

Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem*

TIM INGOLD

No ano de 1620, o filósofo e homem de Estado inglês Francis Bacon definiu o plano do que seria um grande trabalho de ciência intitulado “A Grande Instauração”, dedicado ao rei James I, que recentemente havia nomeado Bacon como seu “Lord Chancellor”. Esse trabalho nunca foi concluído. No seu prólogo, entretanto, Bacon acusava as formas tradicionais de conhecimento que continuamente misturavam a realidade do mundo com suas configurações na mente dos homens. Se a mente fosse tão clara e uniforme como um espelho perfeito, então, dizia Bacon, ela “refletiria as formas autênticas das coisas”. Mas ela não é. Deformada pelas falhas tanto inatas quanto adquiridas pelo instinto e pelo doutrinamento, a mente distorce as imagens que vêm à tona pelos sentidos e não pode, por si só, fazer um relato verdadeiro das coisas como elas são. Existe, entretanto, uma forma de superar essa limitação, de acordo com Bacon, apelando-se aos fatos. “Os fatos”, escreveu, “têm como objetivo não a adivinhação, mas descobrir e conhecer, propõem não a formulação de imitações e mundos fabulosos. Para examinar e dissecar a natureza desse próprio mundo, temos que recorrer aos fatos para tudo”.

As palavras de Bacon têm, certamente, um sentido contemporâneo. A ciência de hoje continua a basear a sua legitimidade no recurso aos dados, que são repetidamente verificados e reverificados, numa busca incessante pela verdade, por meio da eliminação do erro. E a maior parte das ciências da mente e da

* Conferência realizada na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC RS em 13 de outubro de 2011

cultura, tais como a psicologia e a antropologia, tem seguido as tendências desse mesmo empreendimento. Isto é, elas se ocupam da divisão entre o que Bacon chamou de mundo “em si”, a realidade da natureza que pode ser descoberta somente por meio da investigação científica sistemática, e os vários mundos imaginários que as pessoas de diferentes épocas e lugares invocam e que, na sua ignorância da ciência e de seus métodos, assumem como sendo a realidade.

Se os antropólogos se ocupam da análise comparada dos mundos imaginários, os psicólogos buscam o estudo dos mecanismos supostamente universais que governam essa construção. Todos concordam que os domínios da realidade e da imaginação não devem ser confundidos, pois a própria autoridade da ciência depende da sua promessa de revelar, por trás das ficções caseiras que a imaginação pinta aos nossos olhos, os fatos que realmente estão no mundo. Claro que podemos estudar a ficção assim como os fatos, para empregar aquilo que muitos antropólogos ainda chamam de relatos “êmicos” e não “éticos”, mas misturar os dois seria permitir que o nosso julgamento fosse manchado pelo erro e pela ilusão. “Deus nos perdoe”, como diz Bacon, “pois não devemos abrir mão, por um sonho da imaginação, de um padrão do mundo”.

Eu gostaria de argumentar nesta palestra que a injunção de Bacon, que a ciência moderna adotou como seu núcleo, teve consequências duradouras para a vida e o habitar humano, liberando a imaginação de suas amarras terrenas e fazendo-as flutuar como uma miragem sobre a estrada que trilhamos em nossa vida material. Com nossas esperanças e sonhos banhados no éter da ilusão, a vida parece diminuir. Reduzida a funções microbiológicas, ela não dá mais causa para o maravilhoso ou o surpreendente. Na verdade, para quem foi instruído em uma sociedade em que a autoridade do conhecimento científico reina de forma suprema, a divisão entre realidade e imaginação em dois domínios totalmente exclusivos é tão enraizada que se tornou autoevidente. O problema, de acordo com a nossa avaliação, tem sido como alcançar um ponto de acomodação para os dois domínios. Como podemos criar um espaço para a arte e a literatura, ou para a religião, ou para as crenças e práticas dos povos indígenas em uma economia do conhecimento na qual a busca pela natureza real das coisas tornou-se uma prerrogativa exclusiva da ciência racional? Ainda sofremos com a nossa imaginação que persiste em nossas mentes, ou toleramos a sua propensão à fantasia como um desejo compensatório pelo encantamento em um mundo que, de outra forma, parou de nos cativar? Mantemos isso como um sinal de criatividade, como um símbolo de civilização, como um respeito à diversidade cultural, ou meramente para nosso próprio entretenimento? Tais questões são endêmicas e, ainda assim, uma coisa que esquecemos quando as colocamos em debate é de como é difícil, de acordo com a nossa experiência, dividir a

realidade da nossa vida no mundo e do mundo onde vivemos das correntes meditativas da nossa imaginação. Na verdade, o problema é exatamente o oposto do que o consideramos: não se trata de como reconciliar os sonhos da nossa imaginação com os padrões do mundo, mas de como separá-los, antes de qualquer coisa.

Historicamente, essa reconciliação foi lenta e ocorreu a duras penas nos levantes religiosos da Reforma e dos começos turbulentos da ciência moderna em que Bacon, junto com seu contemporâneo Galileu, empenharam-se numa tarefa essencial. Mas o processo histórico é recapitulado atualmente na educação de qualquer criança em idade escolar que é ensinada, sob pena de fracassar nos seus exames, a desconfiar dos sentidos, a confiar mais no intelecto do que na intuição e a considerar a imaginação como uma fuga da vida real e não como seu impulso. Quase que por definição, me parece, o imaginário é irreal: é a nossa palavra para aquilo que não existe.

Nós, adultos, somos convencidos de que os dragões são criaturas da nossa imaginação. Ainda assim, nenhum de nós teria dificuldade em descrever um dragão. Já vimos dragões em figuras de livros que líamos quando éramos crianças e também naqueles que lemos para nossos filhos. Somos familiarizados com a sua aparência: corpos verdes e escamosos, rabos compridos e partidos, narinas dilatadas e bocas flamejantes. Esses monstros habitam o terreno virtual da literatura infantil junto com uma série de outras criaturas de uma província semelhante. Alguns deles, claro, têm alguns colegas zoológicos. Enquanto o cada vez mais popular *Tyrannosaurus rex*, talvez a coisa mais próxima de um dragão que já viveu, esteja convenientemente extinto, outros animais – de cobras, crocodilos, ursos a leões – ainda estão à nossa volta e ocasionalmente comprometem vidas humanas. Encontrados ao vivo e em cores, é bom que tenhamos medo deles.

Os seus primos ficcionais, no entanto, não nos dão nenhuma causa para alerta, porque as únicas pessoas que eles podem comer são tão imaginárias quanto eles próprios. Junto com a matéria de pesadelo, essas criaturas ficam sequestradas em uma zona de visões e aparições que é rigorosamente separada da vida real. Nós acalmamos uma pessoa que acorda no terror, a ponto de ser consumida por um monstro, com as palavras “não se preocupe, foi só um sonho”. Assim, a fronteira entre o fato e a fantasmagoria, que tinha sido colocada em dúvida no momento de acordar, é imediatamente restaurada. Então como deveríamos entender a seguinte história que vem de *A vida de São Benedito de Núrsia*, composta por Gregório, o Magno, no ano 594 a.C.? A história fala sobre um monge que encontrou um dragão. Esse monge era incansável: sua mente es-

tava divagando e ele estava louco para fugir do ambiente confinado da vida monástica. São Benedito, por sua vez, já cansado da lamúria do monge, ordenou que ele partisse. Assim que ele pisou fora do recinto do monastério, no entanto, o monge ficou horrorizado porque encontrou seu caminho bloqueado por um dragão com a boca aberta. Convencido de que o dragão iria devorá-lo e tremendo de medo, ele gritou e pediu ajuda aos seus irmãos. Eles vieram correndo. Nenhum deles, entretanto, podia ver nenhum dragão. Apesar disso, eles levaram o seu colega renegado – que ainda tremia com a experiência – de volta ao monastério e, a partir daquele dia, ele nunca mais se desviou ou pensou nisso. Foi graças às orações de São Benedito, conclui a história, que o monge viu no seu caminho o dragão que anteriormente o havia seguido sem que ele pudesse vê-lo.

Talvez o monge dessa história moralista estivesse meramente sofrendo de pesadelos. Os medievais, no entanto, não estariam tão prontamente tranquilizados quanto seus colegas modernos com a percepção de que, nos seus encontros com dragões e outros monstros, o que eles de fato viam era apenas um sonho. É claro que eles não seriam tão ingênuos de acreditar que os dragões existem, no sentido específico de existência invocado pelos modernos quando eles afirmam, ao contrário, que os dragões não existem. Não é como se o monge da nossa história estivesse cara a cara com alguma criatura que, com o benefício do retrospecto científico, nós modernos pudéssemos reconhecer como uma espécie de réptil. Lembrem que os irmãos que vieram correndo não viram nenhum dragão. Eles não viram absolutamente nada. O que eles viram, entretanto, como o relato de Gregório testemunha repetidamente, é que o monge estava tremendo. Com certeza, eles viram o olhar de terror marcado em sua face. E assim, quando o monge gritou para ser socorrido da boca do dragão, seus irmãos compreenderam que ele estava em apuros. Eles não reagiram ao seu surto – como psiquiatras modernos reagiriam aos delírios de um lunático que estivesse fugindo de um hospício – como idiossincrasia, possíveis alucinações induzidas por drogas, de uma mente febril e inquieta. Em vez disso, eles imediatamente reconheceram a visão do dragão na forma inarticulada do monge. O monge chegou ao ponto de ser consumido pelo medo e já sentia os sintomas que acompanham a desintegração pessoal. O dragão não era causa objetiva do medo, ele era a própria forma do medo.

Para os irmãos das comunidades monásticas, essa forma seria absolutamente convencional e conhecida por todos os submetidos a uma disciplina rigorosa da mente e do corpo. Neste treinamento, as histórias e figuras de dragões e de outros monstros igualmente horrorizantes eram usadas não como hoje para criar uma zona de conforto e de segurança, considerando tudo que poderia

ser assustador como parte do domínio da imaginação, mas sim para instaurar o medo nos noviços, para que eles pudessem reverenciar esse medo, reconhecer as suas manifestações e – por meio de um regime de exercícios mental e corporal – superá-lo. Como forma manifesta de um sentimento humano fundamental, o dragão é a configuração palpável do que significa “conhecer” o medo. Assim, na ontologia medieval, o dragão existe, assim como o medo existe. Não como um elemento do mundo natural, mas como um fenômeno da experiência. Como tal, ele é tão real quanto a expressão facial de quem sofre e quanto a urgência da voz do monge, mas, diferentemente da voz, ele não pode ser ouvido nem visto, exceto por aquele que é acometido pelo medo. Por isso, quem foi buscar o monge não viu nenhum dragão. Provavelmente, eles estavam motivados pelo sentimento de compaixão, que, para eles, na expressão da época, chamou à sua mente a imagem de uma figura santa que irradiava luz. Tanto santos como dragões, na imaginação monástica, eram construídos a partir de fragmentos de textos e de figuras, mostradas aos noviços ao longo de sua instrução. E, nesse sentido, para adotar um termo apto da historiadora Mary Carruthers, eles eram “figment”, isto é, inventados ou ficcionais. Mas essas ficções da imaginação não ficavam num domínio separado da “vida real” e sim, para os pensadores medievais, eram formas externas da experiência humana incorporadas e vividas no espaço da ruptura entre o Céu e o Inferno.

O monge da história, é claro, estava dilacerado entre os dois domínios. Expulso do monastério por São Benedito, o diabo – na forma do dragão – estava esperando por ele lá fora. Socorrido na última hora, ele foi readmitido. Assim, a história se desenrola por um caminho de movimento de dentro para fora e de volta para dentro. Desde o início da história, como vimos, a mente do monge era suscetível a divagações. De fato, existe uma reviravolta misteriosa no final desse conto em que Gregório reconta que, por todo o tempo, o monge estava sendo seguido pelo dragão sem de fato vê-lo. O que aconteceu ao pisar fora do monastério foi uma perda total dos sentidos, um tipo de desorientação total que ocorre quando somos jogados em um ambiente totalmente desconhecido. Foi como se o solo tivesse sido tirado de debaixo de seus pés. Ele entrou em pânico e, nesse momento, o dragão surgiu diante dele, bloqueando seu caminho. E assim ele paralisou e não pôde mais continuar. A história conclui, na verdade, que São Benedito fez algo muito bom para o monge ao expulsá-lo, porque permitiu que o monge pudesse ver o dragão que o havia perseguido de forma invisível.

Para os escritores da tradição monástica, como a narrativa demonstra de forma clara, o saber dependia do ver, e ambos seguiam trajetórias de movimento. Para entender o que eles queriam dizer, temos que pensar na convenção, como

explica Carruthers, “em termos de caminhos”. O pensador medieval, resumindo, era um andarilho, alguém que caminhava e que viajava em sua mente de lugar para lugar, compondo pensamentos à medida que lia. Eu voltarei à questão dos caminhos, mas, antes disso, deixem-me apresentar outro exemplo.

Entre os Ojibwa, caçadores indígenas do norte canadense, dizem que existe um pássaro que emite um som à medida que voa pelo céu, que é o som do trovão. Poucos o viram e quem já viu atribuiu a ele poderes excepcionais de uma visão reveladora. Tal relato, de acordo com o etnógrafo Irving Hallowell, foi de um menino de mais ou menos 12 anos de idade. Durante uma tempestade com trovoadas, Hallowell conta que esse menino saiu da sua barraca e viu um pássaro estranho sobre as pedras. Ele correu de volta à barraca para chamar os seus pais, mas quando eles voltaram ao local o pássaro havia desaparecido. O menino tinha certeza de que havia sido o pinési, o Pássaro-Trovão, mas seus pais não estavam convencidos. Eles entraram em acordo e o relato do menino foi aceito, mas só depois que um homem que havia sonhado com o pássaro verificou a descrição do menino. Claramente, o pinési não é um pássaro comum, assim como o dragão não é nenhum réptil comum. Como o som do trovão, o Pássaro-Trovão faz sua presença ser sentida não como um objeto do mundo natural, mas como um fenômeno da experiência. Ele é a forma manifesta do som que reverbera pela atmosfera e assombra a consciência de todos que o ouvem.

Assim como os irmãos do monge, que, quando saíram do monastério, não viram o dragão, os pais do menino também não testemunharam o pinési. Mas eles estavam totalmente familiarizados com a forma convencional de vivenciar um trovão e, nesse sentido, conheciam essa experiência. O Pássaro-Trovão podia ser uma “ficção” da imaginação, mas de uma imaginação saturada com a totalidade da experiência fenomênica.

Lembremos que a observação do menino, nesse caso, foi confirmada por um sonho. Bacon ficaria horrorizado com isso. Para nós, modernos, é mais comum e, com certeza, mais aceitável que os sonhos sejam confirmados pela observação. Um caso bem conhecido, entretanto apócrifo, é a história de como o químico August Kekulé sonhou, numa noite de 1865, com uma serpente mordendo o rabo em um movimento de contorcionismo. Ele acordou com um conceito completamente formado na mente da estrutura da molécula de benzeno, composta por um anel de seis átomos de carbono. Trabalhos subsequentes de laboratório provaram que a conjectura induzida pelo sonho de Kekule era substancialmente correta e essa descoberta tornou-se um marco na química orgânica. É claro que o que Kekule realmente sentiu no momento em que acordou nós não podemos saber, mas temos certeza que depois que ele passou

a focar na química, a serpente de Kekulé já tinha se esvaziado de qualquer força afetiva ou experiencial que podia ter tido anteriormente. Naquele momento, já tinha se tornado uma serpente “boa para pensar”, uma figura abstrata do pensamento, particularmente apta para servir de recurso analógico para decifrar a estrutura de uma realidade dada. Assim, a serpente e o anel de benzeno caem em um dos lados da divisão ontológica impermeável entre imaginação e realidade. É isso que permite que eu possa representar metaforicamente o outro. De fato, a congruência entre a serpente e os anéis reforça a divisão, em vez de causar a sua ruptura.

Para o povo Ojibwa, entretanto, seria diferente. Para eles, a verdade das coisas seria encontrada e testada pela experiência pessoal. É por isso que a observação do menino pôde ser corroborada pelo sonho desse homem mais velho. Na busca pelo conhecimento e pela experiência, os poderosos seres mais-que-humanos que habitam o cosmos Ojibwa, como o Pássaro-Trovão, não são recursos analógicos, mas interlocutores vitais. Esse cosmos é poliglota, um híbrido de vozes pelas quais diversos seres, em suas línguas diferentes, enunciam sua presença, são sentidos e fazem seu efeito. Para levar a vida como um Ojibwa, você tem que se sintonizar com essas vozes, ouvir e reagir ao que eles lhe dizem. Outra história de Pássaro-Trovão de Hallowell, contada por uma testemunha, como ele diz, ilustra perfeitamente a questão. A testemunha de Hallowell estava sentada em uma barraca com um senhor e sua esposa numa tarde em que havia muitas trovoadas. Em um momento, o homem virou para sua esposa. “Você ouviu o que disse o trovão?”, perguntou. “Não, não peguei bem”, foi a resposta. Ao comentar a conversa, Hallowell observou que o senhor “estava reagindo ao som do trovão da mesma forma que a um ser humano cujas palavras ele não tinha entendido”. Isso, entretanto, não foi como uma falha de tradução. Não foi como se o Pássaro-Trovão tivesse uma mensagem para o senhor, a qual ele não entendeu por ter um fraco domínio do idioma do pássaro. Hallowell observa que “os Ojibwa não estão sintonizados o tempo todo para receber as mensagens cada vez que uma trovoadas ocorre”.

Esse homem especificamente havia conhecido o Pássaro-Trovão durante os seus sonhos na puberdade e desenvolveu uma relação próxima de tutela com o pinési. No contexto dessa relação, ouvir e responder ao trovão não são uma questão de tradução, mas de empatia, de se estabelecer uma relação de comunhão e afeto. Resumindo, em abrir-se para o ser de outro. É, acima de tudo, durante os sonhos, em que os limites entre a vida e o ser são apagados, que ocorre a abertura. Tal exposição, entretanto, não é algo com que um cientista sóbrio como Kekulé poderia imaginar. Para ele, o caminho para o verdadeiro conhecimento não estava na abertura de um diálogo com seres do mundo

mais-que-humano, mas de uma leitura exata e literal dos fatos já depositados lá. O objetivo, como diz Bacon, era escrever uma visão verdadeira dos passos do criador, marcados na obra da sua criação. Era uma questão de liberar os segredos da natureza. Para tal, você precisaria de uma chave, ou muitas chaves, para liberar e destravar portas depois de portas. A serpente de Kekulé ofereceu uma chave dessas, na forma de um anel. No seu livro *O ensaiador* (Il Saggiatore), de 1623, Galileu encontrou sua chave nos caracteres da matemática, nos triângulos, círculos e outras figuras geométricas que compõem a sua linguagem especial. “A filosofia é inscrita nesse grande livro, o universo”, escreveu Galileu, “que permanece continuamente aberto à nossa imaginação, mas que não pode ser entendido a menos que, primeiro, possamos aprender a linguagem e reconhecer as letras com as quais este mundo é composto”.

A ideia do livro do universo é consideravelmente antiga e era corrente entre os pesquisadores medievais, assim como, conseqüentemente, tornou-se corrente com a ascensão da ciência moderna. Ela dependia de uma identidade entre a obra de Deus, na criação do mundo natural, e da palavra de Deus, na composição das escrituras. Com isso podemos retornar aos monges da era medieval para quem, como já observei, a prática meditativa de leitura de textos litúrgicos era um processo de caminhada. Repetidamente, eles comparavam esses textos a um terreno pelo qual se passava como caçadores numa trilha, “puxando” coisas que encontravam ou eventos que eles testemunhavam ao longo dos caminhos. A palavra em latim para essa prática de se basear ou puxar do texto era “tractare”, de onde vem a palavra em inglês “treatise” e, em português, “tratado”, no sentido de uma composição escrita. Enquanto seguiam, as diferentes personagens que os monges encontravam em seu caminho (cujas histórias estavam escritas nas páginas) falavam a eles com palavras de sabedoria e orientação, as quais eles ouviam e com as quais eles aprendiam. Essas vozes eram conhecidas como *vocespaginarum*, as vozes das páginas. Na verdade, a própria leitura era uma prática vocal: tipicamente, as bibliotecas monásticas ressonavam com sons da leitura dos monges, murmurando as vozes das páginas pelas quais eles eram envolvidos, como se os autores estivessem presentes e audíveis. Ler, no seu sentido medieval original, era ser aconselhado por essas vozes, assim como o senhor Ojibwa teria sido orientado pela voz do seu mentor, o Pássaro-Trovão, se ele tivesse entendido o que o pássaro havia dito!

Envolto pelas vozes das páginas, assim como o caçador está envolto pelas vozes da terra, o leitor medieval era um seguidor da tradição. Na sua pesquisa enciclopédica sobre animais no mito, na lenda e na literatura, Boria Sax aponta que a palavra em inglês “tradition” vem de “trade” – em português “troca”, que, originalmente, significava “track”, ou “rastro”. “Estudar uma tradição”,

escreve Sax, “é rastrear uma criatura como se fôssemos um caçador de volta no tempo”. Cada criatura é sua história, sua tradição, de modo que segui-la é realizar um ato de lembrança e de continuidade com os valores do passado. Geralmente, o nome da criatura é sua história condensada, para que, no seu enunciado, a história seja continuada. Mas ela é continuada também nas vocalizações das próprias criaturas – se elas tinham alguma voz –, é na sua presença visível manifesta e na sua atividade. Como um nó num emaranhado de descrições, histórias, chamados, visões e outras observações interligadas, nenhuma ontologicamente superior às outras, ou em algum sentido mais “real” do que outras, qualquer criatura – poderíamos dizer – não é uma coisa viva, como a instância de certa forma de estar vivo, mas cada qual, para a mente medieval, abriria um caminho para a experiência de Deus. E, com as letras e figuras do manuscrito que, de acordo com Isidoro de Sevilha, que escrevia no século XVII, permitia que os leitores ouvissem mais uma vez e retivessem a memória das vozes que não estavam mais presentes de fato. Assim, o livro da natureza estava espelhado na natureza do livro: uma segunda natureza composta não de obras, mas de palavras.

Para Isidoro, a leitura devia ser feita silenciosamente, mas não totalmente no silêncio, já que dependia de gestos da garganta e da boca porque, na época, não havia espaço entre as palavras do manuscrito. A única forma de ler, então, era lendo em voz alta, seguindo as linhas das letras como seguimos as linhas de uma pauta musical, deixando que as letras se destaquem da própria performance. No século XVII e início do século XVIII, entretanto, houve uma transformação gradativa para uma leitura com os olhos apenas, não acompanhada pela voz ou gesto. O que tornou isso possível foi a divisão da linha do texto em segmentos no tamanho de palavras, cada uma das quais poderia ser lida isoladamente com espaços entre elas. O medievalista e paleontólogo Paul Saenger demonstrou que, com essa leitura visual, as vozes das páginas foram silenciadas. Enquanto toda uma biblioteca monástica lia em voz alta, o som da voz de um era suficiente para abafar as vozes dos outros. Mas todo aluno moderno sabe que, quando estamos tentando ler de forma silenciosa, o menor barulho pode ser uma fonte de distração. Foi assim que o silêncio passou a reinar no confinamento do monastério. No mundo fora do monastério, entretanto, na sociedade laica, a leitura oral continuou a predominar nos séculos XIV e XV. Como observou o historiador da cognição David Olson, foi a Reforma que anunciou a transição chave nas formas de leitura da leitura entre as linhas, ou seja, do sentido implícito, para a leitura nas linhas – ou da busca de revelações e epifanias para a descoberta de um sentido literal embutido no texto e disponível para qualquer um que dispusesse da chave necessária para extraí-lo.

No início do século XVI, Martinho Lutero convocou os leitores a abandonar os sonhos e fantasias que seus predecessores encontraram na sua sintonia com as vozes que eles acreditavam falar-lhes por meio das páginas dos manuscritos, estabelecendo uma separação entre as palavras e suas posteriores interpretações. E, a partir daí, foi um passo curto para estender esse mesmo raciocínio das palavras para as obras, isto é, para a leitura do livro da natureza. Assim, Bacon, um século depois, passou a insistir na distinção absoluta entre sonhos da imaginação e padrões do mundo. Eu gostaria de chamar a atenção de vocês, em particular, para três corolários dessa transição em relação à leitura do mundo natural. O primeiro tem a ver com a imaginação do que ainda está por vir. Lendo as vozes da natureza, do mundo mais-que-humano, as pessoas medievais era aconselhadas por elas e podiam encontrar nesses conselhos, paralelos às suas experiências, um caminho para o futuro. Com uma sensibilidade sintonizada por um engajamento perceptivo íntimo, eles podiam contar não só o que tinha se passado, mas também o que iria se passar. Mas tal evidência, como demonstra Olson, tem de ser claramente distinguida do tipo de previsão aspirada pela leitura científica do livro da natureza. A previsão não é a abertura de um caminho para o mundo, mas a fixação, de antemão, de um ponto final. À medida que a evidência é orientada por um diálogo com a natureza, a previsão extrapola os fatos observáveis. Com base nesses fatos, trata-se de especular sobre o futuro e não de ver o futuro.

O segundo corolário diz respeito à performance. Eu já tentei demonstrar como, para os leitores medievais, o sentido era gerado a partir da atividade vocal e gestual da leitura em voz alta. Fazer e conhecer, nesse caso, eram totalmente interligados, assim como a mastigação e a digestão – uma analogia explicitamente usada na antiga caracterização do pensamento como um processo de ruminação. Ruminar, podemos dizer, seria mastigar as coisas mais de uma vez – assim como o gado mastiga seu pasto regurgitado – e digerir seus sentidos. Assim, as pessoas medievais, como vimos, liam o livro da natureza da mesma forma, por meio de suas práticas de peregrinação. Dessa forma, o conhecimento da natureza era forjado no movimento, à medida que se caminhava. Esse conhecimento era performativo, no sentido específico de que esse era formado por meio das idas e vindas dos habitantes. A leitura como performance, resumindo, era a formação de palavras e a formação do mundo. Como o caso dos Ojibwa e do Pássaro-Trovão claramente demonstra, na forma do saber que é performativa, qualquer fronteira entre o eu e o outro ou entre a mente e o mundo é provisória e fundamentalmente insegura. Na ciência construída no espírito de Bacon, entretanto, conhecer não é mais juntar-se ao mundo na performance, mas ser informado pelo que já está no mundo. Em vez de buscar seguir as trilhas de um terreno familiar que se desdobra

continuamente, o cientista resolve mapear uma terra incógnita que já está pronta – isto é, descobrir por meio de algum processo de decodificação o que existe de fato. Trata-se da obtenção do conhecimento, não pela leitura em voz alta (*reading out*), mas pela leitura a partir das palavras (*reading off*). E, a partir do momento que a leitura em voz alta deu lugar a leituras das palavras, o mundo cessou de oferecer conselhos ou avisos e tornou-se um repositório de dados que, por si só, não prestam nenhuma orientação do que deveria ser feito com eles. Dessa forma, a sabedoria assumiu um lugar secundário diante da informação.

O terceiro corolário nos traz a ideia de que os animais e outros seres do mundo mais-que-humano eram conhecidos, na época medieval, por suas tradições, como um emaranhado de histórias, descrições e observações. Rastrear um animal no livro da natureza era como seguir uma linha de texto. Mas a partir da introdução da divisão do texto em palavras – no livro da natureza – as criaturas também começaram a aparecer como entidades discretas e não como linhas de transformação. A natureza, então, tornou-se passível para o projeto não de rastreamento, mas de classificação. As linhas foram quebradas, mas os objetos resultantes podiam ser organizados e dispostos com base nas suas semelhanças ou diferenças, nos compartimentos de uma taxonomia. Podia-se falar, pela primeira vez, nos blocos de construção da natureza em vez de sua tessitura e arquitetura. A natureza, resumindo, foi percebida como construída a partir de elementos e não tecida a partir de linhas. E as criaturas desse mundo natural não eram mais conhecidas como tradições, mas como espécies. Entretanto, aquelas criaturas que eram conhecidas apenas pelas suas tradições, e para as quais não havia nenhuma evidência que poderia ser encontrada nos fatos da natureza, foram desconsideradas. Não há dragões ou Pássaros-Trovão nas taxonomias científicas. A questão não é só que elas não existem no novo livro da natureza, mas que não podem existir, uma vez que sua constituição histórica ficcional não se encaixa nesse projeto de classificação. Os dragões, junto com outros seres que surgem, ou cuja presença é sentida no nosso mundo, podem ser contados, mas não categorizados. E é claro que também não podem ser localizados de forma precisa, como num mapa cartográfico. Assim como caíram nos vãos da taxonomia, eles também foram “empurrados para as periferias”, como colocou Michel de Certeau, de uma cartografia científica que não tem lugar para os movimentos e itinerários da vida. O mesmo, é claro, vale para a experiência do medo e para os sons do trovão. Eles também não podem ser classificados ou mapeados, mas isso não os torna nem um pouco menos reais para uma pessoa que sente o medo ou que entra no olho de uma tempestade.

Parece então que, à medida que as páginas perderam sua voz com o começo da era moderna, o livro da natureza foi também influenciado. Ele não mais nos

fala ou nos conta coisas. E, ainda assim, essa natureza supostamente silenciosa pode ser – e geralmente é – um lugar tão barulhento que chega a ser ensurdecedor. O filósofo Steven Vogel observa que o mundo da natureza é abundante de movimentos e de gestos, e muitos desses movimentos se manifestam como sons: pense numa trovoadá, no sopro do vento, no gelo se quebrando, ou numa queda d'água, numa árvore com suas folhas se movendo ou no canto dos pássaros. Podemos admitir que, em um nível, a conversa humana pode ser entendida como um gesto vocal, sendo que a voz manifesta a presença humana no mundo, da mesma forma que o canto representa a presença do pássaro e a trovoadá manifesta a presença do trovão. Nesse nível, a voz, o canto e a trovoadá são ontologicamente equivalentes: a voz é o ser humano em sua manifestação sonora, o canto é o pássaro e a trovoadá é o trovão. Ainda assim, nenhuma dessas coisas, sustenta Vogel, garante a conclusão de que as entidades naturais de fato conversam com os seres humanos e muito menos entre si. Isso por duas razões principais. Primeiramente, a conversação exige que os participantes falem e respondam um de cada vez. Os humanos, de fato, falam e respondem aos sons da natureza: eles ouvem o canto dos pássaros e têm sentimentos, inclusive de horror, pelo trovão. Mas a natureza, pergunta Vogel, responde a nós? “As entidades com quem falamos e a quem respondemos na natureza, elas nos dão a sua atenção total, elas se envolvem conosco, respondem aos nossos chamados?” A resposta, ele está convencido, é “não”. Os sons da natureza, ele sugere, são mais como comandos do monarca que é surdo para seus súditos, mas que exige obediência deles. Em segundo lugar, uma conversa, necessariamente, tem que ser sobre alguma coisa. Ela permite que seus participantes comparem as suas percepções do mundo, numa tarefa comum de descoberta de como o mundo é de fato. Os interlocutores humanos fazem isso, mas os pássaros, as árvores, os rios, o trovão e o vento não o fazem. Não é que eles sejam interlocutores irresponsáveis; na verdade, eles não são interlocutores.

Para Vogel, o silêncio da natureza significa que, não importa quanto barulho ela faça, ela não se envolve nas conversas que nós estabelecemos. É como se a natureza estivesse falando, mas ainda assim é uma ilusão. “Eu já escutei com cuidado”, escreve Vogel, “e eu não ouço nada”. Lembrem-se do senhor Ojibwa e do Pássaro-Trovão. Ele achou que o trovão estava falando com ele, mas não pôde compreender o que o trovão dizia. Isso foi uma falha de tradução, como Hallowell parece sugerir? Eu argumentei que, na verdade, foi uma falha de empatia. Para Vogel, entretanto, se o senhor tivesse compreendido a fala do trovão, ele não teria sucesso na tradução, nem na empatia com ele. Ele teria realizado um ato de ventriloquia. Enquanto o tradutor fala por outro no seu próprio idioma, o ventríloquo projeta suas próprias palavras em um objeto

mudo, ao mesmo tempo que cria a ilusão de que é um objeto que está falando para ele. Essa acusação de ventriloquia, claro, é a fundação para a repulsa científica do antropomorfismo entre aqueles que clamam a empatia com criaturas não humanas ou sabem o que eles estão sentindo; são acusados de meramente projetar seus próprios pensamentos e sentimentos sobre seus sujeitos mudos. É uma acusação, contudo, que passou muito tempo sem ser desafiada. Em um debate importante conduzido nas páginas da revista científica *Environmental Values*, Nicole Klenk entrou pela porta do lado. Ela defende que os não humanos podem e, sim, respondem à voz, gestos e presença humanas, de forma que faz sentido para eles e para nós.

É verdade que os não humanos podem não comparar as suas percepções do ambiente com os humanos num esforço colaborativo para estabelecer a verdade do que realmente existe. Mas insistir que as conversas só podem ser realizadas dessa forma, argumenta Klenk, é uma visão muito estreita da conversa, que excluiria boa parte daquilo que comumente chamamos de conversa no mundo humano. Para muitas pessoas, uma conversa, na maior parte do tempo, é uma questão de compreender o que os outros nos dizem – de “entender bem a história”, e não de verificar quão correta ela está. Os seres humanos colocam em palavras o que a natureza está dizendo e, nesse sentido, são de fato tradutores e não ventríloquos. Para Klenk, isso é precisamente o que acontece no trabalho científico. Se não fosse assim, ela conclui, as interpretações científicas seriam meras ficções criadas pelo diálogo entre humanos e não o resultado de uma interação cuidadosa com – e de uma observação de – os componentes do mundo natural. Nesse ponto, eu acredito que Klenk errou. Porque se o argumento da ciência é precisamente o de que se trata de uma prática de conhecimento especializado, portanto, ela procura verificar se a história está correta e não simplesmente se foi entendida. Desde a época de Bacon, a ciência tem insistido na descoberta da verdade literal do que está no mundo e, portanto, na separação rigorosa entre o fato e a interpretação. Lendo o que está nas linhas do livro da natureza e não entre as linhas, a única coisa que os cientistas não fazem é o que Klenk diz ser sua prioridade: “ouvir as vozes dos seres com os quais interagem”. De fato, poderíamos argumentar que os cientistas fazem de tudo para evitar ouvir, uma vez que isso interferiria ou comprometeria a objetividade dos seus resultados.

Então, eu digo, existe um paralelo real, na constituição moderna, entre o livro da natureza e a natureza do livro, como um trabalho completo cujo conteúdo pode ser lido por alguém com a experiência para decifrá-lo. O paralelo reside na ideia de que ambos devem ser lidos em silêncio: não como parte de uma conversa, mas como registro de resultados que, em suas formas objetivas e

objetificadas, viraram suas costas para nós, apresentando apenas suas superfícies externas e opacas para nossa vistoria. Como cientistas, devemos ser produtores de conhecimento e, nesse empreendimento, o mundo fornece nossos materiais. Nós pesquisamos como exploradores e colhemos os frutos. E nessa colheita – que é subseqüentemente processada e, como costumamos dizer, “analisada” – está a produção do conhecimento. Assim, o conhecimento é criado como um tipo de sobreposição sobre a parte externa do ser. Tendo silenciado o mundo, encontramos o conhecimento no silêncio do livro. De fato, o próprio conceito do humano, na sua encarnação moderna, expressa o dilema de uma criatura que só pode conhecer o mundo do qual ele faz parte existencialmente deixando esse mundo. Também na nossa experiência como habitantes que se deslocam pelo mundo e não vagam por sua superfície externa nosso conhecimento não é construído como um acréscimo externo, mas cresce e se desenrola a partir de dentro de nosso ser terreno. Nós crescemos no mundo à medida que o mundo cresce em nós.

Talvez esse aterramento do saber no ser resida no cerne de uma sensibilidade que podemos chamar de “religiosa”. Não foi também em nome da religião que os líderes da Reforma insistiram na transformação da relação entre o saber e o ser no seu contrário? No seu destaque da verdade literal das palavras e dos trabalhos, a religião dos reformistas foi ultrapassada pela própria ciência que eles afrouxaram. Porque na concorrência com os fatos a ciência certamente ganha e a religião perde, deixando o mistério de por que as pessoas – incluindo muitos cientistas, isso deve ser dito – aderem tenazmente às representações de realidade que são demonstravelmente falsas. Ainda assim, questões sobre o que pode melhor representar o mundo (se a religião ou se a ciência) estão mal colocadas, porque a real concorrência está em outro lugar. Trata-se da questão de se as nossas formas de saber e imaginar estão reverenciadas em um compromisso existencial com o mundo em que nos encontramos. Compararmos religião e ciência nos termos de suas respectivas parcelas de uma realidade da qual estamos totalmente desligados. Mas se elas não estiverem – se, como o antropólogo Stuart McLean argumenta, houvesse uma continuidade essencial entre os “atos humanos de imaginação” e “os processos de formação e transformação do universo material” – então precisamos nos perguntar, em vez disso: qual a natureza desses compromissos? Como podem o saber e a imaginação nos deixar ser, assim como as criaturas em torno de nós simplesmente serem?

Não existe nenhum dragão. Esse é o título de um dos grandes clássicos da literatura infantil, de autoria de Jack Kent. Ele conta a história de um menino, Billy Bixbee, que acorda numa manhã e encontra um dragão em seu quarto. Trata-se de um dragão bem pequeno, que sacode o rabinho de forma muito amigável.

Billy desce com o dragão para o café da manhã e apresenta-o a sua mãe. “Dragão não existe”, declara ela firmemente, e continua preparando suas panquecas. Billy senta-se à mesa de café da manhã; o dragão senta sobre ela. Sentar sobre a mesa não é algo permitido na casa de Bixbee, mas não havia nada a ser feito, uma vez que, se o dragão não existe, não há como pedir-lhe para descer da mesa. O dragão está com fome e come a maior parte das panquecas, mas Billy não se importa. Sua mãe continua a ignorar a nova chegada e o dragão começa a crescer. Ele cresce e cresce. Em breve, ele ocupa a maior parte do corredor e a mãe de Billy tem dificuldade para limpar a casa, já que ela só pode passar de um quarto ao outro pelas janelas. Todas as portas estão bloqueadas. O dragão cresce e cresce – agora ele tem o tamanho da casa. Então a casa é suspensa de seus alicerces e carregada pelas ruas nas costas do dragão. O pai de Billy, ao chegar do trabalho, fica surpreso ao ver que sua casa sumiu. Um vizinho aponta a direção por onde a casa foi. No final da história, a família é reunida mais uma vez e, nesse momento, a mãe de Billy relutantemente reconhece que talvez os dragões existam. Imediatamente, o dragão começa a encolher até que, mais uma vez, ele assume um tamanho gerenciável. “Tudo bem, eu não tenho problemas com dragões desse tamanho”, admite a Sra. Bixbee, enquanto senta em uma poltrona confortável e acaricia a cabeça do dragão.

A moral da história, claro, é que problemas inicialmente pequenos – se nós tivermos medo de reconhecê-los ou de falar o seu nome por medo de infringir as normas da conduta racional – podem crescer até o ponto em que a vida social ordinária não possa ser sustentada. Eu acho que, atualmente, existe um dragão em nosso meio, e ele está crescendo até o ponto em que se torna cada vez mais difícil levarmos vidas sustentáveis. Este dragão habita a ruptura que criamos entre o mundo e a imaginação que temos dele. Nós sabemos, com base na experiência, que a ruptura é insustentável e, ainda assim, somos relutantes em reconhecer sua existência, já que, se fizéssemos isso, confrontaríamos a racionalidade científica aceita. Eu acredito que tal reconhecimento já é devido há muito tempo. Nesta palestra sugeri, assim como os estudos do monasticismo medieval e das chamadas ontologias indígenas poderiam sugerir, formas alternativas de leitura e de escrita, que podem nos conduzir, mais uma vez, a nos aconselhar com as vozes das páginas e com o mundo ao nosso redor. Ouvir é sermos aconselhados pelo que eles nos contam e cicatrizar a ruptura entre o ser e o saber. Essa cicatrização deve ser o primeiro passo rumo a uma forma mais aberta e sustentável de viver. Talvez, assim, o dragão encolha.