

Lupilar para a sustentabilidade

LITERATURA, NATUREZA E SOCIEDADE

ANA ISABEL QUEIROZ

SE CONSIDERARMOS A CRIAÇÃO do termo ‘ecocriticismo’¹ como o momento fundador do estudo da relação entre a literatura e o ambiente, este já celebra mais de 30 anos. De outro modo, se considerarmos que só nos anos de 1990, com a criação da ASLE — Association for the Study of Literature and Environment, se lançaram os alicerces teóricos para a construção de uma nova área interdisciplinar, reconhece-se também a maturidade do debate intenso e prolongado que desde aí se realizou, e a maioria que advém de se reunirem professores, escritores, estudantes, artistas e ambientalistas interessados nos elementos naturais e nas suas representações na linguagem e na cultura². Com base no argumento de que os escritores são capazes de escutar e ver para lá do discurso político, e descobrir áreas inexploradas que podem ser vitais para a nossa consciência coletiva, alguns dos que praticam a análise dos conteúdos ambientais na literatura defendem que esta pode funcionar como um tipo de ativismo, exercido sobretudo através da experiência pedagógica.

A crise ambiental, que também nas últimas décadas se desenhou com contornos mais nítidos, novas matérias e uma escala planetária (*eg.* a problemática das alterações climáticas), realçou o papel pedagógico e de intervenção assumido pelo ecocriticismo. Enquanto «capacidade para investigar produtos culturais numa perspetiva ecológica»³, esta ponte entre a literatura e o ambiente tem-se revelado uma fonte de conhecimento sobre as ideias de natureza e a evolução da relação dos humanos com o meio natural, e um palco para reflexões sobre valores e atitudes compatíveis com a ética da terra (tal como Aldo Leopold a entendeu e, mais recentemente, outros a desenvolveram⁴).

Neste contexto fortemente politizado e polémico⁵ surgem as palavras de Lawrence Buell: «Espero que o leitor partilhe o meu sentir acerca das obras de escrita criativa, reconhecendo o seu poder de influenciar as forças que modelam o ambiente, e combatendo a visão restrita e superficial do que nos inquieta, para melhor compreendermos o que o ambiente é ou pode ser»⁶. Se John

Felstiner respondeu afirmativamente à sua própria interrogação *Can poetry save the Earth?*⁷, Lewis, Rodgers e Woolcock⁸ mostraram como os textos literários, com realce para as narrativas de ficção, podem fornecer «informação fidedigna sobre o desenvolvimento social», em virtude da sua capacidade de representar diferentes perspetivas da mesma situação, personagens, variáveis culturais, contextos, etc.

Neste artigo, reflete-se sobre o potencial pedagógico da fábula — do verbo latino arcaico *for, faris, fari, fatus sum*, que significa *falar, dizer* e, no seu sentido poético, *celebrar* (a palavra)⁹, evidenciando uma leitura capaz de contribuir para pensar nos temas ambientais da atualidade e gerar atitudes compatíveis com a partilha solidária dos recursos naturais e a sustentabilidade. Assume-se a leitura crítica do texto literário como um contributo para a concretização dos objetivos da Década das Nações Unidas para a Educação para o Desenvolvimento Sustentável 2005-2014, de acordo com a resolução 57/254 da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 20 de dezembro de 2002¹⁰. Através de *A Montanha da Água Lilás, Fábula para todas as idades* (2000), de Pepetela, as vozes de seres da natureza a que o escritor chamou *lupis* trazem-nos as dificuldades enfrentadas por uma sociedade que empreende uma sobre-exploração de um bem natural, entrando num vórtice de destruição natural e social.

OBJETO FÁBULA

O que se tem escrito sobre a origem, a evolução, o conteúdo e a forma da fábula dispensa um retrato exaustivo do género literário no contexto em que este artigo se apresenta. Todavia, a complexidade e polissemia dos termos *fábula* e *fábuloso*¹¹ exigem uma breve clarificação sobre as características que aqui se relevam: ser uma expressão literária metafórica ou alegórica, em que os protagonistas são animais ou outros seres não-humanos da natureza, e conter uma função formativa.

Nelly Novaes Coelho resume o percurso literário da fábula — «procede da Índia (por volta do século VIII a.C.), dali passa à Pérsia, China e Japão; chegando à Grécia e a Roma e daí aos nossos tempos»¹² —, distinguindo quatro idades históricas: a Antiga ou Primitiva (Índia e Grécia), a Média (Roma e Ocidente medieval e renascentista), a Moderna (do século XVII ao XIX) e a Contemporânea (século XX). Neste último período, e principalmente a partir dos anos 60, «as antigas fábulas têm sido redescobertas e não só reinventadas em seus temas de origem, como novas fábulas vêm sendo inventadas, com a matéria complexa e contraditória oferecida pelo mundo deste final de milénio»¹³.

As fábulas podem catalogar-se como *animal stories*, ‘histórias de animais’, mas não são ‘histórias sobre animais’. Apesar de as suas personagens se designarem com os nomes comuns de espécies domésticas ou selvagens (e.g. cão, lobo, corvo, sapo), a informação sobre a sua história natural é frequentemente

uma matéria irrelevante, ou fantasiada pelo processo de criação poética. São também humanos os seus códigos de comportamento, cognição e linguagem, apresentando-se os animais apenas como veículos de mensagens que não os descrevem na sua especificidade biológica. Ainda assim, os tipos zoomórficos estão simbólica e culturalmente identificados (e individualizados): cada um assume recorrentemente o mesmo papel na narrativa, e a sua presença, caricatural e anedótica, é usada para uma representação de sentimentos ou atitudes humanas.

As fábulas são ‘histórias com animais.’ Nelas, dá-se voz aos não-humanos para que possam dizer o que se julga os humanos precisam de ouvir. E esta voz, que se revela crítica, é uma matéria-prima de reflexão e intervenção.

Aquilo a que Luciano Pereira chama «pedagogia do universo simbólico», «espaço de fusão dos mundos, dos espaços e dos tempos, ponto cruz do imaginário, com a sua função transcendente, pedagógica e terapêutica»¹⁴, vive sobretudo da exploração das conotações adquiridas pelos animais, tornados símbolos ou emblemas. Mas, mais do que dos esteriótipos que cada um deles tem adquirido em contextos culturais particulares (*e.g.* no Ocidente, a raposa é astuta, a formiga é laboriosa), o seu potencial parece derivar de uma dialética entre signos opostos (humano/não humano; forte/fraco; bem/mal), e da desconcertante expressão de contrastes que partem de uma realidade e ordem comuns para um limiar de implausibilidade (*e.g.* uma joia que é encontrada num monte de esterco), surpreendendo e questionando sempre.

O envolvimento emocional parece ser a chave para a capacidade revelada pela criação literária para promover uma mudança de paradigma ético na relação da humanidade com a natureza. Para demonstrá-lo, Tonia Payne partiu das fábulas fantásticas de Ursula Le Guin, para reelaborar a ideia de que o comportamento face à natureza resulta sobretudo de sensações e sentimentos, e que é necessário «uma mudança de coração [...] porque aquilo que se sabe é menos importante do que aquilo que se sente»¹⁵.

Regresse-se às palavras acima citadas de John Felstiner, e às que este convoca do historiador ambiental William Cronon — «para proteger o que está à nossa volta, devemos pensar árdua e longamente sobre a natureza que transportamos dentro das nossas cabeças, seja ela selvagem, rural ou urbana» —, para concluir que os poemas são o melhor veículo para a interiorização dos valores ambientais¹⁶. Pioneiro da educação ambiental em Portugal, também João Evangelista confirmou, com a sua própria experiência, o papel da literatura na perceção do ambiente, que resulta da forma como os escritores exprimem a relação entre os seres vivos e os elementos abióticos¹⁷. Atribuindo à imaginação um papel crucial, o texto literário é capaz de libertar o pensamento de estereótipos e condicionamentos prévios, e abrir a porta para a apropriação íntima de valores, significados e sentimentos em relação à natureza.

Porém, a fábula foi usada em contexto educativo para leituras centradas em preceitos morais conotados com ideologias conservadoras e repressivas¹⁸. Nas leituras recomendadas pelo Estado Novo, os textos fabulísticos escolhidos para os manuais escolares obrigatórios elogiavam cânones do regime, tais como a obediência, a humildade, o trabalho, a tradição e a família. Daí que, à época, poetas e pedagogos se tenham manifestado contra a menorização a que este género literário estava a ser sujeito.

Aquilino Ribeiro pretendeu cortar com o que lhe parecia ser a tradição de Esopo, afirmando na introdução de *O Romance da Raposa* (publicado em 1924 e oferecido ao filho Aníbal) a sua intenção de não trazer moral, mas apenas divertimento: «dei-lhes voz para melhor manifestarem o que são, e nunca para com eles aprendermos a distinguir bem e mal, aparências ou estados, pouco importa, atribuídos exclusivamente ao rei dos animais, como nos jactamos de ser. Se ao fim de cada jornada bateres as palmas, dar-me-ei por largamente recompensado. Basta que te recreies, como no jardim zoológico, para ambos não perdermos o tempo»¹⁹. Apesar do que afirmou, no seu 'romance' é evidente uma forte intertextualidade com as fábulas clássicas, com as **recriações** de La Fontaine, e com os *Contos Populares e Lendas* coligidos por Leite de Vasconcelos²⁰.

Na assumpção de que os animais representados são encenações dos humanos, a leitura direta da fábula poderá conduzir a uma visão reducionista e determinística, em que a sociedade humana está escalonada por características físicas ou intelectuais, e ainda, na mesma base, legitimamente hierarquizada no poder e na riqueza. Já outra leitura, mais adequada e promissora, pode realçar as diferenças interespecíficas e intraespecíficas das personagens-metáfora, abrindo portas para encontrar alternativas para o agir. Este parece ter sido já o uso que Aristóteles e outros oradores, filósofos e poetas gregos deram à fábula no contexto dos seus discursos políticos e que, na atualidade, se mantém adequado como móbil de reflexão acerca dos textos produzidos neste género literário: «se nestas fábulas se representa um tipo de moralidade a que eu não quero estar sujeito, e que eu não quero ver adotada por outros, de que forma posso prevenir, ou melhor podemos nós, que o mesmo ocorra na realidade?»²¹. A moral (conjunto de costumes e códigos de conduta que regulam o comportamento em sociedade) passa a ética (conjunto de valores que orientam o comportamento em sociedade), não em virtude do argumento aristotélico da racionalidade exclusivamente humana, mas porque o potencial gerado pela dramatização de atitudes e procedimentos negativos atribuídos a 'outros' (nas fábulas são seres não humanos), evidencia a necessidade de ser diferente na ação. Esta perspetiva introduz uma dimensão ética que responsabiliza os humanos pelos seus comportamentos e intervenções, sigam ou não a moral imposta pela sociedade em que se integram.

Na atualidade, defende-se que a educação deve constituir-se como «uma atividade de compreensão tanto dos conteúdos práticos das proposições como dos sujeitos éticos, aqueles mesmos que dizem as teorias e as práticas do mundo e do bem»²². O desafio de uma educação comprometida com a ética ambiental reside não tanto no facto de esta incorporar muita informação relativa ao funcionamento e preservação dos sistemas naturais como no equacionar do lugar dos humanos no contexto da natureza. Maria José Varandas afirmou que «sem a desconstrução dos paradigmas dominantes na tradição ocidental que, explicitamente, colocam o homem à parte da natureza, qualquer proposta de ética para o ambiente carece de fundamento sólido e corre o risco de se tornar num limitado e pouco credível exercício teórico»²³. Ora, quando se toma a fábula, o conto popular, ou outro texto da literatura tradicional ou fortemente alicerçado nela como a matéria-prima de reflexão, parece dominar o discurso não antropocêntrico: «essa profunda interdependência entre ser humano e vida natural, vegetal e mineral em seu redor; ou numa atitude mais radical, humanos, animais, vegetais e minerais, todos vivos, ‘anonimizados’, em redor uns dos outros, sem centralização da figura humana»²⁴.

Estudos prévios da obra de Pepetela revelam como o escritor alia a tradição e a modernidade: em *Yaka* (1988), através de um olhar antro-po-literário da etnia *kuvale*, «num caminho que medeia entre a recolha etnográfica (muitas vezes com base na compilação de relatos orais) e a sua exposição sob a forma da palavra escrita»²⁵; em *A Parábola do Cágado Velho*, um animal que é portador de ensinamentos ancestrais, valorizando a memória enquanto forma de «resistir e de recuperar os vários rastros identitários formadores do tecido multicultural de que se constitui o imaginário social angolano»²⁶. Na análise de *A Montanha da Água Lilás*, pretende-se mostrar o fulgor e a universalidade da fábula enquanto veículo de problemáticas que hoje preocupam a humanidade, sobretudo no que toca à gestão de recursos naturais.

A MONTANHA DA ÁGUA LILÁS

«Talvez a fábula não fosse tão explícita: o que devia ter sido dito não o foi ainda. A obscura moralidade não saltou da história, e esta não teve princípio nem fim.»²⁷

Acolhe-se o pensamento poético de Nuno Júdice aventado na epígrafe — será que uma nova consciência ambiental vai saltar da história? — e valorizam-se os conteúdos narrativos que, conforme objetivo expresso, podem ser potenciados no quadro de uma educação para a sustentabilidade.

A pretexto do que ouviu contar, numa clara alusão às práticas tradicionais angolanas do «contar *missosso*»²⁸, o escritor ancorou a sua história num

quadro de afetividade, numa estética popular e numa função didática e lúdica, e deu-lhe a credibilidade associada à sabedoria que emana de um território vivido, que o tempo não apagou:

O avô Bento, em noites de cacimbo à volta da fogueira, nos contou, fumando o seu cachimbo que ele próprio esculpiu em pau especial [...]. Dizia a estória se passou aqui mesmo, nas serras ao lado, mas pode ser que fosse trazida de qualquer parte de África. Até mesmo do Oriente, onde dizem também há água lilás. [...] Eu só escrevi aquilo que o avô me contou, não inventei nada.²⁹

Num primeiro capítulo, Pepetela descreve a montanha, questionando desde logo a aparência das coisas: «Era uma montanha como todas as outras. Mas seria mesmo?»³⁰. Num quadro ecológico e paisagístico em que refere as condições meteorológicas e identifica elementos da geomorfologia e da flora e vegetação nativa, introduz também o leitor no significado dos locais, apresentando o Morro da Poesia: «Era o sítio mais calmo e perfumado da montanha e dali se podia ver melhor o luar de Lua cheia»³¹. No Morro da Poesia, local simbólico para a cultura e identidade dos lupis (onde se busca inspiração, e onde se canta e festeja), descobre-se uma nascente de água lilás: um líquido que não é água, no qual «os odores de todas as flores estavam reunidos naquele cheiro único»³², que por inalação provocava alegria.

A história desenvolve-se numa sociedade de seres frugívoros e tranquilos. Só o nome parece distingui-los dos humanos: «Não eram homens porque se chamavam lupis», andavam em pé e «pensavam e falavam e trabalhavam»³³. Tal como a sociedade humana, apesar de nascerem «todos iguais», distinguem-se depois, com «uns a comer e a crescer mais do que os outros»³⁴: os cambutas ou cambutinhas eram do tamanho de coelhos, ágeis a trepar às árvores para apanhar fruta e muito criativos; os lupões eram do tamanho de um chimpanzé pequeno, muito sérios e aptos em aritmética, desempenhavam funções administrativas e de organização; os jacalupis chegavam ao tamanho de um grande macaco — apesar de comilões, «eram praticamente incapazes de arranjar comida para si próprios»³⁵, as suas capacidades cognitivas eram mais reduzidas, mas o seu comportamento indolente revela-se frequentemente agressivo. Este tipo de lupis começou a aparecer depois de os rinocerontes que invadiram a montanha terem sido expulsos, mas nunca se soube explicar porquê; como os jacalupis se reproduziam entre si e eram cada vez mais numerosos, «[a] sociedade lupi complicou-se bué»³⁶.

Os cambutas e os lupões procuraram satisfazer as exigências e os caprichos dos jacalupis. Mas não era fácil. Uma cascata de acontecimentos decorrentes do uso e exploração do novo recurso pôs em conflito os interesses dos vários grupos. Um comércio obsessivo e sempre crescente alterou as relações

de vizinhança entre os lupis e os animais da planície, mudou todo o seu modo de vida (incluindo a dieta), e criou elevados padrões de consumo de bens não essenciais. Abandonando o diálogo com cambutas e lupões, o jacalupi-capitão recusou-se a cumprir as regras democráticas que até aí regiam aquela sociedade: «Vou vender a minha água. Não quero saber das vossas leis. E os outros jacalupis também. Cada um governa-se por si»³⁷. Mas o negócio da água lilás trouxe outras divisões: os lupões renderam-se ao benefício imediato, reclamaram o exclusivo da gestão da água lilás, e impuseram aos cambutas a tarefa de apanhar fruta para todos.

Esta ‘história com lupis’ é, como se torna evidente, uma história sobre os humanos, sobre a forma como se estrutura uma sociedade, como surgem desigualdades e injustiças na partilha e usufruto de benefícios, e como más decisões podem destruir a estabilidade e a coesão social. Nesta leitura, *A Montanha da Água Lilás* revela-se, como acima se pretendeu, um texto sobre as diferenças interespecíficas e intraespecíficas das personagens-metáfora, abrindo portas para encontrar alternativas para o agir.

Na história de Pepetela, a montanha transforma-se na «potência da água lilás»³⁸ e, à medida que aumenta a quantidade extraída, um regime repressivo vai-se desenvolvendo: «as reuniões estavam proibidas, eram subversivas»³⁹; as vozes discordantes do lupi-pensador e do lupi-sábio, ambos cambutas, são afastadas, e estes personagens, previamente influentes, ficam «exilados no alto das árvores»⁴⁰. O que, no início da fábula, se prefigura apenas como um caso de ‘tragédia dos comuns’, assume-se também um retrato crítico de uma sociedade injusta e autoritária, movida pela ganância e pela ânsia de ostentação, e orientada pelas regras da economia de mercado.

Será esta uma representação do que o escritor vê na Angola de hoje? Será que os jacalupis são uma metáfora da oligarquia que se estabeleceu no governo e nos negócios, após a independência? Um paralelo pode ser estabelecido com esse país, riquíssimo em termos de recursos minerais (*eg.* petróleo, diamantes), dos quais só uma pequena parte da população beneficia, e com um regime político ao qual se apontam, e se apontavam nas décadas de 1980 e 1990, em que a obra foi escrita, deficiências graves ao nível da liberdade e representatividade democrática.

O comércio da água lilás cresce com a procura de clientes: primeiro, com os que aparecem para tomar banho no tanque; depois, com os que a compram em cabaças. À sobre-exploração e à venda em bruto da matéria-prima, Pepetela contrapõe a sensatez do lupi-pensador: «A água lilás é um bem que é preciso saber utilizar. Com ela poderíamos fazer muitas coisas que o lupi-sábio inventou. E gastá-la corretamente [...]. Na planície estão a estudar outras aplicações.»⁴¹ Aplicações perigosas, conta-nos: uma arma para os leões derrotarem as onças, «um líquido que fazia adormecer imediatamente quem

o cheirava»⁴², e uma contra-arma encomendada pelas onças, «um líquido espesso e malcheiroso que os milhafres lançaram à noite para a aldeia dos leões»⁴³, e que os fez perder o pêlo.

Depois de um desastre ecológico, qual maré negra — «o novo furo atirou tanta água lilás cá para fora que as represas não aguentaram e era agora um riacho que descia a montanha e se perdia no meio do rio Lupi, lá em baixo, na planície, matando todos os peixes e rãs»⁴⁴ —, o leitor toma conhecimento do esgotamento do recurso: «Um dia acordaram com uma notícia horrível. A água parou de sair dos dois furos. Nem uma gota.»⁴⁵

A Montanha da Água Lilás conta a história de um colapso, no sentido que Jared Diamond lhe atribuiu⁴⁶: uma forma de declínio social desencadeado por problemas ecológicos. Aos exemplos históricos de extinção de sociedades, dos quais os da Ilha de Páscoa, das cidades Maias, e de Angkor Wat e outros aglomerados do vale do Indo são talvez os mais conhecidos, pode agora acrescentar-se a alegoria de Pepetela: uma montanha que pode ser em qualquer parte — «em muitos lados pode ter uma montanha semelhante»⁴⁷. Neste 'ecocídio', tal como noutros reais que se encontram documentados, todos os elementos da sociedade emigraram e foram subjugados pelos povos da vizinhança. Na montanha da água lilás só ficaram o lupi-pensador e o lupi-poeta, numa existência tranquila ainda que saudosa, gozando o Morro da Poesia e o aroma de algumas gotas de água lilás que, algum tempo depois, foram ressurgindo. Nos seus poemas, o lupi-poeta escreveu «a história dos lupis e da água lilás. Também da desgraça que se abateu sobre eles e seu destino»⁴⁸. Com Pepetela, tal como com Diamond, o leitor identifica como as respostas sociais e as relações de vizinhança, aliados aos danos ambientais perpetrados inadvertidamente, contribuem para a queda de civilizações.

«Aprenderão eles com a estória?»⁴⁹ é a última frase da fábula.

LEITURAS PELO AMBIENTE

A fábula, que Pepetela quer para todas as idades, alerta para o carácter finito dos recursos naturais e para a necessidade da sua gestão adequada. Crescimento ou desenvolvimento, o que é a sustentabilidade? O texto responde como catalizador de uma reflexão sobre os três componentes geralmente identificados: 1) a sustentabilidade ambiental, entendida como a capacidade do meio de manter indefinidamente as suas funções próprias; 2) a sustentabilidade económica, entendida como a forma de atingir crescimento económico respeitando os limites ambientais, minimizando os prejuízos no meio natural e fazendo um uso adequado dos recursos; 3) a sustentabilidade social, entendida como o conjunto das ações e esforços destinados a promover um desenvolvimento que não diminua os recursos sociais e humanos, mas que, pelo contrário, contribua para reforçar o seu potencial.

Para além de uma temática e uma terminologia que pertencem ao discurso ambientalista, servindo-se de metáforas para as personagens (os lupis e os animais da planície) e para os objetos (a água lilás), *A Montanha da Água Lilás* incorpora ingredientes da chamada «imaginação ambiental»⁵⁰, sugerindo a responsabilidade dos humanos para com o ambiente e apresentando-o como um processo, não como uma constante ou uma dádiva. Ao mesmo tempo, a sua análise é suscetível de promover a aquisição de todas as competências expressas no quadro da Educação para o Desenvolvimento Sustentável⁵¹: 1) antever um futuro melhor e alternativo (*envisioning*); 2) aprender a questionar as formas atuais de pensar e agir (*critical thinking*); 3) reconhecer complexidades e procurar as relações e sinergias necessárias para a solução dos problemas (*systemic thinking*); 4) promover o diálogo e a negociação e aprender a trabalhar em grupo (*building partnerships*); 5) capacitar as pessoas para o processo de decisão (*participation in decision-making*).

Outras fábulas, populares ou eruditas, parecem também encerrar um potencial educativo no quadro dos desafios ambientais da atualidade. Para além de *O Romance da Raposa*, de Aquilino Ribeiro, sugerem-se olhares ecocríticos sobre as fábulas que o mesmo escritor agrupou em *Arca de Noé III Classe* (1936), e para *Bichos* (1940), de Miguel Torga. De entre a mais recente produção literária, haverá também lugar para idêntica reflexão sobre a série de *Contos da Mata dos Medos*, de Álvaro Magalhães⁵², ou *Fabulário* (1984), de Mário de Carvalho. Aos estudos literários abre-se uma oportunidade para valorizar um género que tem tradição relevante no panorama da língua portuguesa, estabelecendo pontes de interdisciplinaridade com as ciências naturais e sociais.

NOTAS

- ¹ William Rueckert, «Literature and Ecology: an Experiment in Ecocriticism», *The Iowa Review*, 9.1, Inverno 1978, p. 71-86.
- ² cf. ASLE — Association for the Study of Literature and Environment, <<http://www.asle.org/>>, cons. 10-08-2011.
- ³ Greg Garrard, «Ecocriticism: The Ability to Investigate Cultural Artefacts from an Ecological Perspective», in A. Stibbe (ed.), *The Handbook of Sustainability Literacy*, Totnes, Green Books, 2009. <<http://arts.brighton.ac.uk/stibbe-handbook-of-sustainability-literacy/chapters/ecocriticism>>, p. 1. Tradução minha.
- ⁴ John Baird Callicott, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- ⁵ E.g. Richard Kahn, «From Education for Sustainable Development to Ecopedagogy: Sustaining Capitalism or Sustaining Life?», *Green Theory & Praxis: The Journal of Ecopedagogy*,

- vol. 4, n.º 1, 2008, p. 1-14.
- ⁶ Lawrence Buell, *Writing for an Endangered World: Literature, Culture, and Environment in U.S. and Beyond*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001, p. 29.
- ⁷ John Felstiner, *Can Poetry Save the Earth? A Field Guide to Nature Poems*, New Haven, Yale University Press, 2009, p. 3.
- ⁸ David Lewis, Dennis Rodgers e Michael Woolcock, «The Fiction of Development: Literary Representation as a Source of Authoritative Knowledge», *Journal of Development Studies*, vol. 44, n.º 2, 2008, p. 198-216. Tradução minha.
- ⁹ Paula Cristina Costa, *António Ramos Rosa, Um Poeta in Fabula*, Vila Nova de Famalicão, Edições Quasi, 2005, p. 282.
- ¹⁰ C.f. UNESCO, «Education for Sustainable Development», <<http://www.unesco.org/new/en/education/themes/leading-the-international-agenda/education-for-sustainable-development/>>, cons. 10-08-2011.
- ¹¹ e.g. João Paulo Silvestre, «Definição e uso dos termos fábula e fabuloso em textos metalinguísticos do século XVIII», *Forma Breve. Revista de Literatura*, n.º 3, 2005, p. 159.
- ¹² Nelly Novaes Coelho, «Fábula», *E-Dicionário de Termos Literários*, coord. Carlos Ceia, <<http://www.edtl.com.pt>>, cons. 10-08-2011.
- ¹³ Idem, *ibid.*
- ¹⁴ Luciano Pereira, *A Fábula em Portugal. Contributos para a História e Caracterização da Fábula Literária*, Porto, Profedições, 2007, p. 256.
- ¹⁵ Tonia Payne, «How Do We See Green? Ursula K. Le Guin's SF/Fantasy and the Environmental Paradigm Shift», in A. I. Queiroz e I. Ornellas e Castro (coord.), *Falas da Terra no Século XXI. What Do We See Green?*, Lisboa, Esfera do Caos, 2011, p. 100. Tradução minha.
- ¹⁶ John Felstiner, *ob. cit.*, p. 6. Tradução minha.
- ¹⁷ João Evangelista, *Educação Ambiental: Uma Via de Leitura e Compreensão*, Lisboa, Instituto de Inovação Educacional, 1999, p. 24.
- ¹⁸ Luciano Pereira, *ob. cit.*, p. 252-3, 271-2.
- ¹⁹ Aquilino Ribeiro, *O Romance da Raposa*, Lisboa, Bertrand, 1961, p. 8-9.
- ²⁰ Michael Metzeltin, *Introdução à Leitura do Romance da Raposa. Ciência do Texto e Sua Aplicação*, Coimbra, Livraria Almedina, 1981, p. 104.
- ²¹ Edward Clayton, «Aesop, Aristotle, and Animals: The Role of Fables in Human Life», *Humanitas*, vol. XXI, n.º 1-2, 2008, p. 197. Tradução minha.
- ²² Mark Johnson, 1993, *apud* Marina P. A. Lencastre, «Ética Ambiental e Educação. Considerações sobre o Sujeito Moral», *Educação, Sociedade & Culturas*, n.º 21, 2003, p. 54.
- ²³ Maria José Varandas, *Ambiente, Uma Questão de Ética*, Lisboa, Esfera do Caos, 2009, p. 11.
- ²⁴ Ana Paula Guimarães, «Ser — dantes e ainda hoje, discretamente — verde», in A. I. Queiroz e I. Ornellas e Castro (coord.), *ob. cit.*, p. 35.
- ²⁵ Cátia M. Costa, «Da Etnicidade ao Simbolismo. Três olhares antropológicos sobre a etnia Kuvale», in *Guardianes de la Historia y de la memoria: 'tradiciones', colecciones y otras manifestaciones (in)materiales del período colonial, 1-19*, 7.º Congresso Ibérico de Estudos Africanos. <<http://hdl.handle.net/10071/2247>>, p. 1.
- ²⁶ Carmen Secco, «As Águas Míticas da Memória e a Alegoria do Tempo e do Saber», *Revista Brasil de Literatura*. <<http://revistabrasil.org/revista/artigos/tindo.htm>>.
- ²⁷ Nuno Júdice, «Novo Itinerário de Inverno», *Obra Poética (1972-1985)*, Lisboa, Quetzal, 1991, p. 195.
- ²⁸ Cf. Laura Cavalcante Padilha, *Entre Voz e Letra. A Ancestralidade na Literatura Angolana*, ed.

- José Manuel da Nóbrega e Nuno Pádua de Mora, Lisboa, Novo Imbondeiro, 2005, p. 44.
- ²⁹ Pepetela, *A Montanha da Água Lilás (Fábula para todas as idades)*, 5.^a ed., Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2007, p.13.
- ³⁰ Idem, *ibid.*, p. 22.
- ³¹ *Ibid.*
- ³² *Ibid.*, p. 47.
- ³³ *Ibid.*, p. 27.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 33.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 39.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 34.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 98.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 136.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 145.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 146.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 146.
- ⁴² *Ibid.*, p. 132.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 134.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 147.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 153.
- ⁴⁶ Jared Diamond, *Colapso. Ascensão e Queda das Sociedades Humanas*, trad. Ana Sampaio, Lisboa, Gradiva, 2008.
- ⁴⁷ Pepetela, *ob cit.*, p. 22.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p.155.
- ⁴⁹ *Ibid.*
- ⁵⁰ Lawrence Buell, *Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995.
- ⁵¹ C.f. Education for Sustainable Development Wikipedia. <http://en.wikipedia.org/wiki/Education_for_Sustainable_Development>, cons. 10-08-2011.
- ⁵² Carlos Nogueira, «Natureza, Infância e Sociedade nos *Contos da Mata dos Medos*», A. I. Queiroz e I. Ornellas e Castro (coord.), *ob. cit.*, p. 207-28.