

José Eduardo Reis
Universidade Trás-os-Montes e Alto Douro
Instituto Literatura Comparada Margarida Losa, FLUP

Utopismo literário e literacia ecológica: uma relação examinada

Em *Ecological Literacy* (1992), o pedagogo e ambientalista David W. Orr, na sequência de um ensaio crítico sobre o modelo de educação liberal preconizado por Allan Bloom, apresenta uma longa lista de livros e artigos considerados fundamentais para a configuração de um modelo interdisciplinar de educação ecológica. Não descurando o contributo da tradição literária do ocidente na definição de um plano de estudos superiores adequado à construção de um projeto de sociedade globalmente sustentável, Orr destaca o contributo bibliográfico do que designa por “utopian tradition” na formulação desse plano. De facto, esta tradição, relacionada com o ideal de vida em sociedade harmoniosamente integrada ou relacionada com o mundo da natureza ou, numa linguagem menos ambígua, com os princípios de organização dos ecossistemas, tem uma remota ascendência. As fontes literárias configuradoras do que podemos designar por “utopismo ecológico”, embutidas na complexa, tensa, contínua e discreta modulação do pensamento ideal do ocidente, por sua vez indissociável da história intelectual e ideológica do seu processo civilizacional, localizam-se, a nosso ver, em textos tão fundamentais como os do *Génesis* bíblico, a epopeia de *Gilgamesh* ou mesmo a *Odisseia* de Homero. Mais do que fazer aqui uma genealogia da vertente ecológica do utopismo de cariz literário ou filosófico, cujas representações imaginárias ou conceptuais manifestam por vezes prolongamentos no plano social e da experimentação comunitária¹, importa começar por realçar os contributos mas também algumas tensões no conteúdo temático desses textos, de algum modo ilustrativas da referida tradição utópica-ecológica.

Assim, se atendermos à narrativa cosmogónica bíblica damo-nos conta de que as duas versões que relatam o processo da criação divina dos “céus” e da “terra”,

¹ Exemplos destes prolongamentos são, entre outros: a utopia científica seiscentista *New Atlantis*, de Francis Bacon que inspirou a fundação de academias científicas na Europa Ocidental, a começar pela inglesa *Royal Society of London*; o tratado político seiscentista, escrito sob a forma de uma narrativa utópica, *The Commonwealth of Oceana*, de James Harrington, contendo um projeto de constituição política ulteriormente adotado como modelo pelas constituições dos estados americanos independentes de Massachusetts, New Jersey, Caroline e Pennsylvania; o romance utópico do século XX *Walden Two*, do psicólogo B. F. Skinner inspirador de comunidades intencionais americanas, como a *Twin Oaks* na Virginia.

correspondentes aos dois primeiros capítulos do livro do Génesis, procurando refletir a perfeição e harmonia do mundo criado, adotam uma diferente ordenação da enunciação dos acontecimentos. Enquanto no primeiro capítulo a narrativa da sequência da criação segue de algum modo uma lógica evolucionista – plantas, animais, ser humano (masculino e feminino) –, no segundo capítulo reitera-se o relato do ato genesíaco, mas seguindo uma ordenação heteróclita dos acontecimentos governada pela valorização hierárquica do antropocentrismo masculino – homem, plantas, animais, mulher. Esta iterativa e díspar narrativa do episódio alfa da história do universo, enunciada nos dois primeiros capítulos do Genesis, deve-se a critérios editoriais e decorre da provável justaposição de diferentes fontes documentais, redigidas em épocas distintas, configuradoras dos cinco primeiros livros da Bíblia. Identificadas e estabelecidas por critérios cuja elucidação os orientistas alemães oitocentistas Heinrich Graf e Julius Welhausen trataram de reconstituir sob a forma de uma hipótese de ordenação textual – justamente designada por hipótese documental ou de Graf-Welhausen –, essas duas versões têm em comum relatarem um harmonioso estado da vida original em que a criatura humana é representada ora como ser que ultima o processo escalonado da criação, ora como ser primordial a partir de cuja centralidade Deus projeta a conceção da totalidade do mundo natural. De acordo com aquela hipótese, o capítulo 1 do Genesis, integraria a versão P, (abreviatura para os seus autores, padres, sacerdotes) da Tora / Pentateuco, datada sensivelmente do século V a.C., e teria sido redigida posteriormente ao capítulo 2, a versão J (o J é abreviatura da pronúncia alemã da letra inicial de YHVH, traduzido, em português, por ‘Senhor’), a pristina, do séc. X a.C. É justamente neste capítulo que ocorre a descrição do paraíso terreal, o lugar concebido para acolher e assegurar, qual incubadora assistencial das funções e necessidades do homem formado “do pó da terra”, o ser primordial Adão. O cotejo das duas discretas versões deste mito cosmogónico, em que prevalece a comum representação da total benignidade das condições originais da vida humana, revela uma produtiva tensão de sentidos quanto ao estatuto ontológico da humanidade. Enquanto a primeira narrativa aponta para a culminante posição de supremacia do ser humano no conjunto da sinfónica invenção e criatividade da natureza, a segunda narrativa faz dele um protagonista / solista absoluto e subordinante da orquestração das outras formas da natureza. A versão P do Genesis é não só mais intuitivamente lógica do que a versão J na descrição evolutiva do processo conducente ao aparecimento da vida inteligente, mas também comunica, no que toca ao relato da geração do ser humano, uma lição de

complementaridade e equilíbrio ontológicos entre as suas qualidades masculina e feminina. Criado à imagem e semelhança de Deus, este ser humano de feição andrógina é o ser vivo eleito a quem é outorgado o domínio da natureza, de algum modo por dela ser co-participante ao integrar e sublimar na sua homeostática constituição ontológica os outros seres vivos e os elementos essenciais que lhe servem de suporte: “Ele os criou homem e mulher. Abençoando-os, Deus disse-lhes: [...] «Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se movem na terra»” (Genesis, 1: 27-28). Já o paraíso descrito na versão J reflete uma concepção de integração geral da natureza subordinada à hegemonia vital do ser masculino humano. “Então o senhor Deus, após ter formado da terra todos os animais dos campos e todas as aves dos céus, conduziu-os até junto do homem, a fim de verificar como ele os chamaria, para que todos os seres vivos fossem conhecidos pelos nomes que o homem lhes desse.” (Génesis, 2: 1). Apesar duma predominante concepção antropocêntrica, refratária a visões holísticas da natureza, as duas versões da cosmogonia bíblica denotam em comum a ideia de um *in illo tempore* naturalmente perfeito. Em particular, a versão que descreve o paraíso terreal configura-se, no contexto da cultura ocidental, como um dos mais arcaicos testemunhos literários da representação idealizante das condições gerais de vida. Por isso, e a despeito da hierarquização ontológica que assiste à sua concepção, não deixa de comunicar a imagem de uma harmoniosa e equilibrada totalidade ecológica.

Há um texto ainda mais arcaico do que o Génesis hebraico, a suméria *Epopeia de Gilgamesh*, datada do terceiro milénio a. C. que, comportando uma certa tensão no plano simbólico da sua expressão narrativa sobre a clássica antinomia cidade/campo ou cultura/natureza, interessa aqui convocar como testemunho arcaico da aspiração humana em preservar a sua condição de ser não alienado da estrutura geral da natureza. Não tendo propriamente afinidades explícitas com a temática geral do utopismo, esta epopeia não deixa de esboçar alguns dos seus recorrentes ou subsidiários motivos, como os do desejável bom governo da polis (a cidade de Uruk e a ordem a que preside, se bem que de modo a requerer moderação, “o pastor, sábio, gracioso e resoluto” Gilgamesh), a fraternidade das relações humanas (representada pela amizade entre Gilgamesh e Enkidu), a viagem em busca do lugar insular onde se preserva uma ordem sábia ou um bem inacessível (a terra de Dilmun, onde vive “Utnapishim, a quem chamam o Longínquo, porque ele entrou na assembleia dos deuses” (Gilgamesh, 1979: 71)). Embora a leitura de superfície desta narrativa faça corresponder simbolicamente a

antítese cultura/natureza às personagens Gilgamesh e Enkidu, uma análise mais atenta permite-nos perceber que esse dualidade não nos surge narrativamente representada de modo estanque e irreduzível. O processo de aculturação de Enkidu, iniciado com a superação da sua solipsista condição selvagem por via do conúbio sexual com uma mulher iniciadora-prostituta e concluído pela derrota no combate que trava com Gilgamesh, tem como seu reverso complementar a moderação dos excessos autocráticos do próprio rei de Uruk por via da integração em si das qualidades benignas da natureza dispensadas pela amizade que Enkidu lhe passa a corresponder: “E então Enkidu e Gilgamesh abraçaram-se, e foi selada a sua amizade” (33). Podemos discernir neste enlace um princípio de mútua cooperação entre instâncias irreduzíveis, uma espécie de harmonização ideal ou síntese utópica entre o processo civilizacional e os princípios de organização dos ecossistemas naturais, uma superação do antagonismo entre homem civilizado e homem pré-civilizado, entre a cidade ideal e espaço primitivo edénico.

A tensão humano não humano surge francamente esbatida neste texto tido como a mais remota obra do cânone literário do ocidente e prefigura a (re)valorização das qualidades instrutivas da natureza, a mestria da sua linguagem, operada noutro clássico da literatura, a *Odisseia*, mas agora já não na sua espontânea manifestação bravia, mas na sua modalidade humanizada, cultivada. No “segundo Homero”, na expressão do ensaísta Pietro Citati, afloram também descrições de lugares utópicos (a ilha de Ogígia, a terra dos Feaces) e narram-se situações de felicidade humana consumada (o regresso a Ítaca de Ulisses e o reencontro apaixonado com Penélope), mas é quase no seu desfecho, no último canto, o XXIV, que ocorre um episódio que nos ajuda, cidadãos leitores do século XXI, a reaprendermos com Homero o valor educativo da natureza cultivada enquanto espaço francamente idealizado e de formação cívica, a nos predispormos à iniciação na literacia ecológica. Ulisses reencontra o seu pai Laertes “cavando em torno de uma videira” (Homero, 2003:385) e, após postergar o desvelamento da sua identidade testemunhando a consternação do progenitor pela ignorância do seu paradeiro, revela-se-lhe por meio de sinais que autenticam a sua condição filial. O mais decisivo desses sinais é rememoração de um momento vivido em comum. Diz Ulisses a Laertes: “Agora nomear-te-ei as árvores que me deste no bem tratado / pomar, quando eu, ainda criança, te seguia pelo jardim. / Passámos por estas árvores: tu disseste-me os nomes / e explicaste como era cada uma. Deste-me treze pereiras, / dez macieiras e quarenta figueiras” (*Odisseia*, 2003: 388). A evocação desse momento passado assinala, mais do que um momento episódico de cumplicidade entre

pai e filho, o reconhecimento de Ulisses de que a lição essencial de vida que colheira dos frutos da terra e do saber agrícola do pai, saber que o guiara no governo dos seus companheiros no mar e o ajudara a regressar a Ítaca, fora aquela iniciação à nomenclatura arbórea, às particularidades da biodiversidade da natureza cultivada. Escreve Pietro Citati: “O pai educara o filho, não por meio de códigos morais, costumes sociais, sentenças filosóficas, cantos poéticos, mas através da natureza, ensinando-lhe o nome das plantas e a forma de as tratar e fazer crescer. O rei-hortelão ensinara ao filho a arte da natureza e do poder – porque a arte de reinar é justamente, como dizia Ulisses, a arte de pôr a terra produzir trigo e cevada, e de pôr as vinhas, as figueiras e as macieiras a dar fruto.” (Citati, 2005: 265).

Por se constituir no suporte essencial e elementar da vida em geral e das comunidades e por se verificar que os seus padrões de organização são duma elevada complexidade orgânica, a natureza em estado puro ou sujeita a um processo de cultivo oferece-se, como o demonstram os exemplos literários mencionados, a investimentos simbólicos que a representam como uma instância modelar de educação, um manancial inesgotável de lições de cooperação. É assim também que, no advento da modernidade, Thomas More na sua *Utopia* a toma não só como parte integrante do desenho da cidade ideal de Amauroto, modelo de todas as cidades da “Óptima República”, mas também como matriz de uma certa sabedoria axiológica. De facto, na ordenada e muralhada cidade de Amauroto, existem porções descontínuas de solos destinados à agricultura e a jardins que completam e atenuam o geometrismo urbano: as “ruas estão bem lançadas, para servirem ao transporte, e contra o vento; os edifícios não são nada deselegantes e formam, ao longo da rua, uma fila comprida e contínua, em dupla frontaria de casas. [...] Nas traseiras das casas, a todo o comprimento da rua, há um jardim contíguo, espaçoso e fechado de todos os lados nas traseiras das ruas” (More, 2009, 297). Introduzindo na sua minuciosa descrição da ordem política da cidade utópica uma espécie de paralelismo entre os ritmos do trabalho nos campos, definidos pela renovação das culturas e pela melhoria das técnicas agrícolas, e a rotatividade imperativa das normas sociais de habitação, More parece dar expressão, mediado pela voz narradora de Rafael Hylodeu, à mesma ideia de harmonização ou complementaridade entre os ensinamentos elementares da natureza e a sua adaptação à vida civilizada que encontramos na *Epopeia de Gilgamesh* e na *Odisseia* de Homero. Assim, e à semelhança da rotatividade das culturas agrícolas como forma de garantir a fertilidade dos solos, na ilha da Utopia também “as próprias casas de dez em dez anos

mudam de dono” (298) como efeito de uma norma social que tinha por finalidade fazer dissipar entre os utopianos o apego à posse privada da propriedade, banida, por razões de justiça económica e social, da “Ótima República”. E porque o indicador da qualidade superior da civilização utopiana era aferido pelo desvelo dos seus cidadãos na atenção dada ao cultivo da natureza – “Têm grande cuidado com os hortos, cultivando neles vinhas, árvores de fruto, plantas, flores com tanto esmero e trato [...] que não se encontrará facilmente na cidade inteira outra ocupação que seja de tanta utilidade para os habitantes ou que lhes dê tanto prazer, pelo que até parece que o fundador da nação não teve solicitude maior que a dos hortos cultivados desta maneira” (298) – também a qualidade das suas casas, que “no início eram humildes e pouco mais que cabanas e tugúrios feitas de qualquer madeira e sem grande cuidado” (299), melhorara dramaticamente com o contributo da arquitetura e o aperfeiçoamento das técnicas de construção: “hoje as casas são de três andares, com as frontarias ou de pedra em cantaria ou de alvenaria ou de tijolo cozido, tendo divisões interiores com tabiques de argamassa. Os tectos são lançados em pleno [...]. Protegem as janelas dos ventos com vidros. (299). Quanto à doutrina ética, o modelo que devia pautar a conduta dos utopianos inspirava-se também ele na verificação do princípio da interdependência da actividade orgânica da natureza, aferido pelo agenciamento da razão, tida como uma faculdade humana pura, divinamente esclarecida e idealmente propensa à escolha do bem geral.

“É verdade que eles definem a virtude como sendo viver segundo a natureza. [...] Ora já que a natureza predispõe todos os mortais a prestarem-se apoio mútuo a fim de obtermos uma vida de maior satisfação (coisa que certamente ela faz com boas razões, pois, por mais elevado que alguém se encontre na condição humana, para sozinho atrair a si o cuidado da natureza, que a todos sem excepção presta os seus favores, e a todos os que são da mesma espécie ela abraça solidariamente) é de admirar que ela nos mande uma e muitas vezes tomar cuidado em não procuramos tanto as nossas vantagens que causemos prejuízo nos outros” (331, 333).

Uma outra utopia clássica, esta da primeira metade do século XVII, a *New Atlantis*, de Francis Bacon, espécie de ficção alegórica sobre os diferentes estádios do método experimental e indutivo de investigação científica – conceptualmente elaborado nos seus tratados *O Novo Organon ou Directrizes para a Interpretação da Natureza*,

Instauração Magna e Advancement of Learning –, apesar de ser demonstrativa de uma visão antropocêntrica e legitimante do domínio absoluto do ser humano sobre a natureza, não a deixa de encarar como reveladora da onisciente inteligência divina e, por isso, objeto de sacralização por parte dos seus estudiosos e examinadores. De facto, a *Salomon's House* edificada na ilha de Bensalem, comparável a um campus universitário ou parque tecnológico contemporâneos, é descrita como um lugar governado por uma elite de trinta e seis anciãos, responsáveis por uma sociedade orientada para a contínua prossecução de experiências científicas feitas com o propósito não tanto de dominar ou extirpar, mas de revelar os segredos da matéria. O ambiente de religiosa veneração para com as formas da matéria enquanto manifestação física da criatividade transcendente, cultivada por uma sociedade de observadores, experimentadores e teorizadores disciplinados por estritas regras de ordenação funcional, indicia a posição teórica dominante que a filosofia da natureza de Bacon atribui ao sentido, finalidade e limites da investigação objetiva que alegoriza em *New Atlantis*: a de uma indagação civilizada, isto é, desanuviada de preconceitos, de ídolos – na sua terminologia – e orientada pela reverente consciência dos limites do conhecimento dos mecanismos e processos da linguagem do mundo natural. A descrição do modo solene como os membros da *Salomon's house* se deslocavam e davam as suas audiências na ilha de Bensalem é em tudo idêntico ao modo ritualizado dos ofícios religiosos exercidos por dignitários eclesiásticos. Descrição que, para além de atestar a equiparação entre a função heurística prosseguida pelo cientista da natureza e a função reveladora mediada pelo sacerdote da transcendência, parece ilustrar também a assunção de uma consciência ética de contenção e pudor, reguladora e até limitadora das incursões dos cientistas no desbravar do mundo desconhecido, tal como recomendava Bacon no prefácio à sua *Instauratio Magna*: “that they [os filósofos da natureza] consider what are the true ends of knowledge, and that they seek it not either for pleasure of the mind, or for contention, or for superiority to others, or for profit, or fame, or power, or any of these inferior things; but for the benefit and use of life; and that they perfect and govern it in charity” (Bacon, 1989: 16).

A mesma atitude religiosa, ou de militante consciência esclarecida na descoberta e promoção desinteressada do conhecimento objetivo das leis da natureza tendo em vista o bem geral, mas agora infletida para o devir da humanidade e o discernimento das leis da história dos seus sistemas sociais, perpassa com vigorosa expressão no pensamento do utopista-marxista, da segunda metade do século XIX, William Morris. Exortando, no

contexto de um dos seus inúmeros artigos jornalísticos, os seus “fellow-workers [to] devote yourselves to the spread of the religion of Socialism” (Morris, 1884: 13, 2), Morris, fiel à sua concepção estética e libertária do socialismo, mostrou-se incansável a pensar, sob a forma ficcional, ensaística e panfletária, as possibilidades de um mundo melhor sem exploração e injustiça humanas. Prosseguiu esse seu trabalho prospectivo sob a égide de um inabalável espírito romântico e uma paradoxal nostalgia medievalista tingida de idealismo por uma ordem humana mais harmonizada com a linguagem da natureza. Assim, na antevisão que faz da sociedade futura, configurada pela presença dominante de estruturas industriais e reverberante das dramáticas transformações tecnológicas que testemunhou no seu tempo, Morris propõe no pequeno ensaio *A factory as it might be* um modelo socialista de fábrica propiciador do engenho, da educação e da solidariedade humana, em tudo contrário ao lugar embrutecedor, inóspito, desumano e representativo da mecanização e exploração da condição operária do século XIX. Detalhando a sua visão em três artigos, publicados, entre Maio e Julho de 1884, no jornal *Justice*, o órgão da *Social Democratic Federation*, Morris imagina um modelo de fábrica devidamente integrada na paisagem, edificada com os mesmos critérios de beleza e segundo as mesmas sofisticadas e delicadas técnicas de construção artesanal utilizadas pelos monges e artífices medievais – “I see why [...] we should not emulate the monks and craftsmen of the Middle Ages” (Morris, 1994:9). Uma fábrica cuja integração espacial beneficiaria da envolvente natureza ajardinada e de uma atmosfera quase idêntica (quase, devido à exceção do efeito imprevisível e ligeiramente perturbador da meteorologia nas ilhas britânicas ...), à da imagem mítica de um lugar idílico: “our factory stands amidst gardens as beautiful (climate aside) as those of Alcinous” (Morris, 1994: 7). Para este utopista, que havia assistido aos dramáticos impactos ecológicos causados pela revolução industrial na paisagem, no ar e nos rios de algumas regiões da Grã-Bretanha oitocentista, a regeneração futura do meio ambiente deveria implicar o retorno dos ritmos mais requintadamente vagarosos e ecologicamente mais sustentáveis de uma ordem pré industrializada. Esse retorno tido, paradoxalmente, como uma condição de progresso humano, acolheria os progressos tecnológicos industriais mas devidamente depurados do ponto de vista técnico, social e cultural dos seus efeitos nocivos para o meio ambiente e para o bem-estar dos trabalhadores e da comunidade em geral. O início da célebre utopia literária de Morris, *News from Nowhere* (1890) ficciona esse tópico quando a personagem do seu alter-ego William Guest, após um regresso noturno a casa pelos subúrbios da “shabby London” (Morris,

1986: 184), se projeta em sonho para o século XXII e, com espanto, se surpreende com o estado cristalino das águas do rio Tamisa e com a ausência de fábricas poluidoras nas suas margens – o primeiro sinal da harmoniosa ordem social e ambiental da Inglaterra socialista e libertária que, como adepto desse ideal, almejava conhecer em vida: “‘How clear the water is this morning !’” [...] [H]ow all was changed from last night! The soap-works with their smoke-vomiting chimneys were gone; the engineer’s Works gone; the lead-works gone; and no sound of riveting and hammering came down the west wind from Thorney’s croft” (187-188).

Mudando de paisagem, e escrutinando ainda na literatura inglesa outro exemplo revelador da importância que o género literário da utopia aduz narrativa e axiologicamente na construção de um programa de literacia ecológica, convoquemos, por fim, a originalíssima e derradeira obra de Aldous Huxley “Island”, publicada originalmente em 1962. A ilha, elemento espacial das utopias clássicas, é a imaginária Pala, situada algures no mar da indonésia, e serve aqui de cenário à representação de uma sociedade ideal concebida como uma projeção ficcional das experiências psicadélicas e das idiossincráticas assimilações do escritor e ensaísta Huxley de alguns vetores sapienciais das filosofias orientais. Protegida do mundo exterior pela sua configuração geológica e dele separada pela livre opção secessionista dos seus cidadãos, Pala pode ser interpretada como um lugar de síntese entre o sentido pragmático do pensamento objetivo e científico ocidental, consumado, por exemplo, no projeto de auto-sustentação alimentar levado a cabo pelo complexo agrícola (provavelmente questionável pelos valores contemporâneos da agricultura biológica) da *Experimental station*, e a espiritualidade subjetiva de inspiração filosófica oriental, traduzida na cultivada pedagogia da consciente atenção individual dada às circunstâncias da vida presente. Pelo modelo de vida frugal e desapegado dos seus cidadãos, depreende-se que Pala é também um lugar de síntese ideal entre uma refinada cultura de fraternidade espiritualizada e uma luxuriante e pristina paisagem natural. Fora neste sentido que a orientação dominante da comunidade solidária de cidadãos auto-suficientes e auto-governados de Pala optara por não proceder à exploração das riquezas petrolíferas do subsolo marítimo. Desse modo se garantia a conservação do equilíbrio ecológico e a relativa harmonia da psique individual e coletiva dos cidadãos treinados na apreensão transpessoal, auxiliada pela *moksha* medicine, uma espécie de alucinogénio a ser administrado em condições especiais de iniciação, capaz de abrir as ‘portas da percepção’ e propiciar o acesso à realidade englobante, infinita do mundo elementar. Num certo

sentido, e aqui radica um dos traços da originalidade desta narrativa utópica, não é tanto a mensagem de conteúdo ambientalista enunciativa da desejável manutenção das condições naturais de um território insular poupada à ferocidade da usura e da cupidez humanas que Huxley quer comunicar, mas sim a do apelo à reflexão sobre as condições de possibilidade da formação de uma sociedade eco-conscientemente consciente, isto é de uma sociedade constituída por indivíduos que praticam mentalmente os mesmos princípios de harmonia e equilíbrio ecológico que preconizam e exercitam na conservação do meio ambiente. Sem excluir a realidade tal como é, com os seus “Mysteries of Darkness” e os seus “Apocalypses of light ” (Huxley, 1976:213), a ênfase da qualidade da vida social era entendida em Pala como decorrendo da qualidade da vida mental dos seus cidadãos. Daí a importância conferida às práticas de treino ilimitado da consciência, ocupando o yoga uma função central nesse processo da educação inclusivo e integrador da totalidade da experiência do mundo real. Daí a importância conferida à prática não só do “yoga of love” (208), ou do “yoga of the summit”, ou do “yoga of rest and letting go”, ou do “yoga of complete and total receptiveness” (194), como técnicas de aquietação luminosa psicomotora, mas também à do “yoga of danger” e à do “yoga of the jungle”, (194) como exercícios de integração consciente do sentimento do medo e da percepção do horror. Há uma passagem logo no início da narrativa, que ilustra o alcance formador desta prática inclusiva do yoga, envolvendo o protagonista, o cínico jornalista Will Farnaby, e uma criança de Pala, psicologicamente madura, Mary Sarojini instruída nos princípios de sageza daquela disciplina espiritual e psicossomática. Após ter naufragado junto à ilha de Pala e se ter ferido em consequência de uma queda provocado pelo horror de se ter confrontado com uma cobra quando intentava subir a vertente escarpada da ilha, Will, num estado de ansiedade e sofrimento, trava um diálogo com Mary, que, para o aquietar da obsessiva e nauseante imagem do encontro com o réptil, o incentiva, numa aplicação prática do conhecimento que possuía do yoga do horror, a se confrontar com essa memória:

“Listen Will: there was a snake, a big green snake, and you almost stepped on him [...]. Now say it yourself –say it!’ [...] All the horror of it came back to him [...] ‘Say it again’. – ‘I almost stepped on him.’ [...] He heard himself whimpering. –‘That’right, Will. Cry – cry! – The whimpering became a moaning. Ashamed he clenched his teeth. – No, don’t do that, she cried. ‘Let it come out if it wants to. Remember that snake,

Will. Remember how you fell' [...] Gradually the sobbing died down. The words came more easily and the memories they aroused were less painful. (18-19)

Mas ainda mais eficaz para a completa recuperação física e mental do atormentado Will, que, naquela situação mentalmente confusa de náufrago ferido em terra desconhecida e aparentemente hostil, alucinava de remorsos provocados pela imagem da sua abandonada companheira morrendo a seu lado num acidente de automóvel de que ele fora o responsável, revela-se a prática do 'yoga of love' conduzido pela mãe de Mary, a sábia Susila Macphail. Realçamos esta passagem, porque nela reencontramos a ideal integração da clássica antinomia já assinalada em Gilgamesh cultura/natureza, cidade/campo. Transportado Will, ainda em estado de sofrimento físico e psicológico, à presença de Susila, esta, tendo conhecimento da sua nacionalidade, comunica-lhe que na sua juventude teria estudado em Wells, uma pequena cidade inglesa, conhecida pela magnificência da sua catedral. Pouco e pouco, a rememoração desse lugar e as serenas lembranças que dele guardava envolvem Will num estado de progressivo repouso. A capacidade evocativa de compor imagens visuais e sonoras, como técnica integradora e de sublimação dos estados de consciência prosseguida pelo yoga, leva a que Susila num primeiro momento convoque a representação do elemento urbano da catedral flamejante de Wells, símbolo arquitetónico representativo da civilização cristã, para imediatamente a seguir lhe justapor a descrição de elementos da natureza que, na sua espontânea fluidez e manifestação, surgem harmonizados com a sólida e intransitiva expressão do engenho artístico da Idade Média. "Do you know Wells? [...] I used to love walking by the water' Susila went on, 'looking across the moat at the cathedral' [...] The voice, it seemed to Will Farnaby, had become more musical and in some strange way more remote. The voice was almost chanting now [...] 'I can shut my eyes', it chanted on, 'and see it all clearly. Can see the church – and it's enormous [...] Can see the green grass and the water and the golden sunlight on the stones and the slanting shadows between the buttresses. And listen! I can hear the bells. The bells and the jackdaws. The jackdaws in the tower – can you hear the jackdaws?' (35)

Progressivamente, essa imagem compósita e motivada pelo amor desinteressado por um desconhecido – amor tanto mais generoso quanto a sua doadora, Susila, no decurso da prática do yoga, se impôs não ser perturbada pelo seu próprio sofrimento causado pela morte recente do seu companheiro Durgald – dá lugar à predominância da representação

do elemento natural e fluido da água, para induzir um estado de hipnótica flutuação no paciente Will Farnaby: “‘ Floating’ the voice softly insisted .Floating like a white bird on the water. Floating on a greater river of life [...] ‘Life flowing silently and irresistibly into ever fuller life, into a living peace all the more profound, all the richer and stronger and more complete because it knows all your pain and unhappiness, knows them and takes the minto itself and makes them one with its own substance’” (36-7)

As ações protagonizadas tanto por Mary Sarojini como por Susila, têm quase uma função de *myse en abîme* na estrutura geral da obra, funcionam narrativamente como um dispositivo episódico nuclear que reflete a sua mensagem utópica sobre o valor da harmonização mental como condição da harmonização eco-social, isto é sobre a importância de distender a noção de ecologia, associada ao equilíbrio das dinâmicas e elementos da natureza, ao auto-conhecimento do equilíbrio das pulsões da consciência.

Das mais remotas simbolizações literárias da civilização ocidental em que a natureza é representada quer como suporte elementar e como sistema contínuo nas suas modalizações fenoménicas, quer como uma totalidade perfeita e harmoniosa, co-participante da vida humana (Génesis), quer ainda aliada ou mentora do processo civilizacional (Epopéia de Gilgamesh, Odisseia de Homero), passando pela sua apologética nomeação como modelo de virtude (Utopia de More), pela sua identificação como manifestação da inteligência ou criatividade divinas (New Atlantis de Bacon), pela sua reabilitação como elemento compensatório dos desequilíbrios causados pelo impacto dominador e tecnológico humano (News from Nowhere de Morris) e ainda pelo reconhecimento da sua co-extensão e orgânica remissão à qualidade da atividade da consciência humana (Island de Huxley), o conhecimento literário de feição idealista e utopista demonstra, pelos exemplos clássicos examinados, uma vocação temática congenial com a lição essencial do pensamento ecológico, a lição que declara e prova que a boa e sustentável comunidade humana tem por base e condição o entendimento da linguagem solidária da natureza.

