisaxe, deserta de xente,

---

<sup>1</sup> P. Bourdieu destaca esta característica que observou tamén como típica das xentes do rural que coñece (Bourdieu, 1979).

<sup>2</sup> Teño datos tirados dos arquivos parroquiais, a partir do século XVIII.

<sup>3</sup> O esquema que aquí analizo estivo vixente ata principios da década de mil novecentos sesenta. Na actualidade, como analizo na obra *Los protagonistas de la economía básica*, a transformación foi moi profunda, aínda que certos esquemas xerárquicos se manteñan (Fernández de Rota, 1998).

transformábase en multitude. As orgullosas xentes «da mariña toda» viñan san-  
 dar os seu familiares ou os animais enfermos. Asistían devotamente á procesión  
 e miraban con todo respecto os seus poderosos santos patróns; moitos ascen-  
 dían a última congostra empinada de xeonllos. Era a inversión simbólica, a com-  
 pensación simbólica, a que dotaba os últimos lugares dun máis valioso poder. A  
 fragmentación e mais os límites parecían resolverse estruturalmente no carácter  
 radicalmente liminar do último chanzo, do santuario cronotopicamente con-  
 vertido nun lugar de culto. Os diferentes niveis culturais parecían explicarse uns  
 aos outros, nos seus xogos de analoxías e contrastes mutuos. Só atendendo a  
 diferentes códigos analóxicos tiña sentido cada narración sintagmática. Só a pro-  
 fundidade histórica e o carácter intensamente temporal do espazo nos permite  
 contextualizar o significado desta paisaxe integrada nunha *lebenswelt*.

Deixemos aquí esta breve evocación dunha rica forma de entender a paisaxe  
 dun xeito integrado no conxunto dunha vida social e cultural, e pasemos agora  
 a contemplar –nun segundo momento histórico– a imaxe dunha ruptura social,  
 vivencial, cultural, a imaxe da cultura «desterritorializada» dun mundo en inten-  
 sa «globalización». Este mundo de territorios «deslocalizados», de formas de vida  
 arrancadas dunha paisaxe e de novas paisaxes reconvertidas nas súas maneiras de  
 vivir ten incidido moito na tarefa antropolóxica. O antropólogo adoitaba «loca-  
 lizar» no seu propio territorio un grupo local que previsiblemente habitara alí  
 durante moitas xeracións. Aquel territorio concreto era parte integrante, inevita-  
 ble, da súa maneira de vivir. Todas as súas vivencias, as súas pautas de condu-  
 ta, o seu xeito de ritualizar, as súas construcións míticas, a súa organización de  
 parentesco falaban da relación cun territorio. Así o caracterizamos no apartado  
 anterior. Pero agora, a chegada do antropólogo ao espazo concreto, ao pretendi-  
 do territorio do grupo que se quere estudar, adoita depararlle demasiadas per-  
 plexidades. Nalgúns casos, moitos dos seus habitantes foron marchando nos  
 últimos anos; como dirá Appadurai, uns marcharon e outros pensan en cando  
 marcharán (Appadurai, 1991). Noutros lugares, a meirande parte das persoas  
 que atopamos non naceron alí e chegaron hai pouco tempo: algúns acaban de  
 facelo. Os máis antigos falan dos que viñeron hai tempo e logo marcharon a  
 outro lugar ou dos que xa levan tanto tempo alí que empezan a sentir aquel  
 territorio como seu. Os novos medios de comunicación, a profunda reorganiza-  
 ción económica e política do noso mundo actual mostran en todas as partes un

intenso fluxo de seres humanos que recobre, con vectores espaciais de todos os tamaños, a superficie do globo. Pero, ademais, o fluxo de mercadorías e de ideas é aínda máis intenso. A velocidade de transformación das paisaxes vexetais, das infraestruturas de comunicación e de explotación, a transformación de construcións urbanas e de amplos espazos satélites da cidade ofrecen con frecuencia unha imaxe de vertixinoso cambio. Pero, como se pensa e se entende esa paisaxe?, como se simboliza e normativiza moralmente?, como se narra?, cal é o territorio?, é que hai un territorio? Para a mentalidade do antropólogo, afeito a percorrer longas distancias para atopar un remoto recuncho, supostamente ancorado no tempo e densamente vivido por un grupo humano, esta transformación masiva de circunstancias constitúe un especial desafío. Se antes o antropólogo era o que se movía e os suxeitos que estudaba estaban quietos no seu espazo, agora estes tamén se moven con grande intensidade e fan que moitas veces teña que perseguilos por distintos e afastados lugares.

Pero, malia todo, o antropólogo comprende que cómpre estudar o comportamento da xente nos lugares onde habitan para entendela mellor; aquel ou aqueles sitios onde pasan unha parte importante da súa vida, aquel espazo íntimo de convivencia cotiá, aqueles marcos espaciais polos que discorre o seu que-facer e os seus hábitos. O antropólogo, afeito a estudar mediante prolongada convivencia, volve valorar a paisaxe humana, aínda que adaptándose ás novas circunstancias.

Será Arjun Appadurai o que acuñe o paradigmático termo de *ethno-scapes* (Appadurai, 1991). A palabra inglesa *land-scapes* permítelle xogar cos seus compoñentes: no canto da terra, a etnia. Non é en realidade algo tan novo. O antropólogo sempre pensaba que o máis importante da paisaxe era a xente que o habitaba, os individuos convivindo en grupos e as formas de organización identitarias do grupo. Agora, non obstante, a paisaxe volveuse máis viaxeira. Se atendemos a una diáspora de comerciantes provenientes do Norte da India, que organizan o seu comercio familiar en Ciudad del Cabo, que se establecen e teñen os seus fillos en Panamá e despois se asentan en Francia, no momento de entender a configuración identitaria deste grupo, non podemos prescindir da paisaxe – neste caso das diferentes paisaxes– que forma parte integrante da construción da súa «etnicidade». En 1991, puíden visitar Macao, daquela aínda portugués; non era doado, así e todo, atopar na rúa alguén que falase inglés,

e menos aínda portugués. Subindo pola escalinata da vella igrexa de San Francisco Xavier, preto da Fortaleza vin un home de pel escura, que non parecía chinés; fun onda el e pregunteille se falaba portugués, e díxome que así era. Explícoume que era goés, natural de Goa, alí nacera e pasara a súa mocidade; era completamente portugués e sentía un claro fervor patriótico. Cando Goa pasou ás mans da India, decidiu marchar a Macao, co que os seus fillos tamén naceron en Portugal e viviron nun ambiente familiar portugués. Un ano antes do noso encontro, visitara por primeira vez a metrópole portuguesa, nunha excursión organizada; pareceulle todo unha marabilla e quedou encantado: «Xa ve, con sesenta anos e sendo sempre tan portugués non a coñecera nunca». Faltaban xa poucos anos para que Portugal lle devolvese Macao á China continental: «onde irei agora?», dicía. Estaba clara a forza do seu vital *etno-scape*, do que participaban tamén os seus fillos e netos. Era necesario entender a súa paisaxe étnica dunha forma axeitada.

Todo isto fai que nos reafirmemos cada vez máis na consideración da paisaxe antropolóxica como un conxunto de «sitios». Cada «sitio», construído historicamente, dotado de sentidos cambiantes, un espazo cheo de significado e moralidade que serve de áncora de duradeiras experiencias ou que é protagonista de momentos de especial transcendencia. Hai sitios de evocación relixiosa, étnica ou estética, de concentración de poder e de articulación espazo-temporal de poder hexemónico; hai tamén sitios de resistencia, de reivindicación, de protesta. Se entendemos que o ser humano é o corazón da paisaxe, só podemos comprender adecuadamente a paisaxe como unha pluralidade de sitios entre os que creamos e recreamos, na vida cultural, estreitas relacións de proximidade espazo-temporais –no «sentido Nuer»–, sitios enormemente próximos na intensidade da vivencia.

Por suposto, o outro compoñente fundamental para a nosa axeitada comprensión antropolóxica da paisaxe é o corpo humano. Trátase de espazos corporalizados, paisaxes percibidas polos sentidos corporais vividas e transformadas polo corpo. Estamos a falar xa da relación da paisaxe cos movementos do corpo, da configuración da paisaxe segundo estes movementos e do carácter intrínseco á vida humana do medio natural que contacta con el como paisaxe. Na nosa paisaxe hai un diante e un detrás, unha dereita e unha esquerda, un arriba e un abaixo, a partir do carácter dicotómico do noso corpo. Ademais, a paisaxe humana adoita ter os seus ámbitos masculinos e femininos, ao corpo xenérico

correspóndelle unha paisaxe xenérica. A construción cultural da identidade xenérica foi estudada en multitude de casos culturais<sup>4</sup>. Corpo, espazo e movemento; Nancy Munn falará de «campo espacial móbil» –relacionado cos conceptos de Lefebvre, «campo de acción, base de acción»– que ela entende como un campo corpóreo-sensual culturalmente definido (Munn, 2003). Campo que se proxecta desde o corpo quer nun lugar dado, quer movéndose a través de diferentes lugares. Hai circunstancias espaciais que acompañan como unha paisaxe móbil o movemento do corpo humano. Hai espazos e paisaxes diferentes segundo os xéneros, as idades ou as diferentes categorías sociais. Abrímonos, así, plenamente, a unha terceira fase na comprensión antropolóxica da paisaxe que se move entre a fenomenoloxía e o postestruturalismo.

Son coñecidas as formulacións foucaultianas no tocante ás estratexias espaciais de control social a través da análise da relación do corpo humano coa organización do espazo da arquitectura. O seu influxo abriu a Antropoloxía ao interese por examinar as relacións do espazo co poder e o coñecemento. As distintas formas de construír física e simbolicamente o espazo, a arquitectura de paisaxes rurais ou urbanas poden ser entendidas como unha tecnoloxía política para acadar os obxectivos da gobernación, o control sobre os individuos. Con isto parecen ameazar a paisaxe os nuboeiros dunha amarga e penetrante crítica, as dimensións morais e políticas reflexivas constitúen o firmamento dun novo horizonte da paisaxe antropolóxica. Todo isto plasmarase, atendendo á súa canalización espacial, na vida diaria. É famoso o exemplo do panóptico de Bentham, utilizado por Foucault para explicar o obxectivo de crear un corpo dócil a través do encerro e organización do individuo no espazo.

O antropólogo Paul Rabinow, na súa obra *French Modern*, relaciona o crecemento de formas de poder político na evolución de teorías estéticas, que se concentran na organización do espazo como forma de entender «os lazos historicamente variables entre as relacións espaciais, a estética, a ciencia social, a economía e a política» (Rabinow, 2003). O seu estudo da planificación urbana no Marrocos colonial destaca, por exemplo, a configuración de dúas cidades distintas nas principais poboacións marroquís. Por unha banda, a medina, coas súas canellas angostas, ás veces murada, e pola outra, a uns poucos quilómetros,

---

<sup>4</sup> Véxase a introdución de S. Low e D. Lawrence-Zúñiga (Low e Lawrence-Zúñiga, 2003).

a nova cidade colonial, de grandes avenidas e bulevares espazosos para o tráfico, propios dunha cidade racional moderna. O contraste entre as dúas era unha continua lección política –tanto para marroquís como para franceses– que manifestaba a supremacía dunha planificación racionalista, pragmática, progresista, moderna, expresiva do espírito francés, propia dunha mentalidade «colonial occidental»; fronte á vella, deteriorada, fedorenta, depauperada «medina», expresiva dun nivel inferior de civilización.

Un dos intelectuais que abordaron este tema de xeito especialmente suxestivo, e estreitamente vinculado ás inquietudes antropolóxicas, foi Michel de Certeau. A súa preocupación céntrase na recuperación do individuo fronte á disolución política ou ideolóxica deste. É nos pequenos grupos sociais e na súa capacidade de resistencia, subliñando a súa plasmación espacial, onde el descobre o seu obxectivo. Chamaralle «formas de operar» á maneira en que os usuarios constitúen os medios polos que se reapropian o espazo. «Son prácticas que se articulan nos detalles da vida cotiá e sacan á luz as tácticas clandestinas usadas por grupos ou individuos xa capturados nas redes da disciplina» (De Certeau, 1990). Trazando as súas maneiras de andar, nomear, narrar, lembrar a cidade, desenvolve De Certeau unha teoría do espazo vivido na que se elude a planificación urbana. Os camiñantes, andando na actualización do sitio, crean e representan o espazo público, no canto de estar suxeitos a el. O poder exercece sobre territorios e fronteiras, onde as armas dos fortes son a clasificación, delineación e división. Son chamadas por el «estratexias». Fronte a elas, as armas dos débiles –«tácticas»– son movementos furtivos, pequenos cortes e itinerarios para contestar o dominio espacial. Son unha forma de consumo que non produce sitios propiamente ditos, senón que usa e manipula estes sitios. A nosa paisaxe foise convertendo nun xogo de forzas, de poder, de loitas entre hexemonía e resistencia, de iniciativa e imaxinación, fronte a rutina e disciplina. É unha paisaxe feita de grandes normas ostensibles e de rupturas, pequenas, minuciosas, convivenciais, portadoras de distintos valores morais.

A imaxinación teórica destes movementos ábrenos a conceptos como hiperrealidade e hiperespazo. Xorden cidades como Disney World, modelos perfectos de simulación. É a cidade da ilusión: o cine e as representacións etnográficas estruturan alí a nosa experiencia con actividades organizadas como escenas de película. Dirá Baudrillard: «Disneyland preséntase como imaxinaria co obxecti-

vo de facernos crer que o resto é real, cando en verdade todo o Orange County e a América arredor non é máis real, senón que é a orde do hiperreal e a simulación» (Baudrillard, 1988). As cidades non fantasiosas están cheas de sitios eminentemente escenográficos organizados en relación con determinados mecanismos de consumo.

Pero, ademais destas paisaxes relativamente máis duradeiras, a nosa imaxinación fai que pensemos con facilidade a paisaxe desde as vivencias de turista, dos moi diferentes tipos de turistas, consumidores de paisaxes de moi diversas formas e cuxa actividade inflúe profundamente non só na transformación física da paisaxe, senón tamén na construción simbólica e moral dos residentes. Normalmente adoitamos centrarnos sobre todo nos aspectos máis destrutivos desta transformación, amplamente criticados, pero quedaría incompleta a nosa breve consideración se non temos en conta o influxo na reconsideración identitaria e étnica e na revalorización de tantos lugares ou na colaboración á construción imaxinativa de novos sitios estables de penetrante influxo cultural.

Entre a potenciación ideolóxica da identidade «recibida dos antepasados» e a oferta ao crecente turismo, ávido de diferenzas culturais «típicas» e de referentes a tempos pasados, xorden a moreas as novas paisaxes «patrimoniais», cada vez máis ilimitadas, que condicionan o resto da paisaxe. Son paisaxes intensamente representativas, heterotópicas, profundamente implicadas nas ansiedades sobre o que se perdeu e o que debe ser preservado, esforzo colectivo por perpetuar a continxencia na procura da autenticidade. É unha situación limítrofe, próxima ao sagrado, onde o tempo espacializado se fai paisaxe mítica. Sobre o tema da reconstrución patrimonial, M. Herzfeld ofrécenos outro tipo de paisaxe referido á vella cidade histórica de Rethemnos. Preséntanse diante dela as visións conflitivas da historia. Hai tantas historias como presentes. Cómpre descubrir quen decide o que constitúe a historia do sitio e como é negociada a materialidade da súa historia. A nosa paisaxe, intensamente ideolóxica, abunda en lugares de afirmación e lugares de contestación. Están inscritos onde a escritura deixou gravada a forza do seu significado, poden ser o escenario das máis sanguentas batallas ou das máis solemnes reconciliacións, hai sitios e paisaxes radicalmente históricos.

A nosa paisaxe íntima de antropólogos non foi nunca tan bucólica e apracible como a súa evocación exótica parece suxerir. A paisaxe é tan intensamente dramática como a propia vida humana, só entendemos a paisaxe co vivir dos

nosos corpos e non pode haber corpos vivos sen paisaxe. O carácter inmediato local da comprensión dos espazos do vivir cotián foise abrindo, cada vez máis, cara á comprensión dunha magna cartografía política da que forman parte. Non é posible entender a súa contigüidade cotiá sen facer referencia con claridade ao cúmulo de vectores económicos e políticos que nela conflúen. Pero tamén é verdade que as magnas cartografías e os grandes números non poden nunca recoller as máis típicas vivencias dos seres humanos. Cada concreto caso de paisaxe de estudo é unha condensada exemplificación da transformación global da paisaxe. É tamén no seu pequeno ámbito local onde podemos percibir a capacidade creativa do home, aberta sempre a novas posibilidades de compromiso coa paisaxe.

## BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, A.: «Global Ethnoescapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology», en R. G. FOX (ed.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe, 1991.
- BAUDRILLARD, J.: *Selected Writings*, Stanford University Press, 1988.
- BOURDIEU, P.: *La Distinction*, 1979, Les Éditions de Minuit, Paris. [Hai edición en castellán].
- CERTEAU, M. DE: *L'invention du quotidien*, Gallimard, Paris, 1990 (orixinal 1980). [Hai edición en castellán].
- CLIFFORD, J.: *Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge, 1988. [Hai edición en castellán].
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A.: *Antropología de un viejo paisaje gallego*, CIS-Siglo XXI, Madrid, 1984.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A.: *Los protagonistas de la economía básica*, Deputación, A Coruña, 1998.
- LÉVI-STRAUSS: «Gesta de Asdiwal», en *Estructuralismo, mito y totemismo*, Nueva Visión, Bos Aires, 1967.
- LOW, S. e D. LAWRENCE-ZÚÑIGA: «Locating culture», en S. LOW e D. LAWRENCE-ZÚÑIGA (ed.): *The anthropology of space and place. Locating culture*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003.
- MUNN, N.: «Excluded Spaces: The Figure in the Australian Aboriginal Landscape», en S. LOW e D. LAWRENCE-ZÚÑIGA (ed.): *The anthropology... , op. cit.*
- RABINOW, P.: «Ordonnance, Discipline, Regulation: Some Reflections on Urbanism», en S. LOW e D. LAWRENCE-ZÚÑIGA (ed.): *The anthropology... , op. cit.*
- SALMOND, A.: «Theoretical Landscape. On a Cross-Cultural Conception of Knowledge», en D. PARKIN, (ed.): *Semantic Anthropology*, Academic Press, London, 1982.