

Os Sentimentos da Natureza

*DIRECÇÃO DE
DOMINIQUE BOURG*



PERSPECTIVAS ECOLÓGICAS

Título original: Les Sentiments de la Nature

Direcção de: Dominique Bourg

© *Copyright:* Éditions La Découverte, 1993

Direitos reservados para Portugal
INSTITUTO PIAGET
Av. João Paulo II, Lote 544 - 2.º - 1900 Lisboa
Telef. 837 17 25

Colecção - Perspectivas Ecológicas, sob a direcção de António Oliveira Cruz

Tradução: Ana Maria Novais

Capa: Dorindo Carvalho

Paginação: Instituto Piaget

Montagem, Impressão e Acabamento: Livraria Clássica

DEPÓSITO LEGAL N.º: 114148/97

ISBN - 972-8407-29-7

Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer processo electrónico, mecânico ou fotográfico, incluindo fotocópia, xerocópia ou gravação, sem autorização prévia e escrita do editor.

Os Sentimentos da Natureza

DIRECÇÃO DE
DOMINIQUE BOURG

LISTA DE AUTORES:

DOMINIQUE BOURG
STANISLAS BRETON
MICHEL CONAN
ROBERTO DA MATTA
CONSTANTIN G. DABIRÉ
LUC FERRY
JEAN-CLAUDE GALEY
PIERRE GENTELLE
MARIE-HÉLÈNE MANDRILLON
ABDELWAHAB MEDDEB
PHILIPPE PONS
XAVIER PONS
REINER WIEHL



Introdução

por DOMINIQUE BOURG

A evidente dimensão planetária dos problemas ecológicos de hoje, não pode ocultar a diversidade das relações que mantemos com a natureza. Se temos apenas um planeta Terra, em compensação temos muitas maneiras de o habitar. E esta diversidade não é somente económica: em cada área de povoamento existe uma sensibilidade à natureza, específica e dominante. Em parte, estas sensibilidades foram afeiçoadas pelas grandes religiões.

Evidentemente, é impossível ser exaustivo sobre um assunto como este. As modalidades de apreensão social da natureza são provavelmente tão numerosas quanto os grupos sociais oferecendo uma homogeneidade e estabilidade relativas. Na Bretanha, por exemplo, os camponeses das terras do interior não têm para com a natureza os mesmos sentimentos que têm os pescadores do litoral. Que populações escolher e segundo qual critério? Pareceu-nos oportuno dar atenção a todas as grandes áreas de povoamento. Neste caso, trata-se de uma grandeza, seja de natureza numérica, seja relativa à influência exercida por um agrupamento de populações. Encontraremos, portanto, neste livro, um conjunto de estudos dedicados aos seguintes países: Estados Unidos da América, Rússia, China, Austrália, Brasil, Japão, Alemanha e França.

Além disso, completámos este panorama com as análises de uma etnia da África Negra, os Dagara, e de três das maiores religiões em termos de representatividade numérica: o cristianismo, o islamismo e o hinduísmo. O que nos permitiu enriquecer o conhecimento dos países já referidos com o das áreas de povoamento africana, europeia, árabe e indiana.

O leitor encontrará, talvez, no livro, matéria para recusar algumas das ideias feitas quanto às relações que mantemos com a natureza. Por exemplo, não poderá, de forma simplista, opor a agressividade das sociedades cristãs ocidentais para com a natureza, à harmonia que preponderava ou teria preponderado algures. Seja qual for o povo considerado, nunca é tratado com uma atitude monolítica. A maior parte das vezes deparamo-nos com representações diferenciadas e, muitas vezes, com comportamentos que nunca parecem ser a consequência mecânica das representações que os antecedem e lhes dão origem.

Japão: um apego selectivo à natureza

por PHILIPPE PONS

O apego dos Japoneses à natureza, uma natureza que apreciam a ponto de terem feito dela o valor supremo da sua cultura, é um dado conhecido. Tanto como, doravante, a depredação do ambiente a que se entregaram a partir do período de elevado crescimento económico dos anos 60. Esta preocupação cultural de harmonia com a natureza, em conjugação com os estragos que o património natural sofreu, faz do Japão um caso singular.

Na relação que uma sociedade mantém com o seu ambiente natural, intervêm três factores: um meio, uma prática cultural e um sistema económico. Sobre o primeiro factor, podemos assinalar que, por causa do relevo acidentado, o essencial da ocupação humana concentra-se nos litorais e em determinadas planícies; neste caso, cerca de 20% do território nipónico permanecem virgens de qualquer acção humana.

A expansão económica, por seu lado, gerou danos, tanto nos locais arqueológicos, como nos litorais: mais de metade das áreas costeiras foram transformadas pelo homem, seja para se proteger contra os desastres naturais (tufões, maremotos, etc.), seja para ordenamentos, tendo em vista objectivos produtivos (portos, aplanamentos, dragagens, etc.), acarretando graves consequências em termos do equilíbrio ecológico e da poluição.

A estas destruições provocadas por um capitalismo de que não cabe aqui analisar a «selvajaria»¹, acrescenta-se, actualmente, uma outra depredação que resulta do facto dos comportamentos individuais: na qualidade de turista, o comportamento do Japonês relativamente ao ambiente natural, pouco difere do comportamento de não importa qual dos congéneres, vindo de horizontes culturais diferentes.

E, no entanto, ao mesmo tempo, não podemos negar que este mesmo Japonês, no plano cultural, está efectivamente habitado por um sentimento particular de simbiose entre o homem e a natureza. Um apego que transparece nas atitudes populares contemporâneas: haverá, por exemplo, um outro país onde a informação meteorológica dê, todos os dias, informações sobre o avanço da «frente» das cerejeiras que a partir do Sul sobem o arquipélago – sinal de que a Primavera chega – ou da «frente» dos áceres vermelhos que desce do Norte – sinal do Outono? Haverá algum povo que ame a este ponto escutar o canto dos pássaros e dos insectos, admirar a Lua, etc.^{2?}

Como explicar desde logo estas atitudes na aparência contraditórias que incitam mesmo certos autores japoneses a interrogar-se sobre a autenticidade do sentimento tradicional de apego à natureza?

Um primeiro elemento de explicação deste paradoxo encontra-se na ideia força que sustenta a relação dos Japoneses com a natureza e que, nomeadamente, Augustin Berque acentua³: aquilo que os Japoneses veneram não é a natureza objectiva, a

1 Numa palavra, chamemos a atenção para as indústrias pesadas, as economias de escala e a utilização exagerada do litoral; e o crescimento não menos desenfreado das grandes aglomerações. De uma maneira geral, concede-se a prioridade absoluta à produção assim como à circulação das mercadorias e dos homens, em detrimento dos equipamentos colectivos e da qualidade de vida.

2 Todo um conjunto de práticas culturais que o historiador Matsunosuke Nishiyama designa por «cultura da acção» (*kodo bunka*).

3 Nas palavras que se seguem estamos em dívida para com as análises deste autor, nomeadamente nos seus livros seguintes: *Le Sauvage et l'artifice*, Gallimard, Paris, 1986; *Médiance, de milieu en paysages*, GIP Reclus, 1990; e *Vivre l'espace au Japon*, Presses Universitaires de France, Paris, 1982.

natureza no seu conjunto, nem uma natureza ecológica, mas sim uma certa ideia de natureza.

Todas as sociedades constroem a sua ideia de natureza. No extremo, uma cultura é a condição de existência da natureza, quanto mais não seja porque esta é difícil de conceber independentemente da percepção que o homem dela tiver. No caso do Japão, a natureza foi construída como referente supremo da cultura, no sentido em que esta última tende, na sua própria artificialidade, a reencontrar esta natureza.

Em primeiro lugar, examinaremos esta tradição que assenta menos numa especulação metafísica da relação homem/natureza do que numa experiência existencial de uma tal relação para, em seguida, lançar a hipótese de um apego selectivo à natureza e, por fim, à maneira como este apego permite a destruição do ambiente e, ao mesmo tempo, influi na luta ecológica.

Uma tradição de simbiose homem/natureza

Começamos por duas observações. Em primeiro lugar o Japão é um país onde as diferenças entre as estações são muito marcadas e onde é difícil ignorar uma natureza tumultuosa, que constantemente se faz lembrar ao homem pelas catástrofes que provoca: tufões, maremotos, tremores de terra. De certa maneira, foi a realidade dos factos que ensinou aos Japoneses a importância da natureza sobre as suas vidas. No início deste século, o filósofo Tetsuo Watsuji⁴ chegou a construir uma teoria completa sobre o paralelismo que existe entre o clima e a mentalidade dos Japoneses (noção de *fudo*, que podemos traduzir como «meio»⁵).

Segundo ponto: na tradição ocidental, o homem prometaico* procura submeter as forças da natureza, enquanto as tradições

4 A fim de facilitar a leitura, os nomes dos autores seguem a ordem ocidental: o nome precede o sobrenome.

5 Ver o artigo de Augustin BERQUE: «Espace et société au Japon: la notion de Fudo» in *Mondes asiatiques*, n.º 16, Inverno 1978-1979, assim como os comentários que este autor dedica a Watsuji nos livros anteriormente citados.

* Aquele que se caracteriza por um espírito de ideal e de fé na condição humana. (N. T.)

religiosas e estéticas japoneses põem a tónica, sobretudo, na unidade da vida e na simbiose entre vida humana e ambiente natural.

Tradições religiosas

Na cosmogonia nipónica, o homem e a natureza estão colocados numa situação de comunhão inseparável. O culto shintoísta, primeira religião do Japão, faz do homem um dos elementos do mundo natural: desde então, o seu papel é menos combater as forças da natureza do que viver em harmonia com elas.

A ideia de natureza que o Shinto (espécie de animismo) veicula difere profundamente daquela que encontramos, por exemplo, no cristianismo, a partir da Idade Média. Para este, o que é natural no homem pertence mais ao selvagem, a qualquer coisa de irreconciliável com o divino e que é necessário subjugar através da disciplina. Pelo contrário, os Japoneses não estabelecem uma distinção radical entre divino e natural. De resto, o panteão das divindades shintoístas compõe-se tanto por elementos naturais (o astro solar, as montanhas, as árvores, etc.) como por seres humanos.

Enquanto o cristianismo teve tendência para pensar a natureza como má (quer a natureza no homem – o pecado original, quer no ambiente – a natureza pagã, a evangelizar), os Japoneses percepcionam a natureza como uma amiga. A natureza é, ao mesmo tempo, boa e indistinta do indivíduo que a percebe. Entre o sujeito e o objecto, que se encontram em relação simbiótica, não há oposição. Aqui, a percepção é mais emotiva do que fruto de uma construção abstracta.

As formulações narrativas e poéticas dos textos nipónicos antigos indiciam um sentimento primordial de coexistência ou mesmo de identificação homem-natureza. Esta experiência de natureza constituirá o pano de fundo sobre o qual todas as influências vindas do exterior se virão projectar. Desta forma, na sua forma primitiva, o culto shintoísta mais não é do que a expressão religiosa desta relação primordial.

A influência do budismo não alterou em nada esta disposição, como uma tendência para o sincretismo entre as duas religiões testemunha. A assimilação do budismo baseou-se sobretudo nas

crenças primordiais que fazem do mundo fenomenal um absoluto e excluem qualquer princípio que o transcenda, como demonstrou o filósofo Hajime Nakamura⁶.

O culto shintoísta não tem uma doutrina muito estabelecida⁷. Mas ao contrário das religiões que concebem uma criação para a origem do mundo, o shinto considera esta origem mais como um «surgimento natural» e como «acontecimentos que fogem a qualquer análise e que implicam a sua aceitação tal como se verificam», refere Arimasa Mori⁸. A natureza existe portanto de imediato, independentemente de qualquer determinação anterior.

6 *Ways of Thinking of Eastern People*, University Press of Hawaii, 1964. O budismo de origem indiana, de forte tendência metafísica, encontrará no arquipélago uma visão oposta, «intramundana». No Japão, ao longo do processo de assimilação do budismo, os elementos fundamentais, «immanentistas», do pensamento original nipónico não vergarão nunca. O budismo japonês terá mais tendência para pôr o acento no aspecto real de todas as coisas.

7 Shinto significa, literalmente, o «caminho das divindades». Estas são inúmeras, mas nenhuma corresponde à definição de um Deus onipotente, onisciente e omnipresente. A existência dos *kami* não é independente da vida dos homens, contrariamente ao Deus da tradição cristã. Estas divindades inúmeras («oitocentas miríades») são tudo o que é superior ao entendimento humano (forças da natureza e aquilo que se afigura misterioso ou temível) e, à imagem do homem, podem ser caprichosas e irascíveis. O imperador considerado como uma divindade não personifica em nada a religião e é, ainda menos, a encarnação do divino. O imperador é considerado como um descendente das divindades tutelares e tem um papel de intercessor, de mediano entre o mundo dos viventes e o mundo do além.

Os primeiros vestígios das crenças shinto figuram nas crónicas do século VIII, os mais antigos documentos históricos e literários do Japão: o *Kojiki* e o *Nihon shoki*. Estes foram redigidos posteriormente à introdução do budismo (século VI), a pedido do Imperador Temmu, a fim de legitimar as tradições e, sobretudo, de legitimar a supremacia de um clã através da sua suposta ascendência divina. Nos dias de hoje, distinguem-se tradicionalmente três formas do culto shinto: 1) o shinto da casa imperial, que consiste numa série de ritos realizados pelo imperador em honra de Amaterasu o mikami (deusa solar) e os outros antepassados imperiais. Assuntos de Estado a partir da época Meiji, estes rituais, segundo a constituição, têm apenas um carácter privado; 2) o «shinto dos santuários», que constitui a principal corrente da tradição. Em Meiji, estes dois shintos constituíram o shinto de Estado, uma religião política que visa reforçar o sentido de dependência do povo japonês, nomeadamente da devoção ao imperador, e esteve na base do tipo de totalitarismo que o país conheceu antes da guerra; 3) o shinto popular: trata-se do conjunto de ritos, de crenças e de práticas mágico-religiosas que constitui a camada mais profunda da religiosidade nipónica (cf. o artigo de Jan SWYNGEDOUW no *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris, 1985).

8 «Le shinto», *Encyclopédie permanente du Japon*, Agosto-Setembro de 1976.

Na prática, o Shinto é acima de tudo, através dos seus ritos, a expressão de uma atitude perante a vida, a reafirmação de uma pertença a uma comunidade e a um sistema de valores.

A «intramondaneidade» do culto shintoísta que implica um culto do vivido, mais do que de uma vida no além, exprime-se também numa relação com o tempo. O tempo não tem princípio nem fim. Não é mais do que uma sucessão de acontecimentos e nós procuraremos a harmonia em cada um dos momentos considerados.

Da mesma forma que são sensíveis aos ciclos naturais, os Japoneses vergam-se também a uma das suas consequências: a mudança inerente ao escoamento do tempo. Na sua profunda aceitação da mudança, eles fazem mesmo do efémero, do fugaz, do transitório (de que as flores de cerejeira são um símbolo) uma das fontes da sua estética. O budismo, ao insistir na impermanência fundamental das coisas do mundo, exacerbou este sentido do efémero.

A estética

O apego dos Japoneses à natureza traduz-se igualmente em toda uma estética e de uma forma muito elaborada.

Desde há vários séculos que o tema de uma comunhão íntima entre o homem e a natureza está presente na literatura japonesa, bem como na antologia poética *Manyo-shu* (compilada no século VIII), onde figuram inúmeras referências a paisagens. Este tema florescerá no período Heian (séculos VIII a XII).

Os diários íntimos e romances, nesse tempo escritos essencialmente por mulheres, mostram a que ponto era dado valor à beleza e à variabilidade das estações. Numa célebre passagem das *Notas de cabeceira*, uma dessas mulheres escritoras, Sei Shonagon, refere os encantos de cada uma das estações. Os jogos literários, onde os concorrentes compunham poemas a fim de exaltar os encantos das estações, constituem outro testemunho desta força do tema da natureza.

Evidentemente, este é também o caso do monumento da literatura japonesa, *O Dito do Genji* (final do século X^o). Os per-

9 Tradução René Sieffert, Publicações Orientalistas de França, Paris, 1987.

sonagens nunca são separados do ambiente natural em que a sua vida decorre, sendo as mais subtis variações da natureza o reflexo da evolução das almas. A natureza, nestes casos, não é de maneira nenhuma uma tela de fundo nem um efeito decorativo, mas uma força vital que exerce uma influência constante nos personagens; e é nos limites desta natureza que o príncipe e os heróis do romance exprimem os seus sentimentos, como anota Ivan Morris¹⁰, o comentador inglês da obra. Desta forma, as ervas inclinadas e agonizantes do Outono parecem lastimar a princesa moribunda que visita o Genji.

Esta predominância da natureza justifica que a paisagem e não o retrato tenha predominado até à época Edo (século XVII – meados do século XIX). Por conseguinte, o pintor Sotatsu procura representar o vento através do movimento das ervas.

Subjacente a esta estética, encontra-se a ideia, já anteriormente referida, de que o mundo fenomenal é perceptível imediatamente, tal como se nos apresenta. A tradição poética do *kaiku* (poema com dezassete sílabas) está impregnada do sentimento de um enorme imediatismo na nossa relação com o mundo: «O que é o pinheiro aprende-se com o pinheiro/O que é o bambu, aprende-se com o bambu», como escreve o poeta Bashô (1643-1694). Há aqui a ideia de uma fusão cósmica primordial do homem com o ambiente, pela verdade das palavras.

As «palavras de estações», expressões utilizadas nos poemas do género *kaiku* como referências obrigatórias, são outro dos exemplos deste apego à natureza, tendo o tema da estação uma função unificadora que dá a sua coerência a impressões fugazes e dispersas. Aliás, existem almanaques poéticos onde são repertoriadas estas palavras chave, verdadeiros guias para uso dos compositores de *kaiku*, uma prática que continua muito espalhada. Até aos nossos dias, a literatura sempre recorreu aos ritmos da natureza: em alguns dos seus romances, a utilização que um autor como Yasunari Kawabata (prémio Nobel da literatura, em 1968) faz do ritmo das estações, a fim de marcar o ritmo da narrativa, demonstra esta influência da natureza na literatura.

10 *La Vie de cour dans l'ancien Japon*, Gallimard, Paris, 1969.

No apego dos Japoneses à natureza, existe, além disso, uma dimensão moral: a salvação através de um retorno à natureza, uma purificação no espaço selvagem, são temas que encontramos tanto em Saigyō, guerreiro do século XII que se fez monje e levou uma vida de errância escrevendo poemas, como em Osaki Hosai, «poeta maldito» do voltar deste século¹¹. Muitas vezes, é através do isolamento num eremitério que os escritores ou os poetas encontram o equilíbrio entre si e o mundo, como se o tumulto das paixões se apaziguasse na solidão de uma vida que segue o ritmo da natureza.

Por último, a relação simbiótica que os Japoneses mantêm com a natureza está na origem de uma resignação melancólica que nasce do inevitável desfasamento entre o homem e aquela, entre a impermanência do primeiro e a permanência, de uma forma cíclica, da segunda. Este sentimento caracterizará, mais tarde, uma tendência importante da sensibilidade poética dos Japoneses que se resume na expressão *mono no aware* (a «doce melancolia das coisas», o «patético das coisas»). A natureza faz aqui ressurgir a fragilidade da vida. O filólogo Norinaga Motoori (1730-1801) definirá em termos filosóficos este *mono no aware* como o gosto que nasce da harmonia entre o subjectivo e o objectivo, entre a emoção e as coisas.

Desta aceitação das forças da natureza, desta submissão ao real, aos limites da existência, podem-se destacar duas consequências patentes na atitude dos Japoneses.

A primeira, diz respeito a um cepticismo por vezes amargo, um pessimismo fundamental ao qual o budismo não é estranho. No entanto, se os Japoneses estão intimamente persuadidos da justeza da palavra do poeta: «Eu conheço exactamente o que vive no meio dos risos e dos choros: é, exactamente, nada»; e se partilham com o hinduísta uma certa ideia do nada, ao mesmo tempo, divergem acerca das consequências a tirar deste sentimento de fragilidade de todas as coisas. Os Japoneses recusam imobilizar-se perante esta certeza e, pelo contrário, encontram na impermanência do mundo, neste «patético das coisas» (*mono no aware*) uma força mobilizadora, uma forma de

sabedoria que os leva a não desdenharem o mundo das aparências, mas pelo contrário, a comprazerem-se com aquilo que se submete ao domínio do tempo.

Segunda consequência desta aceitação da impermanência: o Japão não tem uma cultura que vise, através do monumento, afrontar o tempo. Mais do que tender para o imutável, os Japoneses procuraram ter em conta este trabalho do tempo, de transformação daquilo que o homem prometaico julga imorre-doiro, mas cujo inexorável devir é a ruína. Em vez de quererem perpetuar a duração, os Japoneses esquivaram-se ao tempo, através de reconstruções periódicas de um mesmo edifício (tal como no santuário de Ise). Fundamentalmente, a sua memória reside mais nas práticas do que nos monumentos.

Quanto a esta tradição de apego às manifestações da natureza, estamos no direito de nos interrogar, muito brevemente, se ela corresponde à realidade do Japão contemporâneo.

Um apego selectivo à natureza

Tentemos retomar as principais linhas de força. Há três ideias dominantes: uma natureza que existe imediatamente e anteriormente a qualquer determinação e um mundo fenomenal percebido como um absoluto; um sujeito que não se posiciona perante uma natureza concebida como objecto, mas tende, pelo contrário, a viver em simbiose com ela e a abstrair-se o menos possível do meio; e, por fim, aquilo que o Ocidente postula em termos abstractos, a cultura japonesa representa em termos sensíveis, realçando esta força do natural.

Mas de que natureza se trata? Sem dúvida, a primeira ideia de natureza, nos Japoneses, reenvia-nos para uma natureza selvagem, digamos que a do romantismo europeu e que o animismo do shinto veicula, por exemplo. Esta tradição perpetua-se através de diferentes cultos, como o antigo culto dos ascetas das montanhas (*yamabushi*) ou o dos actuais adeptos da seita *shugendō*. Mas, ao longo dos séculos, esta relação primordial, esta experiência de natureza que o shinto veicula, também foi elaborada numa estética perfeitamente codificada e conceptualizada.

¹¹ *Portrait d'un moineau à une patte*, Edição Folle Avoine, Paris, 1991.

Haverá oposição entre estas duas «naturezas»? Uma, construída, de um jardim zen; e outra, selvagem, que os eremitas das montanhas têm como referência? Até certo ponto, talvez haja convergência entre as duas. Augustin Berque, no entanto, demonstra que a familiaridade do homem e da natureza no pensamento japonês é antes de mais um produto da cultura. A natureza que os Japoneses amam é uma natureza construída onde intervêm as convenções, a «artificialidade» e a selecção. Resumamos a sua tese.

Quando Basho apela «para seguir a natureza, para voltar à natureza», não se trata de não importa que natureza. Não se trata, tão pouco, de uma natureza selvagem. Da mesma maneira, quando se admiram as flores, não são não importa que flores: mas as flores da cerejeira, por exemplo, à qual está ligado o sentimento da renovação e do efémero.

O homem integra uma natureza ou, mais precisamente, uma expressão da natureza fortemente cultivada, uma natureza construída. Desta forma, não é por acaso que as artes mais elaboradas são aquelas que mais exaltam o natural. Por exemplo, existe uma extrema afectação no despojamento da arte do chá e na vontade de sistematizar a contingência da natureza (deformação da cerâmica, assimetria da decoração, etc.). A «natureza», aqui, integra o artifício ou, mais exactamente, a natureza é o fim último da cultura, sendo o bonzai (árvore anã) um exemplo deste artifício da natureza que os Japoneses afeiçoam: é efectivamente a natureza, mas uma natureza altamente elaborada.

A visão dos Japoneses relativamente à natureza não decorre unicamente desta experiência existencial primordial que o culto shintoísta veicula, é também um produto estético, limado no correr dos séculos. O que nada retira ao gosto dos Japoneses pela natureza: simplesmente, como nos mostra Augustin Berque, este gosto é resultado de um jogo entre dados objectivos (os factos naturais) e as imagens subjectivas (ou seja, culturais, que reenviam para um universo de representação). Na percepção que os Japoneses têm da natureza, há um processo de abstracção relativamente à natureza objectiva, que volta a extrair do ambiente natural elementos privilegiados que se destinam a constituir a noção cultural da natureza. «A sociedade

japonesa de hoje procura ver a natureza como a tradição a ensinou», escreve Berque¹².

Efeitos perversos da ideia tradicional de natureza

A concepção tradicional da natureza também pode ter implicações negativas na defesa do ambiente. Nós vemos nela, essencialmente, três.

Um desconhecimento da natureza ecológica em benefício da natureza construída. A dupla percepção da natureza, uma selvagem e a outra de carácter estético, de que falámos anteriormente, também não é equilibrada. A segunda, mais do que a primeira, é aquela a que os Japoneses se afeiçoam. Os malefícios do turismo de massas, quer ao longo das *skylines* (estradas de montanha), quer nas praias, são disso testemunhos. Nem o monte Fuji, entre todos venerado, lhes escapa.

Uma depredação do ambiente, que poderá ser um efeito perverso da própria noção de natureza, tal como os Japoneses a concebem. Augustin Berque lança assim a hipótese¹³ de que é necessário ver as causas profundas da degradação ecológica do Japão contemporâneo na própria lógica da relação que a sociedade japonesa mantém com a natureza. Segundo este autor, há certamente causas directas para esta degradação (entre outras, as formas de industrialização e de urbanização selvagem), mas também, mais profundamente, a própria ideia de harmonia com a natureza.

A harmonia pressupõe uma relação na qual o homem-sujeito percebe a natureza não como um objecto, mas como um outro sujeito. Uma natureza concebida também, claramente, como a ordem das coisas. Uma ordem que o homem não tem o direito de recusar. Ora, subitamente munida de poderosos meios técnicos, que subverteram a relação original homem/natureza, a sociedade japonesa não retirou daí, suficientemente depressa, as devidas consequências: a necessidade

¹² *Le Sauvage et l'artifice*, ob. cit., pág. 52.

¹³ *Ibid.*, págs. 203-213.

de refrear a lógica de lucro, de poder e de conquista da civilização material. Por outras palavras, os Japoneses tardaram a reagir ao açambarcamento do ambiente pelo grande capital, cujo desenvolvimento era sentido como evidente e com uma certa inquietação.

A adopção das tecnologias ocidentais por parte do Japão, na época Meiji, provocou uma verdadeira «revolução cultural» (modificando os próprios dados da relação cultural do homem com a natureza), que se traduziu por uma profunda crise social.

Uma natureza concebida como imorredora e sacrificada à sobrevivência do homem. Os Japoneses tardaram a tomar consciência do problema ecológico na medida em que tendiam a perceber a natureza como infinita, inesgotável (o arquipélago possui uma das mais variadas faunas e floras). Além disso, houve outro elemento a entrar em jogo: durante o período de modernização, a população japonesa quadruplicou. O gigantesco esforço de modernização, bem como a competição pelo êxito, levaram a grande maioria dos Japoneses a dar prioridade à batalha pela sobrevivência, em detrimento da protecção da natureza.

Uma consciencialização vacilante

Um dos traços característicos da mentalidade japonesa é, como já vimos, a aceitação da realidade tal e qual como ela se apresenta. À partida, esta natureza destruída, poluída, foi vivida como uma fatalidade, mesmo pelas vítimas da poluição. Também a destruição do ambiente não foi sentida com uma profunda inquietação, sendo a morte da natureza identificada como uma espécie de morte de Deus. Na vaga de contestação dos anos 60, os estudantes, escritores, cineastas e autores de teatro, fizeram eco de tal inquietação. E isto, muito por meio da revolta (a recusa da ideia euforizante do progresso industrial), mas também do lirismo nostálgico, do misticismo de uma ordem primitiva sacrificada à industrialização e de uma harmonia com a natureza selvagem, a exemplo de Shohei Imamura num filme como *Kuragejima, História duma Ilha do Sul* (1968).

O jovem teatro, por seu lado, revive com o folclore e as pulsões «dionisiacas» do inconsciente colectivo. Um autor como Kenzaburo Oe, com um romance como *A Inundação Chega até à Minha Alma* (1973), criticou com veemência uma civilização agressiva e destrutiva, que tem a mania da organização e da eficácia.

Aliás, são sobretudo cineastas como Noriaki Tsuchimoto, a propósito das vítimas das emanações de mercúrio em Minamata, ou Shinsuke Ogawa, no caso da longa batalha (mais de vinte anos) dos camponeses de Narita contra a construção do novo aeroporto de Tóquio, que contribuíram para o despertar das consciências. Paralelamente, formaram-se movimentos de cidadãos opondo-se ao economicismo reinante.

A consciencialização foi difícil por várias razões. Em primeiro lugar, por causa do sentido de fatalidade referido anteriormente. Em seguida, porque a ideologia dominante mobilizava as energias para o crescimento, juntamente com fortes pressões no sentido de incitar os indivíduos a terem sucesso ou, simplesmente, a sobreviverem numa sociedade altamente competitiva cuja população estava em pleno crescimento (as crianças do *baby boom* chegavam à adolescência e à idade adulta). Finalmente, devido às dificuldades em articular uma luta num contexto social em que a maior parte das vezes os destruidores do ambiente eram também os empregadores de populações que se mantinham perante estes numa relação de dependência.

Peguemos no exemplo de Minamata. Em meados dos anos 50, a população deste pequeno porto no sudoeste do Kyushu e das margens do mar de Shiranui que o banha, foram vítimas de uma intoxicação pelo mercúrio orgânico lançado no mar pela fábrica Chisso. Os processos só foram instruídos dez anos após o aparecimento, em 1957, das primeiras vítimas. No início dos anos 90, tinham sido oficialmente reconhecidos mais de dois mil doentes. Onze mil tinham apresentado pedidos de indemnização. Em 1991, a doença de Minamata tinha provocado mais de um milhar de mortes.

A ausência de revolta, a resignação de uma comunidade que sabe que vai morrer e destas mulheres que choram em silêncio com os seus filhos monstros nos braços, foram descritas num dos mais belos livros da literatura japonesa contemporânea, *Mar de Sofrimento, Terra de Pureza* (Kugai jodo).

A autora, Michiko Ishimure, foi professora numa aldeia perto de Minamata. E talvez mais do que qualquer outra pessoa, compreendeu o espírito dos habitantes da aldeia: «O mar de Shiranui [literalmente, "o mar da luz misteriosa"] é um local lendário, conta a autora¹⁴. Ensinamos às crianças que o sol quando se deita, desaparece apenas para ir iluminar o fundo do oceano. Numa região onde o animismo continua a ser muito forte, os habitantes vivem em simbiose com o mar, os peixes e as árvores. Quando um elemento da vida desaparece, neste caso, o mar, é todo o equilíbrio que oscila. Mas ninguém admite facilmente que "o seu" mundo desapareça. Por certo, os pescadores compreenderam progressivamente que o peixe estava poluído, mas durante muito tempo recusaram-se a acreditar nisso. A doença foi vivida como uma punição por uma misteriosa falta para com algumas divindades menores que povoam a nossa vida. Quando foi efectivamente necessário ceder à evidência de que era a fábrica Chisso que poluía o mar, os pescadores agiram ainda com reacções pré-modernas. Para nós, Chisso era a riqueza, a fonte de trabalho para muitos e, desde há setenta anos, a encarnação do poder na região. Como o vassalo que se dirige ao seu senhor, os pescadores pediram ajuda e compaixão a Chisso. Aliás, foi apenas quando a direcção se recusou a escutá-los, que o pedido de compaixão começou a transformar-se em revolta e que surgiram as associações de defesa dos habitantes. No entanto, o processo foi longo e vacilante.

Os pescadores do mar de Shiranui pediam outra coisa para lá das indemnizações. Pediam que fosse respeitado o «contrato» tradicional entre um poder e uma comunidade aldeã: em troca da lealdade desta, o poderoso deve-lhe protecção. A lógica da fábrica Chisso era de outra natureza.»

Componentes culturais dos fenómenos de resistência

Numa obra onde os temas da comunhão cosmológica e da ecologia estão fortemente presentes, o escritor Kenzaburo Oe,

¹⁴ *Entretiens*.

por um retorno à sua aldeia do Shikoku, reaviva uma tradição marginal, até aí reprimida: a da recusa, da revolta. Na sua origem, a resistência à destruição do ambiente, no Japão, vai beber abundantemente nesta tradição. Seja em Minamata, seja em Narita, a luta dos pescadores intoxicados ou dos camponeses revoltados contra um Estado que os desaloja das suas terras vai reavivar uma das correntes seculares da sua subcultura: as revoltas camponesas. Uma tradição que foi desprezada demasiadas vezes, mas que não é de menor importância, como demonstram as cerca de sete mil revoltas camponesas que se verificaram ao longo dos dois séculos da época Edo.

Sintomaticamente, à partida, é nas estruturas tradicionais da comunidade aldeã que as lutas se vão articular. Um enraizamento numa cultura da terra que deu a sua força ao movimento.

De resto, um tipo de resistência ecológica surgiu no Japão, no início da industrialização, uma altura em que se formaram importantes movimentos de resistência aos danos causados por esta (luta contra a mina de Ashio, no final do século passado e luta dos camponeses de Wakayama contra a destruição de santuários e florestas).

Na maior parte dos casos, era mais no terreno da moral do que no do direito – apesar de, finalmente, terem recorrido à lei – que se situavam os opositores à degradação do ambiente, sendo a poluição entendida pelas pessoas como a expressão de uma ruptura do laço de confiança existente entre os habitantes e o poder. À submissão que era pedida ao inferior devia o superior responder com comiserção. Muitas vezes, foi o desrespeito por esta reciprocidade de laços que desencadeou as revoltas. Os pescadores e os camponeses de Narita sublevaram-se contra um poder (uma fábrica símbolo da riqueza da região ou um Estado) que tinha falhado a sua responsabilidade de manutenção da ordem social. De resto, foi o termo «ressentimento», «rancor», (*urami*), que as vítimas de Minamata empregaram constantemente na sua luta contra a fábrica poluidora.

Na maior parte dos casos, os movimentos de luta contra a poluição vieram reavivar a tradição de rebelião do campesinato. Tais movimentos muito se inspiraram, também, no folclore local. Muitas vezes, foi na luta que os habitantes (de

Minamata, por exemplo) redescobriram o seu património cultural e a ele foram buscar a sua determinação. A reapropriação do meio por parte das comunidades passou por um retorno à sua sociabilidade de base.

Os quatro grandes processos contra os danos tiveram um impacto psicológico considerável. No começo dos anos 70, os movimentos de cidadãos (mais de 10 000 agrupamentos) irão assumir o «papel histórico» de instrumento de reapropriação do meio pelos habitantes. Tais movimentos apresentavam três características: um combate sobre questões concretas e por vezes estritamente localizadas; uma tática que misturava o recurso à lei com a pressão política (através de manifestações); e uma grande independência relativamente aos canais tradicionais de expressão política.

Características estas que fizeram daqueles movimentos um fenómeno desestabilizante para o poder. Sem dúvida que este factor não foi estranho à rápida decisão do governo no sentido de remediar os problemas dos danos. Aliás, no começo dos anos 70, o Japão foi um dos países mais inovadores em matéria de legislação contra a poluição.

Conclusão

A degradação e, em certos casos, a depredação do ambiente, constituíram um verdadeiro traumatismo para os Japoneses. As melhorias trazidas a partir do final da década de 70, no entanto, foram espectaculares. Facto este que levou a uma desmobilização dos movimentos de protesto, que assim se tornaram menos contestatários.

O que está na ordem do dia, actualmente, é a melhoria da qualidade de vida. Deste ponto de vista, há uma evolução relativamente ao período, aproximadamente de um século, que se seguiu à restauração de Meiji e em que era dada prioridade à produção em detrimento das amenidades.

Os estragos verificados naquele período foram tão graves que o ambiente continua, ainda irremediavelmente danificado. O problema, no entanto, foi deslocado: pela transferência das

indústrias poluentes para o Sueste Asiático e pela destruição que a indústria nipónica do papel provocou nas florestas desta região.

Os Japoneses adquiriram a dolorosa consciência das perturbações que a industrialização, levada a cabo depois de Meiji, introduziu no seu modo de vida: foi a própria ideia de natureza, numa das suas dimensões essenciais, isto é, entendida como o curso das coisas, que foi posta em causa. Seja como for, trata-se de um «curso das coisas» que vai contra a natureza-ecológica. Durante estes anos, a sociedade japonesa adquiriu a consciência de que a civilização tecnológica veicula uma dinâmica fundamentalmente estranha à sua atitude para com a natureza e, ainda, que isso só pode ser remediado se esta empregar os mesmos meios das outras sociedades industrializadas. No fundo, este pôr em causa não altera uma noção de natureza que tende a colocar o homem numa relação fusional com o seu ambiente. Mas foi talvez a dolorosa experiência de uma ruptura deste equilíbrio que mobilizou os movimentos de resistência contra a destruição do ambiente.