



Maria Rita Lustosa Junqueira Villela

**RIO+20:
um estudo sobre narrativas de
desenvolvimento sustentável e fim de mundo**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Roberto Augusto DaMatta

Rio de Janeiro
Abril de 2015



Maria Rita Lustosa Junqueira Villela

Rio+20: um estudo sobre narrativas de desenvolvimento sustentável e fim de mundo

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Departamento de Ciências Sociais do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Roberto Augusto DaMatta

Orientador

Departamento de Ciências Sociais/PUC-Rio

Profa. Myanna Hvid Lahsen

Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais - INPE

Profa. Denise Pini Rosalem da Fonseca

Parole Consultoria Empresarial e Representação Comercial Ltda.

Prof. Marcello Sorrentino

Departamento de Educação/PUC-Rio

Prof. Valter Sinder

Departamento de Ciências Sociais/PUC-Rio

Profa. Mônica Herz

Coordenadora Setorial do Centro de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 07 de abril de 2015

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da autora, do orientador e da universidade.

Maria Rita Lustosa Junqueira Villela

Maria Rita Lustosa Junqueira Villela é mestre em Antropologia e Desenvolvimento pela London School of Economics and Political Science e bacharel em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Possui experiência em pesquisa na área socioambiental, tendo trabalhado como consultora e pesquisadora em organizações não governamentais e empresas.

Ficha Catalográfica

Villela, Maria Rita Lustosa Junqueira

Rio+20: um estudo sobre narrativas de desenvolvimento sustentável e fim de mundo / Maria Rita Lustosa Junqueira Villela ; orientador: Roberto Augusto DaMatta.– 2015.

117 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2015.

Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Rio+20. 3. Cúpula dos povos. 4. Desenvolvimento sustentável. 5. Fim de mundo. 6. Gaia. 7. Narrativas. I. DaMatta, Roberto Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. III. Título.

CDD: 300

*Para Artur,
por mundo e Terra com futuro*

Agradecimentos

Primeiramente, à professora Santuza Cambraia Naves (*in memoriam*), que me introduziu na antropologia.

À PUC-Rio, pela concessão da bolsa do Programa de Suporte à Pós-graduação de Instituições de Ensino Particulares.

Ao meu orientador, professor Roberto DaMatta, pelas lições de vida, para além das demais; à professora Denise Fonseca, pela amizade, afinidade e oportunidade de relatar o Fórum ICSU; ao amigo professor Marcello Sorrentino, pela leitura minuciosa e crítica na qualificação, além dos papos; ao professor Valter Sinder, pelas narrativas; e a Myanna Lahsen, pelas sugestões de leitura e pelo interesse.

À professora Sonia Giacomini, pelo apoio no pontapé inicial dessa empreitada; à professora Sarah Telles, pela escuta na fase que antecedeu ao trabalho de campo; e a Ana Roxo, pela presteza das respostas ao longo dessa jornada.

Ao professor Tim Forsyth, pelos ensinamentos no curso DV413 e pelas dicas de leitura para esta tese.

À querida Samyra, pelo incentivo e inspiração.

A todos do Instituto de Estudos da Religião, pelas oportunidades por tantos anos.

Às amigas Luiza Carvalho, pelos perfis dos participantes da UNCSD, Bruna Bastos, pela entrada no Humanidade 2012, Raquel Diniz, pela entrada no UNCSD, Marisol, pelas perguntas certas e aos amigos Marcelo, pelas explicações sobre o MPA e Henrique (Mon), pelo mapa do trabalho de campo.

Aos amigos Ana, Cristina, Joana, Julia, Jules, Katherine, Livia, Michelle, Rafaela, Dan, Leo e Roberto, pelo apoio e incentivo.

À Didi, por ser mais que mãe e avó.

Ao primo Guilherme (*in memoriam*) por dar ainda mais sentido aos banhos de mar no Arpoador. À prima Teresa, por todas as acolhidas.

Aos meus irmãos Sergio, Leticia, Renato e Marcella, por estarem sempre aí.

A Maria Cecilia, pela presença como avó.

Ao meu pai, pela confiança incondicional no meu rumo.

À minha supermãe pela qualidade de superavó, que me permitiu ser algo além de mãe.

Ao Carlos, pela parceria mesmo na adversidade.

Resumo

Villela, Maria Rita Lustosa Junqueira; DaMatta, Roberto Augusto. **Rio+20**: um estudo sobre narrativas de desenvolvimento sustentável e fim de mundo. Rio de Janeiro, 2015. 117p. Tese de Doutorado — Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Trata-se de um estudo sobre narrativas de desenvolvimento sustentável e fim de mundo baseado na Rio+20, evento ocorrido em junho de 2012 na cidade do Rio de Janeiro. Fazendo a leitura da Rio+20 como um conjunto de rituais, o estudo tem como fonte principal os eventos do Fórum ICSU, sediado na PUC-Rio, da Cúpula dos Povos, no Aterro do Flamengo, do Humanidade 2012, no Forte de Copacabana, e da UNCSU, no Riocentro. Para situar a interpretação de narrativas, o trabalho oferece um resumo histórico e teórico sobre os temas em discussão, evidenciando negociações e disputas nos últimos 40 anos. Além disso, elabora-se um mapeamento etnográfico descritivo dos lugares percorridos, propiciando a visualização desses espaços como situações sociais específicas. A tese busca identificar, com base na análise comparativa de narrativas selecionadas, elementos que caracterizem diferentes perspectivas em torno do desenvolvimento sustentável. Aponta para as disputas internas e externas à ciência e aos movimentos sociais, tendo como linha de interpretação o englobamento. Chama a atenção para o paradoxo contemporâneo entre desafios planetários e governabilidade nacional. Destaca algumas dicotomias presenciadas no campo entre ciência e saberes tradicionais, crescimento econômico e bem-estar/bem viver e felicidade, Conferência e Cúpula, conflito e cooperação, holismo e individualismo e teoria e prática. Em meio à diversidade do campo, identifica como ideias praticamente onipresentes as noções de totalidade, interdependência, cooperação, coerência, desindustrialização, localização e movimento. Inspirado na visão humanista da “revolução do amor”, o estudo indaga se mudanças significativas que garantam futuros para a humanidade e o planeta devam passar necessariamente pelos laços de afeto.

Palavras-chave

Rio+20; Cúpula dos Povos; desenvolvimento sustentável; fim de mundo; Gaia; narrativas.

Abstract

Villela, Maria Rita Lustosa Junqueira; DaMatta, Roberto Augusto (Advisor). **Rio+20**: a study of narratives on sustainable development and end of the world. Rio de Janeiro, 2015. 117p. Doctoral thesis — Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This consists of a research about narratives of sustainable development and end of the world based on Rio+20, an event held in June 2012 in the city of Rio de Janeiro. Considering Rio+20 as a group of rituals, its main sources are: ICSU Forum, hosted by PUC-Rio, the People's Summit in Aterro do Flamengo Humanidade 2012 in Forte de Copacabana, and the UNCSD in Riocentro. To better situate the analysis of narratives, the work offers a historical and theoretical summary about discussed themes testifying negotiations and conflicts over them for the last forty years. The study offers a descriptive ethnographic mapping of visited places, enabling the visualization of such spaces as socially specific situations. Using comparative interpretation of selected narratives this thesis seeks to identify what characterizes different perspectives on sustainable development, pointing at internal and external disputes in science and social movements which are better interpreted by the idea of englobing. It calls attention to the contemporary paradox between planetary challenges and national governability. The study describes some dichotomies on the field between science and traditional knowledge, economic growth and wellbeing/buen vivir and happiness, Conference and Summit, conflict and cooperation, holism and individualism, theory and practice. Amongst the diversity of the field it identifies the concepts of totality, interdependence, cooperation, coherence, deindustrialization, localization and movement as common denominator when dealing with sustainable development. Inspired in the humanist vision of “revolution of love”, the study inquires if significant changes to guarantee future for humanity and the planet should necessarily be built upon bonds of affection.

Keywords

Rio+20; People's Summit; sustainable development; end of the world; Gaia; narratives.

Sumário

1. Introdução	11
2. A relevância da Rio+20 como objeto.....	17
3. Mapeamento físico e filosófico da Rio+20.....	54
4. Narrativas de sustentabilidade	71
4.1 Ciência e saberes tradicionais	76
4.2 Crescimento econômico e bem-estar/bem viver/felicidade	82
4.3 Conferência e Cúpula	87
4.4 Conflito e cooperação	90
4.5 Individualismo e holismo	91
4.6 Teoria e ação	94
4.7 Marcadores recorrentes de sustentabilidade	96
4.8 A afetividade como caminho?	99
5. Considerações finais	104
6. Referências bibliográficas	111

*Antes mundo era pequeno,
Porque Terra era grande
Hoje mundo é muito grande
Porque Terra é pequena
Gilberto Gil. Parabolicamará*

1

Introdução

“(...) the objective is to bring together scientific analysis, artistic imagination and social self-understanding in order to open a space in which alternative futures can be imagined and their stories told”
(Unesco, 2012).

Ao ser questionada, na entrevista que antecedeu meu ingresso neste doutorado, sobre a origem causadora, se social ou meteorológica, da atual crise climática em que vivemos, respondi, ambigualmente, que ela seria tanto social quanto meteorológica — mas, na conclusão deste trabalho, percebi que é muito mais *humanitária e planetária* do que eu podia imaginar. No início, pretendia estudar discursos sobre mudanças climáticas em diversos segmentos da sociedade brasileira, mas o destino acabou trazendo a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (UNCSD) para o Rio de Janeiro bem na época em que estaria fazendo o trabalho de campo; assim, não resisti em mudar o foco de minha pesquisa para a Conferência em si e seus diversos encontros paralelos. É evidente que a questão climática permanece central para o trabalho, pois constitui o cerne das atuais preocupações com o planeta, mas mudar a ênfase do estudo desse tema para focalizar a Conferência foi uma escolha que resultou em uma mudança também metodológica e de ponto de vista. Em vez de realizar entrevistas para buscar abordagens de lideranças individualmente sobre o tema, como pretendia antes, optei por fazer uma escuta mais coletiva, focalizando as palestras, discursos, falas e manifestações como eram emanados, isto é, sem a manipulação por meio de perguntas roteirizadas.

Se, por um lado, esse caminho me permitiu fluir com mais liberdade pelo campo, ele apresentou enorme desafio para a sistematização dos dados, já que eu não possuía *a priori* uma ordem lógica de classificação do material. Ainda mais quando se trata de um encontro tão plural, isso resulta em um esforço hercúleo. No final das contas, optamos por uma classificação que destacasse os contrastes entre os discursos, evidenciando que o desenvolvimento sustentável está longe de ser um conceito consolidado, mesmo existindo há aproximadamente 40 anos. O que entra em jogo quando se trata desse tema é muito caro para todos: o mundo

que iremos deixar para as futuras gerações. E cada qual à sua maneira contribui para a compreensão dessa ideia verdadeiramente polissêmica.

O trabalho de campo foi itinerante, pois optei por estudar não apenas a Conferência oficial da ONU, ocorrida no Riocentro, mas também os encontros entre cientistas, na PUC-Rio, da sociedade civil e dos movimentos sociais, no Aterro do Flamengo, e dos empresários, no Forte de Copacabana, portanto, espalhados pela cidade.

Antes do início dos acontecimentos que se deram nas duas semanas entre 15 e 23 de junho de 2012, participei de encontros preparatórios do governo, da sociedade civil e de empresários. Neles, pude começar a mapear as expectativas que cada um desses segmentos guardava acerca do encontro que estava por vir. E, por falar em expectativas, devemos salientar que esse foi o encontro que celebrou os 20 anos da Eco-92, a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Unced), também sediada no Rio de Janeiro, que foi um marco para os movimentos sociais e ambientais, tendo sido até então o maior encontro entre chefes de Estado da história. Portanto, é inevitável que a maior referência para o que seria a Rio+20 fosse a lembrança que se tinha daquilo que havia ocorrido há 20 anos.

Se o presente estudo permite apresentar algo de novo no campo da antropologia, é por sua atenção aos discursos, às construções de verdade, às formas ritualizadas e explícitas que uma série de acontecimentos da Rio+20 se insere em torno do debatido tema do “desenvolvimento sustentável” e suas derivações. Como se verá, desde sua concepção, essa expressão tem ganhado roupagens e interpretações variadas, tendo sido adotada por segmentos da sociedade com as mais diversas aplicações. Mais recentemente, ora aparece sob o disfarce da “sustentabilidade”, das discussões sobre “mudanças climáticas”, “biodiversidade” ou “recursos hídricos”, ora sob o discurso da “economia verde”, da “governança” ou da “participação social”, mas, em geral, permanece seu forte paradigma do equilíbrio entre teoria, prática e ética nos campos social, ambiental e econômico.

O trabalho está organizado da seguinte forma. O primeiro capítulo oferece um enquadramento teórico, explicitando meus objetivos e balizando minhas decisões; depois, apresenta um resumo histórico, institucional, cultural e simbólico da ideia de desenvolvimento sustentável, culminando na discussão contemporânea sobre Antropoceno. O segundo capítulo, de teor descritivo, ilustra

os lugares, e seus personagens, que foram foco do trabalho de campo. Apresento também de forma bastante sucinta o histórico desses lugares e das instituições que os ocuparam. O terceiro capítulo constitui o cerne do trabalho, reunindo as narrativas que julgo ser mais marcantes ao tratar do desenvolvimento sustentável. Organizadas esquematicamente de modo a evidenciarem contrastes entre os conteúdos apresentados, viso a mostrar a pluralidade de visões de mundo que estiveram presentes nesse evento.

Meu principal objetivo com este trabalho é demonstrar o que muitos que acompanham esse tipo de discussão do ramo socioambiental já sabem por experiência: é enorme a diversidade de visões sobre o atual estado do planeta, e é imenso o arsenal de soluções que se mobiliza para se tratar desse tema. Evidentemente, abordar essa temática, que concerne a todos de uma maneira tão profunda, mobiliza emoções das mais variadas. Evidencia processos de responsabilização, acusações, insinuações e competição, mas também gera um sentimento de partilha, cooperação e irmandade.

Falaram empresários, cientistas, indígenas, sem-terras, pequenos agricultores, lideranças de organizações não governamentais, chefes de Estado, cidadãos. O que todos parecem pedir é um horizonte de esperança diante dos desafios apresentados pelo atual estado do planeta. Contudo, nem todos parecem concordar a respeito das melhores soluções, tecnológicas e sociais, para se enfrentar esse cenário. Poucos conseguem sequer dialogar, tamanha a diversidade e polaridade de suas visões. E, quanto mais suas fronteiras se aproximam, maiores parecem ser suas resistências para a integração. Basta citar que o esforço do campo empresarial para incorporar a ótica da sustentabilidade normalmente é visto pelos movimentos sociais como cooptação, como se o campo a alguém pertencesse.

Explicito a seguir algumas ressalvas pertinentes a este trabalho.

Embora reconheça possuir afinidade maior com determinados grupos entre os quais pesquisei, por história de vida e simpatia, busco não me posicionar politicamente; não considero este trabalho uma via de convencimento por uma ou outra perspectiva, por considerá-las todas de igual relevância e interesse para o objeto mais amplo da pesquisa, que diz respeito à compreensão do desenvolvimento sustentável como uma questão sociológica. Devo admitir minha inicial repulsa à prepotência de Eike Batista e minha grande comoção durante a

fala da jovem indígena na Cúpula dos Povos. O trabalho de campo não ocorreu sem emoção, muito pelo contrário.

Minha abordagem é limitada àquilo que pude presenciar e subjetiva naquilo que escolhi representar. É evidente que, diante de um panorama tão vasto, a seleção se dá de forma consciente, mas nem sempre resulta em um retrato isento de viés daquilo que foi observado — e isso certamente variará segundo a perspectiva de quem observou o que resulta que a leitura de meu texto também variará de acordo com o meu leitor:

Nessa dialética, temos que seguir o preceito do oráculo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”. E como, conforme Heráclito nos lembra, “o Senhor cujo oráculo está em Delfos não fala nem esconde, mas indica através de sinais”, o conhecimento que buscamos é ilimitado porque assume a forma de uma contínua interrogação. (...) toda mensagem secreta pode ser decifrada, desde que se saiba que é uma mensagem (Eco, 1999: p. 122).

Sendo o tema desenvolvimento sustentável — e ambiental, como um todo — ainda pouco explorado nas ciências sociais brasileiras, e porque o tema em si é multidisciplinar, minhas referências teóricas transitam por diversas disciplinas: relações internacionais, economia política, filosofia, história, antropologia, sociologia, ecologia...

Trata-se fundamentalmente de um estudo sobre visões de mundo — ou de fim de mundo; diante disso, é evidente que desejo contribuir modestamente para uma melhor compreensão desse assunto, que divide e une, destrói e constrói, amedronta e anima. Acredito, fundamentalmente, que uma escuta mais compassiva em relação à alteridade possa nos dar mais fôlego para seguir adiante, enfrentando desafios do tamanho da humanidade, ou do planeta. Superar o tom acusatório é o primeiro passo para reconhecermos legitimidade e verdade na visão do outro, e esse esforço todos os segmentos aqui estudados podem começar a fazer. Foi esse exercício que busquei, insistentemente, praticar.

Não faltaram iniciativas e pessoas voltadas para o enfrentamento desse cenário prospectivo um tanto alarmante. Vimos, na Rio+20, uma profusão de iniciativas ligadas a diversas redes de interesses compartilhados. Contudo, minha sensação é de que as redes têm estado fechadas em si, sem sentido de pertencimento a um complexo mais amplo de redes. Tratou-se, fundamentalmente, de rituais de apelo cosmético e terapêutico, nos quais os participantes carregavam

a sensação de pertencer a um complexo maior de entidades e pessoas em busca do mesmo sentido: ser a mudança que se quer ver no mundo, conforme a frase fortemente disseminada e frequentemente atribuída a Mahatma Gandhi, cuja autoria não foi comprovada. Por isso, venho valorizar neste trabalho a ideia de “convergência”, tão amplamente utilizada na Cúpula dos Povos, mas pouco praticada nos demais subeventos. Como se pode ver no quadro a seguir, essa expressão foi usada para descrever as “Plenárias de Convergência” que ocorreram em meio às chamadas Atividades Autogestionadas de Articulação, às Mobilizações e às Assembleias.

Grade de Programação Cúpula dos Povos por Justiça Social e Ambiental – contra a mercantilização da vida, em defesa dos bens comuns.

Turno	15	16	17	18	19	20	21	22	23
Todo o Dia /Noite	Acampamentos + Territórios do Futuro (Feiras, Trocas, Experiências Demonstrativas, Stands ...) + Centrais de Comunicação Atividades Culturais e Simbólicas relacionadas a programação da Cúpula dos Povos								
Manha	Atividades Autogestionadas de Articulação	Atividades Autogestionadas de Articulação	Plenárias de convergência	Atividades Autogestionadas de Articulação + Mobilizações	Atividades Autogestionadas de Articulação + Mobilizações	Mobilização Global	Atividades Autogestionadas de Articulação + Mobilizações	Assembléia dos Povos – Agendas de Luta e Campanhas	Avaliação
Tar	Atividades Autogestionadas de Articulação	Atividades Autogestionadas de Articulação	Plenárias de convergência	Plenárias de convergência	Assembléia dos Povos – Causas Estruturais e Falsas Soluções		Assembléia dos Povos – Nossas Soluções	Ato Cultural de Encerramento	

Fonte: Abong, 2014.

As Plenárias de Convergência, foram, por definição,

grandes Plenárias de Convergência entre temas e setores, em preparação para a Assembleia dos Povos, organizadas a partir das contribuições das Atividades Autogestionadas de Articulação e de processos históricos de lutas e organização com os seguintes objetivos: 1) Aprofundar o diálogo e as convergências entre temas e setores; 2) Consolidar posições comuns entre múltiplos setores e temas de convergência e criar as bases para a Assembleia dos Povos como expressão da unidade na diversidade, de mobilização e força política que dispute sentido com o processo oficial; 3) Construir um posicionamento da Cúpula dos Povos frente à Conferência Rio+20 no contexto mais amplo das crises sistêmicas, a partir dos diferentes temas agregadores; 4) Fortalecer o movimento, acumular forças para adiante recompor pautas e agendas de luta e gerar um novo ciclo de mobilizações para adiante (No Green Economy, 2014).

Em minha avaliação, o esforço por fazer convergir constitui a base fundamental para a ação coletiva, isto é, uma ação que dependa de mais de uma pessoa. Entendo que a disponibilidade para a convergência talvez seja o primeiro ímpeto positivo rumo à mudança. Pode ser que as divergências sejam tantas que não haja convergência possível em um primeiro momento, mas, se as partes

envolvidas estiverem afinadas apenas na vontade de convergir, a possibilidade de que ela realmente ocorra, cedo ou tarde, aumenta consideravelmente. Diferentemente do consenso, que pressupõe uma concordância, um acordo (*consentire*), a convergência (*com*: junto; *vergire*: inclinar) conota um movimento de encontro de diferenças, um direcionamento conjunto de partes antes dispersas.

Proponho a noção de convergência como alternativa complementar à ideia de consenso, que hoje é palavra de ordem nos processos de tomada de decisão participativos. Consenso requer formalidade e organização, já que ocorre por votação, e uma vinculação em forma de acordos que não todas e nem sempre as instituições estão preparadas para ou interessadas em fazer. A convergência é menos formal, se dá por afinidade ou é espontânea, sem precisar ser mediada por uma organização ou institucionalidade, e é voltada para a ação.

Além disso, as convergências não anulam as divergências. Elas apenas situam estas últimas em um plano de espera quando o objetivo maior for a ação coordenada. As convergências, mais que os consensos, auxiliam a direcionar movimentos e processos — sendo os meios tão significativos quanto os fins. Diferentemente, o consenso parece terminar em si, ser o objetivo em si. As convergências apontam para uma direção: converge-se com quem, para onde, por quê, como e quando? Finalmente, desejo apenas salientar um desconforto bobo, mas relevante para aquilo que pretendo arguir. A Conferência oficial que possibilita esses vários encontros revela, em seu título, sua própria limitação: Conferência das Nações Unidas *sobre*, e não *para o*, Desenvolvimento Sustentável. Não seria esperado, portanto, que o resultado mais tocante no que diz respeito a esse tema viesse dos acordos do Riocentro.

Vejo as diferentes vozes presentes nesses eventos refletidas na imagem de uma banda de *jazz*: subordinadas a uma escala, guiadas por uma melodia que a todas une, sem muito saber aonde se vai chegar, alternam-se, improvisadamente, esperançosas de um todo harmônico, mesmo diante de tanta diversidade e individualidade, mas no qual há consciência da importância de cada componente para o sucesso da catarse final generalizada em forma de ovação — em nosso caso, a salvação!

2

A relevância da Rio+20 como objeto

O objetivo deste trabalho é estudar, sob o prisma da antropologia social ou cultural, os eventos decorrentes da realização da Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (UNCSD), realizada em junho de 2012, no Rio de Janeiro. Essa tarefa tem como principal alvo o entendimento do significado e da função social dos diversos eventos dessa reunião internacional por meio de seus respectivos discursos ou representações sociais. Pois são essas representações que, cada qual à sua maneira, têm a dizer sobre o evento e, mais além, sobre a sociedade global em que vivemos.

Essa investigação poderia se dar por diversos meios, utilizando-se de variadas metodologias. Poderia concentrar-se no evento oficial, organizado pela ONU, que reuniu chefes de Estado no Riocentro por três dias — entre 18 e 20 de junho de 2013. Ou poderia simplesmente preocupar-se com os acontecimentos ocorridos entre os dias 15 e 23 de junho, realizados no Aterro do Flamengo, na chamada “Cúpula dos Povos na Rio+20 pela Justiça Social e Ambiental”, evento “autogestionado” que reuniu organizações da sociedade civil locais e internacionais e buscou oferecer a visão “altermundista”, por oposição às perspectivas usadas de discussão, de caráter eurocentradas.

A pesquisa também poderia deter-se apenas no encontro de cientistas ocorrido entre os dias 11 e 15 de junho, o “Fórum de Ciência, Tecnologia e Inovação para o Desenvolvimento Sustentável”, ocorrido no ginásio da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), que visava a estabelecer diretrizes e recomendações dos cientistas ao encontro oficial da ONU. Finalmente, e não menos interessante, o presente estudo poderia estar apenas interessado nos eventos corporativos em torno do tema “sustentabilidade” que ocorreram em diversas partes da cidade, mas sobretudo no Forte de Copacabana, no “Humanidade 2012”, e no Hotel Windsor na Barra, no chamado “Fórum de Sustentabilidade Corporativa” (*vide* calendário no Anexo 1).

Por mais que cada um desses encontros pudesse ser focado separadamente, escolhemos ir em outra direção. Decidimos analisar os subeventos (ou eventos marginais ou intersticiais), os quais, a nosso ver, permitem um

aprofundamento daquilo que ocorreu em paralelo aos objetivos e reuniões centrais da Conferência, permitindo discussões e considerações mais robustas, generalizáveis e conclusivas, e, por que não, descobertas, revelações e contradições. O fato de haver, em uma conferência dessa amplitude, eventos centrais e marginais ou periféricos ocorrendo simultaneamente em uma mesma cidade permite identificar a diversidade de abordagens existentes sobre o tema do “desenvolvimento sustentável” como é definido ou representado pelos grupos que se mobilizam por essa questão. Isso sem contar com a amplitude geográfica entre um centro de reunião e outro, o que levou um espirituoso palestrante a apelidar o evento de “Rio+20 milhas” (Joel Macower, World Green Summit, 2012).

Ao mesmo tempo em que se trata de um estudo com base em eventos com tempo e espaço definidos, este trabalho busca, como sugere Paul Ricoeur, algo de experiência temporal: “o mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal; em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal” (Ricoeur, 1985: p.15).

Diante desse quadro complexo de diversidades, centrei meu interesse na pluralidade de visões contemporâneas sobre ecologia. Por isso, optei por desenvolver um trabalho de campo itinerante entre os diversos eventos ocorridos durante as duas semanas que concentraram eventos relacionados com a Rio+20 no Rio de Janeiro. Desse modo, foi possível reunir variadas abordagens sobre um tema único que era o foco de toda a conferência — o desenvolvimento sustentável —, o que levou a uma análise comparativa por semelhança e contraste entre os grupos que dela participaram.

Ao longo do trabalho, uso o termo “evento” ou “Rio+20” para designar o conjunto de atividades que ocorreram ao longo das duas semanas como um todo. Quando emprego o termo “subeventos” (ou eventos paralelos ou marginais), refiro-me aos encontros semi-independentes, isto é, ao Fórum do Conselho Internacional de Ciência (ICSU), à Cúpula dos Povos, à Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (UNCSD), ao Humanidade 2012, e assim por diante.

Alguns podem argumentar que o evento da ONU, a UNCSD, fosse hierarquicamente mais importante que os demais, por nele concentrarem-se os tradicionais tomadores de decisão (chefes de estado) e os mais reconhecidos agentes políticos nacionais, internacionais e multilaterais. Contudo, para fins

desse trabalho, considero todos os eventos citados de igual importância. Isso porque não tenho interesse em medir a eficácia dos mesmos em formas de acordos, convenções ou tratados — o que potencialmente poria a UNCSO num patamar superior em relação aos demais eventos; o que me interessa é o universo de opiniões em torno do desenvolvimento sustentável e fim de mundo que esses encontros geram.

Dito isso, escolhi usar no título deste trabalho a palavra *narrativas* e não *opiniões*. Fiz essa escolha conscientemente porque reconheço ter coletado uma série de *opiniões* que com a minha reflexão e mínima categorização tornaram-se *narrativas* mais amplas que o mero conjunto de opiniões reunidas. Aqui, é importante destacar meu desejo por oferecer *um* estudo, donde se deduz que possam haver outros, com leituras e interpretações baseadas em minha experiência, e não rótulos fixos e definidores da verdade. Assim, *narrativas*, em nosso caso, são um conjunto de opiniões afins alinhavadas por um tipo de raciocínio que configura uma linha de pensamento. Daí meu trabalho de busca por *narrativas* ser essencialmente etnográfico e autoral.

Assim, apoio-me naquilo que Walter Benjamin nos ensina a respeito da dimensão utilitária viabilizada por narrativas que comunicam experiências:

Tudo isso esclarece a natureza da verdadeira narrativa. Ela tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida — de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas, se “dar conselhos” parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis (Benjamin, 1985: p. 200).

Reconheço e valorizo, portanto, no texto, menos uma análise política de discursos, e mais a autoria: “a narração, em seu aspecto sensível, não é de modo algum o produto exclusivo da voz. Na verdadeira narração, a mão intervém decisivamente, com seus gestos [...] que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito” (Benjamin, 1985, p. 220-1).

Nesse aspecto, julgo me aproximar mais do campo literário do que da ecologia política, percebendo-me como uma narradora que comunica, traduz e interpreta acontecimentos ao leitor que se interessar:

No nível mais geral, a obra literária [assim como qualquer narrativa] tem dois aspectos: ela é ao mesmo tempo uma história e um discurso. Ela é história, a partir do momento que interpela certa realidade, acontecimentos que teriam ocorrido, personagens que, deste ponto de vista, se confundem com os indivíduos dos nossos cotidianos. Esta mesma história poderia ter-nos sido relatada através de outros

meios; por uma telenovela, por exemplo; sem necessariamente ser registrada em um livro. Contudo, a obra é ao mesmo tempo discurso: existe um narrador que relata a história; há diante dele um leitor que a percebe. Nesta etapa, não são os acontecimentos relatados que contam, mas a maneira pela qual o narrador faz o seu público conhecê-la (Todorov, 2006: p. 211).

Evidentemente, o estudo é baseado na trajetória escolhida por mim, o que oferece, por um lado, um viés calcado em escolhas aleatórias e por interesse pessoal. Tal incursão foi facilitada por minhas redes de relacionamentos profissionais e pessoais. Ressalta-se também que, embora o objetivo desta pesquisa seja demonstrar a complexidade de cada um dos segmentos dos grupos analisados — suas perspectivas diferenciadas sobre o tema supostamente comum, suas divergências internas e externas e suas motivações e crenças —, o esforço da sistematização, que requer síntese, pode deixar de explicitar, por vezes, a heterogeneidade desses agrupamentos.

Reconheço, portanto, que as análises que seguem não se fazem sem uma dose razoável de simplificação. Selecionei encontros específicos dos subeventos da Rio+20, dos quais discuti os discursos mais relevantes para o tema de meu estudo.

George Marcus (1995) chama a atenção para o caráter de “ativista circunstancial” em que frequentemente se encontra o etnógrafo multissituado, como era meu caso:

The movement among sites (and levels of society) lends a character of activism to such an investigation. This is not (necessarily) the traditional self-defined activist role claimed by the left-liberal scholar for his or her work. That is, it is not the activism claimed in relation to affiliation with a particular social movement outside academia or the domain of research, nor is it the academic claim to an imagined vanguarda role for a particular style of writing of scholarship with reference to a posited ongoing politics in a society or culture at a specific historic moment. Rather, it is activism quite specific and circumstantial to the conditions of doing multisited research itself. It is a playing out in practice of the feminist slogan of the political as personal, but in this case it is the political as synonymous with the professional persona and, within the later, what used to be discussed in a clinical way as the methodological (Marcus, 1995, p. 113).

Não posso negar meu envolvimento anterior com os movimentos sociais, já que, por muitos anos, trabalhei como pesquisadora em uma ONG no Rio de Janeiro; nem tampouco ignorar minha simpatia pela causa ecológica. Contudo, isso não me subtrai à capacidade de olhar criticamente para os movimentos sociais

e para a questão da ecologia. Ademais, participei dos eventos citados como pesquisadora, tendo como objetivo primordial refletir e participar deles como especialista.

Analisar uma situação social que se resume a um par de semanas e oferece tantas nuances sobre o tema da ecologia/sustentabilidade na sociedade contemporânea só será válido se formos capazes de ir para além do evento para, por meio dele, pensar a sociedade como um todo. Como Max Gluckman coloca na abertura de seu artigo clássico sobre a inauguração de uma ponte na Zululândia, em 1938:

Situações sociais são em grande parte a matéria-prima bruta do antropólogo. Dos eventos observados e deles suas inter-relações em uma sociedade particular ele abstrai a estrutura, as relações, as instituições, etc. sociais daquela sociedade. Através delas, e também de novas situações, ele deve verificar a validade de suas generalizações (Gluckman, 1940, p. 53).

Pretendo ler essa série de acontecimentos como um ritual. A perspectiva do ritual permite que diversos tipos de situação social sejam analisados de forma singular. Como sugere DaMatta (1997, p. 41), busco abordar “o ritual como uma dramatização de certos elementos, valores, ideologias e relações de uma sociedade”. A Rio+20 seria, então, um evento “fora do dia a dia” de ocasiões formais e informais, como se verá na descrição que segue, em que coexistiriam, mas não se misturariam, marchas, manifestações espontâneas, danças e cirandas com solenidades, palestras e debates.

Segundo Mariza Peirano, a leitura dos acontecimentos sociais como ritual deve buscar algumas características, a saber: a) o acontecimento deve ser diferente, isto é, composto por ações, atitudes ou discursos que aconteçam em um momento, local e ocasião específicos. Rituais apontam para a importância de se olhar o evento em si (por exemplo, a Rio+20), e não de maneira geral, como “uma série de eventos” (as conferências da ONU) — daí seu caráter etnográfico; b) rituais devem servir como um momento de apresentação, representação, nem que seja exacerbada, de ilustração, de reprodução ou encenação (uma função), não no sentido da funcionalidade, mas da função matemática — o que se vê no ritual é uma função para algo que se nota naquela sociedade; c) acontecimentos rituais têm início, meio e fim e são marcados por palavras ou ações específicas que caracterizem-nos como um todo em si e sejam de fácil identificação; d) rituais

podem dar destaque a um processo (um meio) ou um fim (um resultado), dependendo do tipo. A cura de uma doença tem como objetivo o fim da doença; já um rito cívico denota um processo de adoração da pátria; e) rituais envolvem pessoas em determinados papéis e as relações que surgem entre elas (sejam preestabelecidas ou espontâneas); f) rituais são coletivos, isto é, ocorrem porque fazem sentido para um número de pessoas (normalmente maior que dois); g) rituais são holísticos, têm um sentido maior que a mera soma de seus participantes individuais e promovem um elo, por vezes inconsciente, entre as pessoas; h) rituais promovem solidariedade social e/ou conflito, ou seja, geram sociabilidades; i) a ação ritual se distingue do comportamento social no sentido de que se refere a uma situação específica, enquanto outras formas de comportamento social não se destacam necessariamente no tempo e no espaço.

Segundo Clyde Kluckhohn (1965), *“The myth is a system of word symbols, whereas ritual is a system of object and act symbols. Both are symbolic processes for dealing with the same type of situation in the same affective mode”* (Kluckhohn, 1965: p. 149). Assim, *“myth and ritual satisfy a group of identical or closely related needs of individuals”* (Kluckhohn, 1965: p. 152). Ainda segundo esse autor:

(...) myths and rituals are adaptive from the point of view of the society in that they promote social solidarity, enhance the integration of the society by providing a formalized statement of its ultimate value-attitudes, and afford a means for the transmission of much of the culture with little loss of content – thus protecting cultural continuity and stabilizing the society (Kluckhohn, 1965: p. 152).

Rituais serviriam para reduzir a antecipação de desastres reconhecidamente inevitáveis, como a morte, o infortúnio, a doença e promoveriam o sentimento de dependência mútua:

Performance of rituals likewise heightens awareness of the common system of sentiments. The ceremonial also bring individuals together in a situation where quarreling is forbidden, Preparation for and carrying out of a chant demands intricately ramified co-operation, economic and otherwise, and doubtless thus reinforces the sense of mutual dependency. Myths and rituals equally facilitate the adjustment of the individual to his society. Primarily, perhaps, they provide a means of sublimation of his antisocial tendencies (Kluckhohn, 1965: p. 156).

Visto dessa forma, poderemos ver adiante como houve, de certa forma, na Rio+20 falta de convergência ritual. Era como se cada espaço tivesse os seus próprios meios e equipamentos de magia e os seus próprios especialistas. A Rio+20 não seria apenas um ritual, mas uma convenção de procedimentos e

especialistas rituais, competindo pela técnica correta conducente ao resultado comum, alguns com maior grau de fixidez e tradição, outros enfocando a quebra da estrutura, revelando toda a gama de diversidade entre práticas que se abriga sob a mesma definição, ritual. Teremos, nesta tese, pistas para investigar o que cada um desses rituais faz e porque se faz daquela maneira entre cada grupo específico, buscando apontar para as diferenças específicas entre cada ritual.

Adiante, faço alguns apontamentos que balizam meu trabalho e situam melhor as minhas orientações para análise. Em seguida, ainda neste capítulo, ofereço um histórico cronológico da ideia de desenvolvimento sustentável sem, contudo, me prender rigorosamente à historicidade. Depois, passo por abordagens institucionais para chegar finalmente ao campo simbólico e cultural em que o desenvolvimento sustentável se insere, avançando rumo às discussões contemporâneas sobre o Antropoceno, que constituem o pano de fundo do trabalho de campo.

Parto da premissa de que, em meio aos tempos de *interatividade*, em certos níveis e com relação a determinados temas, permanecemos vivendo uma crise de escuta e diálogo. Desejo mostrar com este trabalho que, em pleno século XXI, presenciamos nesse evento internacional, objeto de minha pesquisa de campo, um microcosmo do que se costuma vivenciar de maneira menos intensificada no dia a dia. Esse drama ou *ritual*, que envolveu milhares de pessoas do mundo inteiro, evidenciou — acima de tudo — uma ausência de *convergência*, resultando em diversas manifestações, documentos e divagações sem o comprometimento com a ação que seria englobada pelo campo científico, da sociedade civil, do empresariado, do governo e das demais esferas envolvidas. Sobretudo, a falta de convergência se expressa inclusive na distância física entre os diversos locais de eventos da Rio+20, o que, a meu ver, torna as pessoas menos propensas a uma postura compassiva e generosa em relação à alteridade expressa por cada grupo em suas divergências.

Explico-me melhor: ouvi inúmeras vezes, inclusive quando cito que meu trabalho é sobre a Rio+20, que o encontro teria sido um fracasso por haver resultado em muita fala e pouca ação. Concordo apenas em parte com essa

constatação. Primeiro, porque acredito que o sucesso de um evento dessa magnitude é relativo; pode ser que, no nível da diplomacia global, o evento realmente tenha beirado o desastre, afinal muitos chefes de Estado e grandes lideranças cancelaram suas vindas na última hora, e acordos e definições mais robustos realmente dependeriam de suas presenças. Contudo, se nos mirarmos apenas na Cúpula dos Povos, poderemos deflagrar que o nível de mobilização dos movimentos e organizações sociais não permitem que constatem um fracasso, e aqui me inspiro em uma recente conversa com o amigo e colega Antonio Engelke e em sua tese de doutorado: é que as transformações no nível da consciência se manifestam de outra forma; no todo, não são medidas em acordos, nem em cifras. Se considerarmos que, pela primeira vez na história de um encontro científico do ICSU, tivemos a presença de lideranças e representantes indígenas, novamente temos de relativizar nossa avaliação pessimista. É no sentido de valorizar esses pequenos (por vezes grandiosos) avanços que desejo prosseguir.

Embora deseje transmitir um tom otimista, devo admitir que compartilho da visão de Paulo Costa e Silva, que, ao comentar os rumos da MPB, reflete sobre a internet:

A internet continua sendo vista como promessa; muitos ainda olham para ela como um espaço de transição; mas, e se não for? E se a internet continuar sendo o que ela já é: um meio com muitas potencialidades, mas também com muitas limitações; com excelentes possibilidades de conexão e acesso, mas sendo conduzido por imensas forças de dispersão, marcado por uma lógica de multiplicação e confinamento em nichos cada vez mais estreitos, por uma dinâmica de achatamento e pasteurização de tudo o que nela coexiste. Um meio que oferece uma resistência natural a experiências de maior concentração e profundidade — antes de ouvir (ver) determinada música sou assaltado por anúncios barulhentos, sugestões de outros vídeos, mensagens de amigos, pop-ups, imagens engraçadas ou grotescas, uma pletera de notícias, piadas, e-mails de trabalho... Acima de tudo, um meio de fragmentação contínua que, com sua lógica ultraindividualizada, dificulta a criação de novos campos de escuta coletiva. Muita coisa acontece, mas quase nada gera acontecimento. [...] Está na hora de parar de ver a internet como terra prometida. Nada leva a crer que ela “ainda vai florescer”. A internet não “vai ser”, mas já “é”. Ainda há, me parece, uma crença ingênua de que poderemos criar nela um mundinho paralelo, do nosso jeito, ideal, em contraponto com o mundo “real” (Costa e Silva, 2014).

Parece que vivemos hoje o que o Karl Manheim definiu como:

[...] aquele estágio de desenvolvimento histórico em que os estratos anteriormente isolados começam a se comunicar uns com os outros e se estabelece uma certa

circulação social. O mais relevante estágio dessa comunicação é atingido quando as formas de pensamento e de experiência, que até então desenvolviam independentemente, penetram em uma mesma consciência, compelindo a mente a descobrir a irreconciliabilidade das concepções conflitantes de mundo (Mannheim, 1986, p. 36).

Foi essa “multiplicidade de estilos de pensamento” que busquei mapear durante meu trabalho de campo (Mannheim, 1986, p. 36). Cientistas, empresários, representantes governamentais e de entidades multilaterais, ativistas e intelectuais apresentaram suas posições e convicções em espaços e estilos muito particulares, evidenciando disputas em torno do assunto em pauta — desenvolvimento sustentável —, evidenciando um campo altamente plural, se não pulverizado, embora todos estivessem juntos ou debaixo de uma mesma causa ou bandeira geral.

Para Marx e Engels, ideologias gerariam “ilusões” e “falsas consciências” por serem ideias que soariam “universais”, mas seriam de fato difundidas para todo um sistema por uma classe social com interesses específicos de dominação (Marx, 2001). Dando sequência às concepções bastante amplas de Marx e Engels sobre ideologia, Mannheim descreve “ideologias” como forças que atuam para a manutenção e estabilização do estado das coisas. Já as “utopias” seriam para ele pensamentos que impulsionariam mudanças, mas que não levariam em conta o estado concreto da situação social. O antropólogo Gustavo Lins Ribeiro chama o desenvolvimento sustentável de ideologia/utopia, porque esse seria um tipo de desenvolvimento que vem ocupar o espaço da ideologia/utopia do marxismo como alternativa à concepção capitalista de desenvolvimento (Ribeiro, 1992, p. 24). Em seu texto, ele destaca seu caráter iluminista, descrevendo suas características:

[...] manipulação do futuro; suspensão de conflitos e correção de deficiências através da implementação de uma solução ótima; apelo à possibilidade de estabelecer uma etapa mais avançada do que a anterior, se determinado modelo for estabelecido e seguido; conceber a humanidade como uma só e com o mesmo destino universal (organizando-a sob um mesmo eixo temporal, como ocorre com a ideia de progresso, destino, aqui sendo uma categoria fundamental de futuro comum); recuperação de uma noção de totalidade centralizada na relação homem/natureza e na construção de uma visão holística da realidade; manutenção do planejamento como requisito fundamental, já que desenvolvimento sustentável requer uma nova e complexa síntese de planejamento racional adequada às novas tecnologias e contratos sociais (Ribeiro, 1992, p. 30).

Vinte anos se passaram dessa definição de desenvolvimento sustentável atrelada a um novo Iluminismo e, por mais que ela ainda faça sentido, vivemos em tempos nos quais se tenta ao mesmo tempo assimilá-la mais profundamente e, simultaneamente, desconstruí-la. Em face das evidências cada vez mais alarmantes das mudanças climáticas e dos eventos extremos e da constatação de que eles são, sim, em grande parte provocados pelos seres humanos, recorre-se quase que desesperadamente a outras formas de saber, não necessariamente originadas da ciência lacônica, embora, frequentemente, deseje-se, validada por ela.

Dado o cenário desconectado, fragmentado e polarizado dos diversos eventos da Rio+20 — que evidenciam a amplitude de opiniões presentes —, busco descobrir convergências de alguns dos campos em ebulição ao longo das duas semanas de julho de 2012 nas quais fiz a pesquisa. É evidente que os participantes dos eventos tinham outra consciência dessa desconexão, mas quem — como eu — teve a chance de percorrer os diversos eventos espalhados pela cidade *ouvindo seus discursos* pôde notar como, embora se tratasse sempre dos mesmos temas centrais — desenvolvimento sustentável, economia verde e suas derivações —, os participantes exprimiam um alto nível de divergência, porque, entre outras coisas, eles só poderiam tomar parte de um evento de cada vez. Paradoxalmente, ficavam vedados de acontecimentos simultâneos.

Em vista disso, pretendo colocar em diálogo ideias que ficaram limitadas e estancadas em redomas incomunicáveis e que, por isso, se viam frequentemente como antagonistas, conflitantes e inimigas. Esferas flutuantes que buscaram, por vezes por falta de espaço, tempo ou oportunidade, um denominador comum, o que resultou mais em desconexão do que em identificação.

A pergunta que me orienta, portanto, é a seguinte: existe a possibilidade de convergência entre os discursos quando se fala de sustentabilidade? Qual foi a experiência da Rio+20 de um ponto de vista socioantropológico?

Trabalho com a hipótese de que a convergência só ocorrerá quando houver equidade de desejos e interesses, os quais somente existirão quando houver uma convergência de significados ou um acordo maior entre ideologias e utopias. O

alinhamento de valores (significados) só será possível por uma escuta mútua compassiva; do contrário, o entendimento mínimo para a ação coletiva, se não impossível, seria muito difícil de alcançar.

Opto, de maneira geral, por me referir aos participantes desses encontros como pessoas. Inspiro-me em parte nos ensinamentos de Alfred Schultz (Rosenthal, 2003) sobre pesquisas biográficas. Falar em pessoas permite considerar as trajetórias de vida, marcas psicológicas e motivações dos indivíduos estudados. Permite considerar que cada pessoa que observamos possui marcas subjetivas, históricas e socioeconômicas particulares, além de se situarem objetivamente no curso dos acontecimentos pesquisados (Rosenthal, 2003). Por isso, também foi importante observar as técnicas corporais de meus interlocutores, à moda maussiana, levando-se em consideração seus traços fisiológicos, psicológicos e sociais (Mauss, 2003, p. 405).

Justamente porque muitos participantes representam, em maior ou menor grau, tipos de pensamentos, de discursos e de instituições (formais ou não), prefiro tomar a parte dos falantes para me aventurar em compreender o todo, isto é, os grupos que tais indivíduos integram. Essa escolha me faz abrir mão do uso frequente das expressões “atores sociais” e “agentes”, pois julgo difícil defender que a diversidade de participantes observados estivesse representando a coletividade da mesma maneira. Por exemplo, movimentos sociais, cidadãos comuns, ativistas e “ONGueiros” estiveram todos agrupados na Cúpula dos Povos, mas não necessariamente partilham de outra identidade que não seja essa. Diretores e funcionários de empresas diferentes reunidos nos eventos empresariais eram empresários discutindo sustentabilidade, mas atuam muito diferentemente e não necessariamente se identificam com o pertencimento a toda e qualquer empresa, mesmo aquelas que lidam com o mesmo tema. Então, como trato de pessoas com diferentes níveis de engajamento e pertencimento a certos grupos, classes e estratos, não acredito que o uso das expressões que coletivizam os indivíduos possa me ajudar a compreender suas narrativas. Dessa forma, pretendo evitar generalizações descabidas.

Constata-se, portanto, que, nesse evento, a questão da representatividade da parte sobre o todo é complexa e requer uma nota. Reconheço estar lidando com diferentes níveis de representação e por isso mesmo divido meu trabalho de campo em tipos de público (científico, governamental, empresarial ou da

sociedade civil). Contudo, devemos reconhecer também a grande heterogeneidade que esses grupos carregam em si. Assim, prefiro deter-me no ensinamento de Louis Dumont sobre a oposição hierárquica. Dependendo da esfera a que nos referirmos, estaremos tratando de uma relação de hierarquia e englobamento diferente:

Chamo oposição hierárquica a oposição entre um conjunto (e, mais particularmente, um todo) e um elemento desse conjunto (ou desse todo); o elemento não é necessariamente simples, podendo ser um subconjunto. Essa oposição analisa-se logicamente em dois aspectos parciais contraditórios: de uma parte, o elemento é idêntico ao conjunto na medida em que faz parte deste (um vertebrado é um animal); de outra, existe uma diferença ou, mais estritamente, uma contrariedade (um vertebrado não é — somente — um animal, um animal não é — necessariamente — um vertebrado). Cada relação dupla, de identidade e de contrariedade, é mais estrita no caso de um todo verdadeiro do que no de um conjunto mais ou menos arbitrário (ver adiante). Ela constitui um escândalo lógico, o que, por uma parte, explica o seu desfavor e, por outra, faz o seu interesse: toda a relação de um elemento com o conjunto de que ele participa introduz a hierarquia e é logicamente inaceitável. Essencialmente, a hierarquia é o englobamento do contrário. [...] Assim ocorre, sem dúvida, todas as vezes que um valor é concretamente afirmado: ele subordina seu contrário mas abstém-se de o dizer (Dumont, 2000, p. 228).

Por exemplo, quando contrapostos aos outros grupos espalhados pela cidade, os participantes da Cúpula dos Povos eram os ativistas dos “movimentos sociais” como um todo, mas bastava-se observar a diversidade de tipos de atividade e pluralidade de temas debatidos para se perceber como havia uma enorme diversidade — e, por vezes, polaridade — nas tendas espalhadas pelo Aterro do Flamengo. A ausência de holismo, mesmo onde ele parece estar presente, é um dos achados mais evidentes do presente trabalho. A lógica individual e particularista prepondera em todos os caminhos percorridos, com exceção de algumas tendas da Cúpula dos Povos, de que tratamos no terceiro capítulo. E, mesmo assim, as manifestações que se aproximam de uma gramática holista, coletiva, de dissolução dos egos, por assim dizer, apenas confirmam a regra do cada um por si.

Analiso narrativas, isto é, o que as pessoas expressam, para quem expressam, como expressam, o que expressam, por que expressam. Uso o verbo expressar, pois as narrativas não são apenas faladas. Elas estão nos gestos, na

vestimenta, no jeito de agir, no corpo, enfim, no *habitus*¹ (Mauss, 2003, p. 404). Por isso, opto por fazer uma “descrição densa”, minuciosa e detalhada dos encontros que presenciei no trabalho de campo, buscando distinguir piscadas de piscadelas (Geertz, 1989, p. 17).

Trata-se, fundamentalmente, de um estudo sobre narrativas de construção de verdades que confronta significados em torno do pensamento ecológico contemporâneo. Busca-se uma metanarrativa que dê conta da polissemia² e da incongruência (Fonseca, 2005) em torno da ideia de desenvolvimento sustentável expressa no espaço de duas semanas em um evento com dia para começar, para terminar, agenda a cumprir e objetivos a alcançar, em maior ou menor grau de formalidade.

Para situar a UNCSO, resumamos o contexto histórico em que surge a discussão sobre desenvolvimento sustentável no âmbito das Nações Unidas. No final da Segunda Guerra Mundial, foram assinados vários acordos e fundados organismos internacionais com o intuito expresso de prevenir futuras guerras e firmar diretrizes para a reconstrução dos países devastados pelos conflitos. O acordo de Bretton Woods, firmado em julho de 1944, visou a estabelecer parâmetros comerciais que regeriam as relações entre os países mais industrializados do mundo. Nesse mesmo ano, esse acordo deu origem ao que viria a ser o embrião do atual Banco Mundial, o Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento (Bird). Nesse contexto, também é criado o Fundo Monetário Internacional, cujo objetivo explícito seria o de controlar o sistema monetário internacional em vista dos empréstimos e câmbios entre diversos países.

Ainda no contexto pós-Segunda Guerra, delegados de 50 países assinaram a Carta das Nações Unidas, dando origem à Organização das Nações Unidas que conhecemos, que hoje conta com 193 Estados-membros. Em meio aos esforços

¹ “Esses “hábitos” variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, variam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se veem apenas a alma e suas faculdades de repetição” (Mauss, 2003, p. 404).

² Polissemia: multiplicidade de sentidos de uma palavra ou locução. Fonte: HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

para conter novas guerras, iniciou-se então a chamada guerra fria, que dividiu o mundo entre os superpoderes norte-americano e soviético, com suas doutrinas capitalista e comunista, respectivamente.

Ainda que tais divisões geopolíticas tenham raízes muito anteriores aos eventos ora elencados, é nesse espírito do pós-Segunda Guerra Mundial que a expressão “desenvolvimento econômico” se torna cada vez mais empregada. O desenvolvimento econômico dos países, sua capacidade de crescimento, de geração de riquezas (PIB) e sua posição no sistema monetário internacional em muito contribuíram para alinhamentos políticos e ideológicos. Uma das crenças mais presentes do capitalismo até hoje é aquilo que economistas chamam de *trickle-down effect*, isto é, que o crescimento econômico seria capaz de desencadear um efeito de distribuição de renda, serviços, bens e benefícios do topo para a base da pirâmide.

Logo, firmou-se a alcunha de países desenvolvidos e países subdesenvolvidos, subentendendo-se, na lógica evolucionista, que os últimos precisariam seguir o caminho traçado pelos primeiros para chegar ao estado de progresso desejado. Tal perspectiva não foi recebida sem crítica por parte de teóricos latino-americanos e asiáticos, mas permanece nos discursos e no imaginário coletivo até os dias de hoje, tamanha sua força e eficácia.

Foi em 1972, que coincide com o fim do acordo de Bretton Woods, que ocorreram dois eventos fundadores da era do “desenvolvimento sustentável”. O primeiro foi o encontro do Clube de Roma, que culminou na publicação do relatório “Os limites do crescimento” por um grupo de cientistas do Massachusetts Institute of Technology (MIT), cuja principal mensagem foi que os recursos planetários não suportariam o crescimento populacional no modelo de desenvolvimento em curso nos países desenvolvidos. Baseada em modelos matemáticos, a publicação declara que: a) a pressão sobre os recursos planetários (a pegada ecológica) decorrente de atividades humanas aumentou drasticamente entre 1900 e 1972; b) essa pegada não poderia aumentar no mesmo grau nos 100 anos seguintes a 1972; c) é possível e até provável que essa pegada exceda a capacidade do planeta Terra; d) uma vez excedidos os limites, a contração não pode ser evitada; e) essa extrapolação dos limites pode ser evitada desde que haja políticas globais estratégicas; f) seria importante agir o quanto antes. Como seria de se esperar, houve muitas críticas, tanto técnicas quanto políticas, às conclusões

do relatório. Para muitos, era um documento que reforçava a ideia de que os países desenvolvidos trariam as respostas para os rumos do mundo em desenvolvimento.

O segundo acontecimento significativo de 1972 foi a Conferência das Nações Unidas sobre o Ambiente Humano. Pela primeira vez na história, a ONU organiza um evento para discutir a política internacional ambiental, tornando-se, portanto, um marco para as discussões posteriores. A “Declaração das Nações Unidas sobre o Ambiente Humano” destaca a importância da preservação dos recursos naturais para a manutenção da vida humana no planeta. A pobreza, ou o subdesenvolvimento, é tida como um dos agravantes dos problemas ambientais. Desse modo, os países subdesenvolvidos são chamados a se desenvolver para prevenir problemas ambientais mais graves, e os países desenvolvidos são convocados a ajudar a diminuir o abismo entre eles e os primeiros (Unep, 2013).

Contudo, foi apenas na década de 1980 que a busca da harmonização entre prosperidade e ecologia realmente se evidenciou na agenda política internacional. Em 1984, foi instaurada pelas Nações Unidas a chamada Comissão Brundtland, cujo objetivo seria reunir países em prol do desenvolvimento sustentável. Finalmente em 1987, quando da publicação do “Relatório da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento: Nosso Futuro Comum”, fruto de 900 dias de trabalho intergovernamental, reunindo representantes de 21 países, de catalogação, análise e síntese, surgia a primeira e mais célebre definição oficial de desenvolvimento sustentável: “o desenvolvimento que procura satisfazer as necessidades da geração atual, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de satisfazerem as suas próprias necessidades” (Nosso Futuro Comum, 1991).

Vale recapitular brevemente o cenário brasileiro ao longo dos anos supracitados (1950-1990), evidentemente sem querer propor uma análise histórica, e sim apenas oferecer um pano de fundo histórico para embasar o que vem adiante. No Brasil, Viola (1998) destaca que, nos anos 1950, o crescimento econômico acelerado tornou-se ponto de consenso das elites brasileiras desde que o presidente JK o erigiu em ideologia dominante através da palavra de ordem “avançar 50 anos em 5”. Convém lembrar que esse lema ecoa o mote keynesiano de que a intervenção governamental na economia seria fundamental para prevenção de flutuações macroeconômicas que seriam perigosas para a

manutenção da estabilidade socioeconômica de um país. Nos anos 60, a Aliança para o Progresso, programa do Presidente John F. Kenedy que promovia a cooperação entre Estados Unidos e a América Latina, veio ao encontro do projeto nacional de “modernização”. Depois disso, seguiram-se duas décadas de regime autoritário e militar no mesmo mote. Os anos 1970 foram marcados por um “desenvolvimentismo estreito” ou “predatório” (Viola, 1998).

Em 1971, é fundada a primeira organização ambiental brasileira, a Agapan, no Rio Grande do Sul, em defesa da fauna e da flora, pelo combate exagerado da mecanização, contra a poluição industrial, combate ao uso de inseticidas, pesticidas, fungicidas e herbicidas e combate à poluição dos cursos d’água. Em 1974, a Agapan passa a atuar de forma mais abrangente. No final dos anos 1970, são instituídas comunidades rurais alternativas, entre as quais o Movimento Arte e Pensamento Ecológico, que publica a revista *Pensamento Ecológico*. Em 1979, muitos exilados políticos retornam ao país, quando há uma difusão de ideias ecologistas e ganha amplitude o debate cultural. Também nesse ano inicia-se um forte movimento em defesa da Amazônia.

O início dos anos 1980 é um marco para a transição do movimento ecológico brasileiro, fortalecido pela campanha das Diretas. Discute-se a viabilidade de criação de um Partido Verde no Brasil. Ocorre um movimento de aproximação entre as comunidades alternativas com movimentos urbanos, enquanto o campo da sociedade civil se expande, caracterizando diversas correntes para o ambientalismo brasileiro: ecologistas fundamentalistas, realistas, ecocapitalistas e ecossocialistas.

Segundo Viola, os elementos que contribuem para o crescimento do ambientalismo brasileiro são:

- 1) o caráter fortemente internacionalizado do movimento ecológico mundial devido ao caráter planetário de degradação socioambiental processada nas últimas quatro décadas; 2) o fato de o Brasil ser um país ascendente do 3º mundo, com forte internacionalização do seu sistema produtivo e de comunicações; 3) a intensidade de degradação socioambiental produzida nas últimas quatro décadas, contrapartida do extraordinário crescimento econômico e conseqüente ascenso no sistema mundial; 4) o caráter excessivamente predatório da visão de mundo e das políticas implementadas pelas elites do regime autoritário (1964-1985); 5) a profunda crise em que mergulhou a esquerda brasileira depois da fracassada experiência guerrilheira de 1968-1973; 6) o processo de transição democrática, iniciado com a liberalização (a partir de 1974) e continuado com a democratização (a partir de

1982) criou um contexto sociopolítico favorável para a organização de movimentos sociais e para o debate de novas ideias (Viola, 1998).

Viola ainda identifica sete grupos de atores da política ambiental brasileira:

1) ONGs e grupos comunitários; 2) agências estatais; 3) grupos e instituições científicas; 4) gestores e administradores; 5) mercado consumidor verde; 6) redes multissetoriais que estabelecem e certificam processos de produção, transporte, ciclo de vida, selos verdes, etc.; e 7) agências e tratados internacionais (Pnuma, Convenções, etc.).

Finalmente, Viola descreve três clivagens na dinâmica política internacional de meio ambiente e desenvolvimento, detalhadas no Anexo 2:

a primeira sendo entre as forças cujos interesses e orientação estão dentro do Estado-nação (Nacionalistas) *versus* as forças cujos interesses e orientação localizam-se na escala mundial (Globalistas); a segunda sendo entre as forças que assumem a proteção ambiental como uma dimensão fundamental a ser combinada com o desenvolvimento econômico (Sustentabilistas) *versus* as forças que são favoráveis ao desenvolvimento econômico sem consideração da proteção ambiental (Predatórios); a terceira sendo entre as forças favoráveis a certa redistribuição progressiva da renda a escala nacional e internacional (Progressistas) *versus* as forças conservadoras do ponto de vista social (Conservadores). A combinação de estas três linhas de clivagem permite diferenciar oito grandes forças atuantes no sistema mundial: Nacionalistas-Conservadores (NC), Nacionalistas-Progressistas (NP), Nacionalistas-Conservadores-Sustentabilistas (NCS), Nacionalistas-Progressistas-Sustentabilistas (NPS), Globalistas-Conservadores (GC), Globalistas-Progressistas (GP), Globalistas-Conservadores-Sustentabilistas (GCS) e Globalistas-Progressistas-Sustentabilistas (GPS) (Viola, 1998, p. 6).

Em 1992, o Rio de Janeiro sediou o que seria o maior encontro das Nações Unidas até então, a chamada “Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento”, conhecida também como Eco-92, Rio-92 ou Cúpula da Terra (*Earth Summit*). Entre seus objetivos constava o desafio de traçar o caminho para o tão almejado desenvolvimento sustentável. Entendia-se que a definição do conceito e de suas problemáticas não era suficiente para colocar em prática suas propostas. A Eco-92 trouxe resultados bastante palpáveis na forma de convenções e documentos que direcionavam ações concretas por parte dos países signatários. As mais destacadas foram a Convenção da Diversidade Biológica (CDB), a Convenção de Mudanças Climáticas, que resultou no Protocolo de Quioto, assinado em 1997, a Convenção da Desertificação, a Agenda 21 e a Carta da Terra, usadas até hoje como referências no campo ambiental.

As chamadas Agenda 21, resultado de um imenso esforço intergovernamental e interinstitucional na Eco-92, preveem o enfrentamento das questões locais, por atores locais, em um sistema de governança participativa em que todos os *stakeholders* interessados poderiam estar representados em fóruns nos quais se discutiriam e priorizariam ações que tivessem por inspiração o chamado desenvolvimento sustentável. As Agendas 21 abriram espaço para a construção de uma série de metodologias e ferramentas de diálogo entre segmentos da sociedade, sobre os diversos temas que seus 40 capítulos abordam, com o famoso lema do “pensar global, agir local”.

Fora os acordos formais, a Eco-92 foi um marco para os movimentos sociais globais. No Aterro do Flamengo, cerca de 1.200 organizações nacionais e internacionais da sociedade civil se reuniram, marcando o evento do chamado Fórum Global, que sediou encontros marcantes, como a Vigília Inter-religiosa pela Terra, reunindo representantes de centenas de denominações religiosas e músicos aclamados nacional e internacionalmente noite adentro em uma manifestação pacífica pela preservação do planeta, e o Planeta Fêmea, que reuniu mulheres do mundo inteiro para debates ecofeministas (Landim, 1993, p. 33).

Até mesmo do ponto de vista da política internacional, não seria fácil superar o marco da Rio-92. Novas conferências se desdobraram, como a “Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável”, ou Rio+10, em Joanesburgo, 20 reuniões do Quadro das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas, resultantes da Convenção de Mudanças Climáticas, as chamadas Conferências das Partes (CoP),³ 11 reuniões da Convenção da Diversidade Biológica, 10 reuniões da Convenção do Combate à Desertificação, entre outras, mas nenhuma contou com a mobilização, expectativa e empolgação verificadas no Rio de Janeiro.

Se o campo governamental já estava consolidado do ponto de vista institucional e a instância das Nações Unidas ganhava cada vez mais peso como organismo multilateral, foi em 1992, no Rio, que as organizações da sociedade civil ganharam um lugar de expressão, pelo menos no Brasil. Como cita Landim:

A Rio-92 colocou as ONGs na boca do povo. Por exemplo: eu trabalho na Fase desde 1977; durante doze, treze anos era difícil explicar o que era a Fase para pessoa comum, mesmo para pessoa razoavelmente informada. Era mais fácil, no

³ Para uma descrição detalhada dos acontecimentos da CoP-15, ver “Copenhague: antes e depois”, de Sergio Abranches.

caso, você explicar o que era a Fase para as lideranças populares. Talvez só as lideranças dos movimentos sociais conhecessem entidades desse tipo, ou pessoas de círculos restritos, da Igreja, de governos ou órgãos multilaterais de cooperação. De repente, basta você dizer: eu trabalho em uma ONG. Na verdade, as pessoas continuam não sabendo exatamente o que você faz, mas já passa a haver, pelo menos, um reconhecimento (Proposta apud Landim, 1993, p. 30).

Foi também no período pós-Eco-92 que o setor empresarial começou a se organizar em torno do “desenvolvimento sustentável” no Brasil. Primeiramente, com a fundação do Grupo de Institutos, Fundações e Empresas (Gife), em 1995, e depois, em 1997, com a criação do Centro Empresarial Brasileiro para o Desenvolvimento Sustentável (CEBDS). Atualmente, o Gife reúne 130 organizações (entre empresas, fundações e institutos empresariais), e o CEBDS, 77 “grupos empresariais que respondem por cerca de 40% do PIB nacional”, isto é, trata-se de empresas de grande porte (CEBDS, 2014). Tais organizações têm como mote principal a concepção de que empresas devem ser agentes de incidência social, ambiental e econômica, dada a constatação de que governos não seriam capazes de promover o grau de transformação esperada, no tempo necessário, nesses campos.

Resumindo, em relação ao período 1990-1998 no Brasil, Viola (1998) observa que, no governo Collor, houve uma expansão da globalização da política ambiental no Brasil em razão da influência da Eco-92. O período seguinte, sob a liderança de Itamar Franco, foi caracterizado por estagnação e resistências no campo ambiental. Já no governo FHC, houve a globalização de parâmetros macroeconômicos e a lenta disseminação da sustentabilidade nas políticas públicas.

Fonseca (2005) aponta para o período pós-1992 como um marco para o repensamento da categoria desenvolvimento sustentável, momento em que irrompiam guerras de intolerância ao longo da década, que atingiriam seu auge em 2011, com o ataque às torres gêmeas. Em 2002, em Joanesburgo, o desenvolvimento adquire outra conotação.

Os critérios para desenvolvimento adotados em Joanesburgo passaram a ser os de equidade social, erradicação da pobreza, precaução, participação popular, responsabilidades comuns, porém diferenciadas e o novíssimo conceito de governança (Vieira, 2002, p. 55), apontando claramente para o reconhecimento de novos interlocutores localizados na esfera pública não estatal, cujo agente principal

era a sociedade civil organizada para além dos Estados nacionais (Fonseca, 2005, p. 6).

Fonseca (2005) sugere que deve haver, para o avanço das discussões sobre desenvolvimento sustentável, uma aproximação entre as noções de desenvolvimento e cultura.

De um lado, há que se avançar na construção de uma percepção de cultura mais pluralista, afastando-nos o mais rápido possível das dicotomias tais como canônico/folclórico, letrado/popular, global/local, nacional/regional, até a mais recente clássica/alternativa, entre outras, todas elas formas de construção e consolidação de uma hierarquia de valorização/desvalorização das culturas e das suas expressões, cuja finalidade é transformar diferenças em desigualdades, discriminar e segregar criadores, expropriar e apropriar a criação. Ainda na linha do rompimento com simplismos, quem sabe fosse útil pensarmos desenvolvimento a partir de uma outra racionalidade, menos técnica e ligada a resultados — naturalmente mensuráveis e comparáveis, o que permite dividir as nações entre desenvolvidas e em desenvolvimento —; que fragmenta os saberes em busca de resultados imediatos e acaba por enfrentar apenas as situações pontuais. Quem sabe seja chegada a hora de utilizarmos uma lógica mais holística, como base de uma racionalidade axiológica, para definirmos outros valores para desenvolvimento, que o reaproximem da sua natural identidade com cultura (Fonseca, 2005, p. 3).

A autora sugere, ainda, que tal aproximação possa se dar por redes que gerem “sentido de pertencimento”, como “redes sociais de solidariedade”:

As redes familiares são as principais responsáveis pelas práticas de proteção física e sobrevivência material. As redes religiosas respondem primordialmente pela legitimação social e pelas oportunidades sociais extrafamiliares. As redes de vizinhança estão ligadas aos limites físicos, que definem inserções socioeconômicas e percepções políticas. Por último, as redes de interesses compartilhados respondem pela sobrevivência de valores éticos, estéticos, educacionais e comportamentais especiais, que excedem as esferas da família, das igrejas e das associações de corte geográfico (Fonseca, 2005, p. 9).

Do ponto de vista da antropologia, *desenvolvimento*, com ou sem o adjetivo sustentável, adquire roupagens bastante particulares, que se alternam ao pender para um ou outro lado da dicotomia agência/estrutura. Marcello Sorrentino (2011) nos oferece um esclarecedor resumo das principais discussões das ciências sociais sobre as implicações contemporâneas do desenvolvimento. Desenvolvimento é entendido, para além das abordagens economicistas, como “um paradigma que estabelece maneiras sancionadas de pensar e falar sobre as nações subdesenvolvidas e que legitima práticas de acordo com um regime específico de

racionalidade [...]” (Sorrentino, 2011, p. 48). Ele descreve cinco possíveis abordagens em relação ao desenvolvimento.

A “abordagem modernizadora” é tipificada pela dicotomia entre sociedades “tradicionais” e “modernas”, em que o desenvolvimento agiria em prol da transformação de uma na outra. O discurso predominante dessa abordagem defende que as instituições ligadas ao “desenvolvimento” ajudariam a combater a pobreza, melhorariam a qualidade de vida e ressignificariam o progresso (Ferguson apud Sorrentino, 2011, p. 50). Estariam aqui implicadas a transferência de tecnologia, a comercialização da agricultura, a industrialização e a urbanização. As principais críticas em relação a essa abordagem estariam relacionadas com o fato de ela aplicar teorias evolucionistas e funcionalistas de cultura, sendo incapaz de dar conta da agência dos sistemas “pré-modernos”.

A abordagem da “dependência estrutural e análise dos modos de produção” defende que, por trás dos projetos assim chamados “técnicos” de desenvolvimento, haveria um intuito de fazer perpetuar a dominação dos países desenvolvidos, perpetuando também o ciclo da dependência. Uma forma de “colonialismo interno” (Nash apud Sorrentino, 2011, p. 51). Embora chame a atenção para os mecanismos por detrás das operações de desenvolvimento, essa perspectiva também omitiria ou subestimaria o papel dos fatores sociais e dos atores locais no processo de desenvolvimento (Nash, Escobar e Rossi apud Sorrentino, 2011, p. 52).

A abordagem do “desenvolvimento como um discurso cultural” leva em conta o entendimento histórico, as perspectivas e a autoridade em torno do termo. Destaca o papel do poder na construção das relações sociais que dão forma às construções sobre desenvolvimento. Ferguson vai além ao chamar a atenção para os efeitos não intencionais dos projetos de desenvolvimento, cujos resultados surgem sem que haja necessariamente uma orquestração consciente dos sujeitos envolvidos. Essa perspectiva torna a enfatizar a força da estrutura do desenvolvimento sob a da agência de atores locais, e por isso não é aceita por muitos estudiosos do assunto.

A “abordagem orientada pelos atores” vai de encontro às teorias de modernização e de dependência, cuja premissa é que a mudança é causada por algo de fora, e à teoria de Ferguson, que enfatizaria muito as estruturas e os discursos (Rossi apud Sorrentino, 2011, p. 54). Defende a maneira com que

grupos e processos locais modificam e contribuem para os processos de desenvolvimento. Essa abordagem destaca como as pessoas negociam as fronteiras da modernidade e do desenvolvimento. Apesar da diversidade de interpretações dos autores dessa linha (Sorrentino, 2011, p. 55), todos se unem ao privilegiarem as respostas inovadoras dos atores de acordo com seus interesses e contextos.

Finalmente, a “abordagem do desenvolvimento participativo” busca inverter a lógica das intervenções “de cima para baixo”, buscando posturas alternativas que venham da base da pirâmide. Enfatiza os sistemas de conhecimento indígenas/autóctones/locais, rejeitando a imposição dos sistemas “moderno”, “ocidental”, “científico”, “burocrático” (Sorrentino, 2011, p. 57). Como as demais abordagens, autores já apontaram para as fraquezas dessa concepção ao mostrarem a limitação das iniciativas locais diante do peso dos projetos de desenvolvimento participativo. Apresentam-se aqui os problemas de representatividade, de “tradução” e de “corretagem” dos interesses a partir dos mediadores do desenvolvimento. Entram em cena o problema da manipulação dos projetos em benefício dos interesses de alguns, o não envolvimento de todos os atores interessados e a geração de profissionais que, ao intermediarem os interesses locais, os moldam à sua moda.

Apresentado o cenário institucional e o *status* da discussão sobre desenvolvimento em que surge o conjunto de eventos reunidos na Rio+20, é oportuno comentar o campo simbólico e cultural em que esse tema se insere. Para tanto, apoio-me na leitura antropológica de DaMatta (1993) sobre representações de natureza no Brasil, na de Lahsen (2013) sobre a importância dos aspectos subculturais na formatação da ciência, no perspectivismo de Viveiros de Castro (1996), na ecologia política de Martinez Alier (2007) e Forsyth (2007) e na chamada teologia política de Latour (2013).

Ao tratar do que chama de “Brasil sociedade”, isto é, “do Brasil como um conjunto de valores e símbolos que, embora motivem e orientem a massa das práticas e representações sociais do dia a dia, são — por isso mesmo — raramente

discutidos”, DaMatta (1993, p. 2) sugere haver três tipos de representação de natureza no Brasil. Esse conjunto de representações reflete o paradoxo

caracterizado pelo fato de o sistema social brasileiro agasalhar valores modernos como o individualismo igualitário e as ideias de justiça social, de progresso material e de controle sobre a natureza sem, entretanto, abandonar (ou “resolver”) um conjunto de práticas (e de ideologias) tradicionais — como a patronagem, o clientelismo e o nepotismo — que continuam se reproduzindo e governando relacional (e hierarquicamente) a sua vida social (DaMatta, 1993, p. 3).

Define, portanto, como tese que “esse círculo vicioso constituído por teorias modernas (de caráter universalizante e impessoal) com práticas tradicionais (de cunho particularista e pessoal) caracterizaria a dinâmica de sociedades como a brasileira”, dualidade que se reflete nas representações sobre natureza garimpadas pelo autor.

A primeira representação de natureza descrita pelo autor é “a natureza como mátria e como terra”, isto é, a concepção de que a natureza seria dadivosa e generosa, uma “Mãe Terra” que englobaria plantas, animais e humanos, esses últimos coroando os demais elementos. O autor destaca o problema da compensação que estaria implícito nessa representação a partir de uma anedota tipicamente brasileira, que insinua que, quanto melhores as condições da natureza, piores seriam as características de sua população. Entende-se que, inversamente, quanto mais desafiador o cenário natural, mais dotado de qualidades seriam seus habitantes.

Antes de seguir adiante, recordemo-nos brevemente do Gênesis. Já no primeiro capítulo, Deus cria todos os seres e antecipa que o faz para que eles sejam dominados pelo homem, que existia até então apenas como Sua imagem e semelhança (em uma das muitas leituras possíveis). No segundo capítulo, do pó cósmico, Deus cria o homem (ou o macho, na leitura hebraica) para enfim poder pôr em prática Sua antevista dominação sobre todos os seres, e a mulher (ou fêmea) para ajudá-lo nessa tarefa extenuante.

Tal passagem parece inspirar o que DaMatta chama de “representação luso-brasileira de natureza”, em que “a natureza e seus seres teriam sido feitos para o deleite, desfrute e exploração do homem”, implicando a possibilidade de explorar e usufruir de seus recursos como se eles existissem em função da humanidade. Nessa representação, estaria subscrita a concepção extrativista típica da economia

colonial brasileira: “extrativismo que colhe seus frutos mais evidentes, sem a menor preocupação em interagir com ela de modo mais intenso e sistemático” (DaMatta, 1993, p. 14).

Essa perspectiva “lusobrasileira” deixaria de lado qualquer tipo de ritualização que situasse os humanos no mesmo plano da natureza ou que implicasse uma relação fundada na “ética de respeito, generosidade, equilíbrio, compensação e reciprocidade” (DaMatta, 1993, p. 16). Tal representação seria reforçada pelo discurso de o Brasil ser fruto de uma “descoberta”, e não “fundação”. A descoberta colocaria o país na posição de receptor, e não de agente capaz de negociar os rumos de sua história.

E assim resultaria a chamada “feitorização” das terras brasileiras, que estariam à mercê dos exploradores “aventureiros”, que extrairiam produtos até seu esgotamento, ciclo após ciclo, “tirando partido de tudo” (DaMatta, 1993: 21). Essa visão situa a natureza como território, “uma concepção fundada no direito divino da posse da terra” — que reflete a mesma lógica empregada no Tratado de Tordesilhas —, a ser prontamente usufruída por quem de direito (DaMatta, 1993, p. 22).

Tal visão “ibérica” de natureza é contrastada pelo autor à puritana. Enquanto os portugueses tinham as terras coloniais do sul como meios para seu rápido enriquecimento, os puritanos do norte ocuparam aquelas terras com o intuito de construir uma vida, conhecendo-as e domesticando-as com muito empenho, trabalho e tempo.

Na terceira parte do ensaio, DaMatta sugere que a maneira com que as sociedades lidam com a natureza reflete também a lógica que permeia suas relações sociais. No caso brasileiro, ela seria marcada por desigualdades e um senso de dominação: “entre os homens e a natureza estabelece-se a mesma lógica que governa os homens entre si: a lógica da desigualdade que jamais contempla o direito do subordinado como ser igual ou autônomo” (DaMatta, 1993, p. 28). O autor ainda destaca que na sociedade relacional brasileira tendem a conviver duas lógicas de representação da natureza: a moderna, vista como “uma natureza que tem direitos (e deveres), que não pode ser mutilada, que deve ser protegida, que tem limites, fronteiras e, claro, está autônoma” (1993, p. 29), e aquela ilustrada pela concepção de panema, “que junta homens e natureza afirmando a

importância de suas relações e propondo sempre uma espécie de equilíbrio moral entre os dois” (DaMatta, 1993, p. 35).

O crescimento da importância da temática ambiental nos últimos 20 anos consolidou correntes de ambientalismo globais que se fazem também muito presentes no Brasil contemporâneo. Como se dão as relações ser humano-natureza nos dias de hoje? Será que nesses 20 anos, desde a Eco-92, houve significativas mudanças na maneira como se dá a relação com o próximo e com a natureza, ou será que continuamos oprimindo nossos pares e destruindo a natureza apenas com o discurso retórico igualitário do desenvolvimento sustentável (DaMatta, 1993)?

Para responder a essa e a outras perguntas, trato cada um dos eventos marginais da Rio+20 como “discursos diversos a respeito de uma mesma realidade, cada qual salientando certos aspectos críticos, essenciais dessa realidade — de acordo com uma perspectiva de dentro dessa realidade” (DaMatta, 1997, p. 66). Para tanto, reafirmo que cada um desses eventos é uma espécie de ritual, alguns mais formais, outros menos, com mais ou menos abrangência nacional, que revelam com tintas mais fortes, “mais veemência, com maior coerência e com maior consciência” aspectos das relações sociais do Brasil — e do mundo — contemporâneo (DaMatta, 1997, p. 83).

Antes de elencar algumas correntes de ecologismos que podem nos ajudar a compreender toda a mobilização social em torno da Rio+20, permitam-me fazer uma breve nota sobre a construção da verdade nas ciências. Evidentemente, o assunto mereceria maiores considerações, mas, por ora, detenho-me em Lahsen (2013), que oferece uma leitura antropológica da política na construção da ciência do clima, alertando-nos para importantes ensinamentos sobre as relações de poder, o papel da desconfiança e as heranças subculturais que moldam o fazer ciência. Como veremos adiante, não é apenas a Ciência que deseja se reconciliar com a sociedade, mas sim as ciências entre si, o que ficou muito claro no Fórum ICSU. Lahsen (2013) descreve como cientistas tradicionais, que chama de “Modo 1”, aqueles que seguiriam com rigor o método científico, costumam ver com desconfiança a prática de cientistas “Modo 2”, estes mais ligados aos interesses sociais, à ciência socialmente “relevante”, e por ser tal considerada por seus opositores “menos ciência”. Cientistas englobados nesse “Modo 2”, segundo sua avaliação, englobariam também os analistas de risco, que, por intermédio de programas computacionais de previsão de cenários, informariam sobre os riscos

(ou não) do aquecimento global. Esse embate, para Lahsen, tem papel fundamental nas decisões da política pública estadunidense, e certamente o mesmo se aplica no Brasil, como devem apontar seus estudos mais recentes.

Em seu celebrado livro *O ecologismo dos pobres*, lançado no Brasil em 2007, o economista ecológico da Universidade Autônoma de Barcelona, Joan Martinez Alier, que esteve presente tanto na Cúpula dos Povos quanto no Fórum ICSU, na PUC-Rio, sugere haver três correntes de ecologismo (ou ambientalismo) em voga no mundo. A primeira seria o “culto ao silvestre”, que guardaria muitas afinidades com o que DaMatta caracteriza como uma representação da “natureza como matéria e como terra”, ou “Mãe Terra”. Os defensores dessa corrente prezariam uma relação de sacralidade com a concepção de natureza, de amor às paisagens, de “biofilia”, passando ao largo dos valores da sociedade de mercado, apontando uma verdadeira “incomensurabilidade dos valores” da natureza (Martinez Alier, 2007).

Segundo Martinez Alier, o “culto ao silvestre” busca “preservar e manter o que resta dos espaços da natureza original situados fora da influência do mercado” e “surge do amor às belas paisagens e de valores profundos, jamais para os interesses materiais” (Martinez Alier, 2007, p. 22):

Eu defendo que o ambientalismo ocidental não cresceu nos anos 1970 em função de as economias terem alcançado uma etapa pós-materialista, mas exatamente ao contrário, pelas preocupações muito materiais decorrentes da crescente contaminação química e os riscos e as incertezas suscitadas pelo uso de energia nuclear (Martinez Alier, 2007, p. 25).

Essa perspectiva estaria afinada com a agenda ambientalista “verde”, como descrita por Forsyth (2007), cujas narrativas giram em torno da beleza da natureza, de sua fragilidade e da concepção de que os humanos representam uma ameaça para ela e cujas ações são de cunho conservacionista.

No limite, a concepção de “biocentrismo”, como descrita por Barbosa e Drummond (1994), poderia se enquadrar nessa corrente de “culto ao silvestre”, pois critica a “posição ontológica central dos humanos”, sugerindo que entes não humanos seriam tão passíveis de direitos quanto os humanos (Barbosa e

Drummond, 1994, p. 274). Distante, porém, da sacralização da natureza, a concepção do biocentrismo tem origem na lógica do liberalismo, defendendo que os “seres vegetais e animais e elementos abióticos possuem direitos inatos” (Barbosa e Drummond, 1994, p. 277).

Barbosa e Drummond defendem que, em uma sociedade relacional como a brasileira, na qual “éticas conflitantes” dos “traços liberais individualistas” coexistem com “traços tradicionais, como ênfase nas relações pessoais, patriarcalismo, familismo ibérico”, “a eficácia simbólica do biocentrismo tende a ser mínima” (Barbosa e Drummond, 1992, p. 279). Primeiro, porque situamos a natureza para além das instâncias da “casa” e da “rua”, sendo ela apenas o “espaço onde se encontram as bases materiais da vida humana” (Barbosa e Drummond, 1992, p. 280). Ainda, a concepção liberal de que o sistema jurídico seria a instância privilegiada para resolução dos conflitos não se aplica no Brasil, onde as leis se impõem de forma diferenciada, com base nas relações pessoais. Em segundo lugar, os autores apontam como obstáculo ao biocentrismo no Brasil as idiosincrasias do igualitarismo à brasileira, que é diferente do anglo-saxão, dado pelo igual acesso à lei por todos.

No Brasil, a igualdade extrapola o sistema legal e funciona dentro de um sistema moral mais abrangente. Nesse sistema, a equivalência moral das pessoas é mais importante e mais abrangente do que a equivalência legal dos indivíduos. Somos todos iguais não porque um particular sistema legal afirma isso, mas porque todos os membros da espécie humana têm uma equivalência moral (Barbosa e Drummond, 1992, p. 282). Pensaremos nisso mais adiante, quando tratarmos do Antropoceno, em que a equivalência moral parece transbordar do tão somente humano para todos os sistemas, humanos e não humanos. E para essa reflexão, vale lembrarmos daquilo que Dryzec (2000) observa sobre a estreita relação entre democratização política e ecológica:

What we will find in nature, or at least in our interactions with it, is a variety of levels and kinds of communication to which we humans might try to adapt. The key here is to downplay ‘centrism’ of any kind, and focus instead on the kinds of interactions that might occur across the boundaries between humanity and nature. In this spirit, the search for green democracy can indeed involve looking for progressively less anthropogenic political forms. For democracy can exist not only among humans, but also in human dealings with the natural world – though not in that natural world, or in any simple model which nature provides for humanity. So the key here is seeking more egalitarian interchange at the human/natural boundary; an interchange that involves progressively less in the way of human

autism. In short, ecological democratization here is a matter of more effective integration of political and ecological communication (Dryzac, 2000: p. 146).

A segunda corrente descrita por Martinez Alier (2007) seria caracterizada pelo “evangelho da ecoeficiência”. Trata-se do discurso que leva em conta que os males provocados pelo desenvolvimento urbano-industrial poderiam ser de alguma forma “compensados” por uma eficiente “gestão de recursos naturais” e adequado “manejo” da natureza. Dessa forma, “sua atenção estaria voltada para os impactos ambientais ou riscos à saúde decorrentes das atividades industriais, da urbanização e também da agricultura moderna” (Martinez Alier, 2007, p. 26). Para “o evangelho da ecoeficiência”, “natureza” designaria “recursos naturais”, “capital natural” ou “serviços ambientais”, constituindo um “movimento de engenheiros e economistas, uma religião da utilidade e da eficiência técnica desprovida da noção de sagrado” (Martinez Alier, 2007: 27). A ecologia seria “uma ciência gerencial para limpar ou remediar a degradação causada pela industrialização” (Martinez Alier, 2007, p. 28).

A chamada agenda “marrom” já seria resultado do enfrentamento das consequências da urbanização e da industrialização, principalmente no que diz respeito à saúde e ao saneamento. Segundo McGranahan e Satterthwaite (2000), essa agenda enfrenta as condições precárias de saneamento, acúmulos de resíduos sólidos, poluentes nocivos no ambiente urbano e nos sistemas hídricos, problemas esses que recaem majoritariamente sobre pessoas de baixa renda por elas habitarem e trabalharem nas regiões mais próximas e afetadas pelas indústrias, que em tese também são as que receberiam menos atenção de políticas públicas ambientais, embora essa tendência varie enormemente de local para local.

A terceira corrente descrita por Martinez Alier (2007), “o ecologismo dos pobres”, ganhou força no período que seguiu a Eco-92. Forsyth (2007) denomina agenda ambientalista “verde-vermelha” esse tipo de confluência de lutas ambiental e social. Essa agenda sustenta a ideia de que as mudanças ambientais apresentariam uma ameaça à saúde e à vida de populações. Implícita estaria a ideia de que as pessoas precisam de recursos naturais para sobreviver e de que pobres sabem, sim, cuidar do ambiente. Para Martinez Alier, os “conflitos ambientais, em nível local, regional, nacional e global causados pelo crescimento econômico e pela desigualdade social”, comporiam o cerne desse pensamento, que tem ganhado expressividade à medida que grupos ameaçados pela expansão

industrial-capitalista se reúnem para resistir e questionar os rumos de desenvolvimento traçados. Tal corrente, caracterizada pelas noções de “ecologismo popular”, “movimento de justiça ambiental”, “ecologismo da *livelihood*”, “do sustento”, “[...] assinala que desgraçadamente o crescimento econômico implica maiores impactos no meio ambiente, chamando atenção para o deslocamento geográfico das fontes de recursos e das áreas de descarte dos resíduos” (Martinez Alier, 2007, p. 33-34).

Não é uma reverência sagrada à natureza, mas, antes, um interesse material pelo meio ambiente como fonte de condição para a subsistência; não em razão de uma preocupação relacionada com os direitos das demais espécies e das futuras gerações de humanos, mas, sim, pelos humanos pobres de hoje (Martinez Alier, 2007, p. 34).

Na série de Gifford Lectures de 2013, intituladas “Facing Gaia — six lectures on the political theology of nature”, Bruno Latour discutiu a ciência, a política e a teologia da Terra. Optou expressamente por não lidar com a noção de “natureza”, que, para ele, é uma construção social sobre o meio humano. Quando evoca a Terra, ele o faz pensando na “controversa figura” de Gaia, que define, segundo Lovelock, como “*multiple, reciprocally linked, but ungoverned self-advancing processes*” (Latour, 2013, p. 8). Define sua empreitada como uma “teologia política da natureza”. Contudo, Latour lembra que, para invocarmos e celebrarmos Gaia, é necessário que haja uma cultura associada a essa “divindade”, um “*demos*” que aprecie esse ritual, pessoas que reconheçam essa entidade.

Latour sugere que, antes do advento do judaísmo e do cristianismo, cidades ancestrais do mundo antigo estabeleciam tabuadas de tradução para os nomes dos deuses que eram venerados em diferentes cidades e terras no Mediterrâneo e no Oriente Médio. Essa tradução consistia em solução prática para a comunicação entre tantos estrangeiros nessa época de cosmopolitismo (Latour, 2013, p. 10). Então, Latour se pergunta:

seria possível reusar essa tradição de tabuada de tradução para os nomes dos deuses para listar outras entidades, outros cultos, outros povos e para detectar entre esses diferentes coletivos [Latour usa coletivo como alternativa a sociedade] as semelhanças familiares que permanecem invisíveis enquanto nos centramos em nosso ponto de vista muito local, muito etnocêntrico, muito sectário? (Latour, 2013, p. 10; tradução nossa).

Latour convida para um “relacionismo” em oposição a “relativismo”.

Então, ele explica o funcionamento das tabuadas de tradução: em vez de se pensar no nome das deidades, buscava-se a descrição de suas qualidades ou atributos. Em vez de Zeus, fala-se em “senhor dos destinos”. “A ideia seria que, se a lista de atributos fosse mais ou menos a mesma, os nomes em si seriam indiferentes ou ao menos negociáveis” (Latour, 2013, p. 11). Essa tradução é a chave para se deslocar de nomes para *agências*, que representam a comunhão de agenda política. Seria, sobretudo, um movimento político:

se você se apega aos nomes, você briga eternamente e sem frutos; se direcionarmos nossa atenção comum às agências — isto é, qual a diferença que ela faz no mundo? —, nós podemos vir a concordar. E, mesmo se discordarmos, pelo menos nos aproximamos na busca por o que as divindades realmente fazem (Latour, 2013, p. 12).

A pergunta que o guia passa a ser: como se referir a Gaia, essa outra Terra, de uma maneira respeitosa (Latour, 2013, p. 28)? Vale lembrar que Latour opõe as “pessoas de Gaia” às “pessoas da natureza”. Ao se defrontar com a nova era do Antropoceno, explicada mais adiante, Latour clama por uma nova versão de humano, “*anthropos*”, de escala, paisagem, escopo e meta ainda por definir na condição de “novos agentes da geostória” (Latour, 2013, p. 79).

It seems to me that the real reason why we are assembled tonight for this series of exercises in politica theology, is because we are all painfully aware that in order to confront this new urgency there is literally nobody. Why? Because there is no way to unify the anthropos as a generic character to the point of burdening it with everything that will happen on this new global stage (Latour, 2013, p. 80).

E Latour vai além com sua provocação, lembrando que o *anthropos* do Antropoceno não é de maneira nenhuma uma unidade de humanos responsáveis pelo atual estado das coisas. Ele mesmo afirma que é claro que os indígenas da floresta amazônica nada têm a ver com o estado em que o mundo se encontra. Nem os pobres das favelas de Mumbai. Nem os trabalhadores que comutam por horas diariamente de suas residências até seus postos de trabalho, por não poderem morar perto de onde trabalham.

This is why the Anthropocene, in spite of its name, is not a fantastic extension of anthropocentrism, as if we could pride ourselves in having been transformed for

good into some sort of flying red and blue Superman. Rather, it is the human as a unified agency, as one virtual political entity, as a universal concept that has to be broken down into many different people with contradictory interests, opposing cosmoses and who are summoned under the auspices of warring entities — not to say warring divinities. The anthropos of the Anthropocene? It is Babel after the fall of the giant Tower (Latour, 2013, p. 81).

Para seguir Latour, evoco a leitura do perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro (1996, p. 115): “trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”. Similarmente, em seu livro *Políticas da natureza*, Latour já havia pleiteado o mesmo princípio: “Que outro termo além daquele de ecologia permitiria acolher os não humanos em política? [...] Falar da natureza sem rever a democracia das ciências não teria grande sentido” (Latour, 2004, p. 366).

Em sua palestra “Últimas notícias sobre a destruição do mundo”, na Conferência Curt Nimuendajú, Viveiros de Castro vai além e argumenta, inspirado em Latour, que há “um retorno, súbito e inesperado, mas progressivo, às inquietudes cosmológicas dos antigos” (Viveiros de Castro, 2013), preocupações essas que estão sendo cada vez mais apropriadas pelo campo científico, de “nós, brancos”, como ele mesmo diz, como verificamos no Fórum ICSU. Essa ponderação nos ajudará a compreender as discussões adiante, sobretudo no que tange aos indicadores de desenvolvimento sustentável e à busca de novas linguagens de valoração sobre a qualidade da vida, e de todas as formas de vida e não vida, na Terra. Viveiros de Castro alerta para o fato de nos defrontarmos atualmente com o maior problema do mundo, que é “um problema de todos”,

a entrada do planeta num regime de catástrofe termodinâmica [...] resultado da chamada ação humana, ou mais precisamente da sedimentação de diversas ações de certos setores da população humana localizada em determinadas partes do planeta ao longo dos últimos 250 anos, a partir da revolução industrial e do uso intensivo de combustíveis fósseis (Viveiros de Castro, 2013).

“Antropoceno”, segundo Viveiros de Castro, é o nome de uma nova época geológica dentro do período quaternário, proposto por um químico atmosférico chamado Paul Crutzen (prêmio Nobel), que marca o fim do Holoceno (“o tempo presente”), fixando “a idade do homem”, que provavelmente durará muito mais tempo que a vida da própria espécie que o definiu, a humana. O antropólogo

reitera a natureza especulativa dos cenários do Antropoceno, que tem inúmeras consequências (acidificação dos oceanos, excesso de nitrogênio no solo, mudança no regime hidrológico, etc.), mas como símbolo mais forte e presente as mudanças climáticas. Lembra que essa nova era geológica não vem nos homenagear, mas lembrar-nos de que “a humanidade se tornou uma força geofísica”, embora não tenha sido toda a humanidade responsável pelo atual *status* das coisas.

O nome “Gaia” para designar nosso planeta implica que a Terra teria se tornado um agente político, um interlocutor, detentor de poder, dessa humanidade geofísica. “É como se tivéssemos passado para o fundo e a Terra passado para a frente, uma inversão de figura e fundo”, que para ele só pode dar errado. O autor propõe que essa inversão provoca um colapso das diferenças temporais entre humanidade e Terra ao ponto de fenômenos geológicos ocorrerem com mais rapidez que eventos antropológicos; as mudanças sistêmicas atmosféricas — o comportamento dos oceanos, hidrológicos, as correntes de ar, a pressão atmosférica — mudariam em maior velocidade que as mudanças da humanidade — inclusive os avanços tecnológicos para mitigar e/ou enfrentar o cenário que se impõe.

A mudança de perspectiva, nesse caso, não se trata apenas de uma mudança de ponto de vista horizontal, pressupondo uma relação igualitária entre as partes, mas uma mudança de escala hierárquica. Ocorre, então, um achatamento das diferenças entre agência e estrutura. Reflitamos: se a escala que passamos a tratar é planetária, se Gaia é a agência e a Terra, a estrutura, embora a humanidade seja importante no rumo dos acontecimentos e poderosa no direcionamento desse futuro milenar, ela está subordinada aos mecanismos de funcionamento dessas forças avassaladoras que se tenta, mas não se consegue, controlar. A Natureza volta em seu esplendor cosmológico, e por isso convém tratarmos do retorno do pensamento primitivo, por assim dizer, até mesmo na Ciência branca e ocidental.

Viveiros de Castro insinua que, em certa medida, a noção de ambiente teria desaparecido, já que teria ocorrido uma “interiorização antrópica” das plantas e dos animais pelos seres humanos — isto é, eles teriam passado a existir em função da humanidade, subordinados a ela (Viveiros de Castro, 2013). Ele ainda lembra que a expressão “crise ambiental” deva ser repensada, já que “crise” pressupõe uma saída, que, em vista do cenário atual, não existe.

Nós não vamos sair do que está acontecendo porque já aconteceu no sentido que nós estamos sentindo o efeito de ações que já aconteceram há muitos anos e as ações de hoje só terão efeito muitos anos depois e o tempo [...] está fora do eixo, saiu dos seus gonços, para usar a frase de Shakespeare, em que o passado está determinando o presente de um modo particularmente inesperado (Viveiros de Castro, 2013).

Alternativamente, defende o uso da expressão “catástrofe ambiental”, reconhecendo seu apelo melancólico, mas que remete ao mesmo tom em que os guaranis viam o fim do mundo. Lembra ainda que esse pessimismo guarani seria justificado pelo fato de eles se encontrarem cansados de tanto sofrer, de tanta guerra, de tanta destruição e reconhecer a exaustão da própria Terra, que pediria para ser renovada. Ao abordar “a Terra sem males” guarani, Viveiros de Castro (2013) alerta para o fato de nós todos estarmos ameaçados de nos tornarmos sem Terra, sem Planeta, sem Mundo. Lembrando o dilema da guerra fria, na crise nuclear, entre o “bom mundo” e o “mal mundo”, sugere que hoje vivemos a alternativa entre “um mundo” e “não mundo”. No atual cenário de catástrofe ambiental, diferentemente da responsabilização das guerras nucleares — quem apertou o botão? —, não temos um responsável, um culpado, por se tratar de “um processo múltiplo, multicentrado e sistêmico que não depende de um botão vermelho ou de um telefone vermelho ou coisa desse gênero”. Além de ser fruto de algo que já aconteceu, e não está por acontecer.

Viveiros de Castro cita Latour naquilo que ele entende por guerra, sugerindo que, em uma guerra, diferente do estado de polícia, não existe árbitro, e sim apenas as duas partes envolvidas. Para Latour, a guerra seria entre *nós, humanos, modernos* e os *terranos (earthbound)*, e que é preciso decidir o lado em que se está. Essa decisão, para Latour, não virá com base na ciência, que em grande parte já reconhece a crise e aponta para os humanos como seus causadores, mas que, pela natureza do dado científico, não convence a agir. A controvérsia é, antes de tudo, política; não está baseada em fatos, e sim em valores que regem em que tipo de mundo que se deseja viver.

Viveiros de Castro ainda nota as diferenças entre os mitos de criação, que seriam muito mais estruturados e constantes que as narrativas de fim de mundo, muito mais cataclísmicos, escatológicos e especulativos, e ainda sugere que, segundo a organização lévi-straussiana, estariam organizados em uma

superestrutura que se iniciaria com os mitos de criação e de origem da cultura indígena e terminaria com o surgimento dos brancos, isto é, com o fim dos indígenas. Sendo os indígenas “especialistas em fim de mundo”, Viveiros de Castro coloca-os como os profissionais mais demandados nos dias atuais, *status* parecido com aquele que tiveram nos séculos XVI e XVII.

Os mitos de fim de mundo colocam dois sujeitos para se defrontar: o mundo e a gente. Teríamos, então, quatro alternativas: o mundo sem gente, a gente sem mundo, o mundo antes da gente e a gente antes do mundo, também variáveis em qualidade, positiva e negativa.

Viveiros de Castro critica Latour ao comentar uma de suas Gifford Lectures. Latour defende que vivamos em guerra entre os povos “de Gaia” e “da natureza”, sendo os primeiros os terranos e os segundos os humanos e todo seu aparato animado e inanimado, mas não acredita nos povos indígenas como aqueles que poderão nos respaldar nesse cenário catastrófico, por crer serem eles poucos em número, pequenos em escala e fracos em tecnologia.

Latour não considera a possibilidade de que esses pequenos números [...] e sua relativa fraqueza tecnológica[m] possa ser um recurso crucial para um futuro pós-catastrófico, que ele acredita que vai acontecer . [...] Ele não parece preparado para considerar que seremos nós, isto é, os povos industrializados, fóssil-combustibilizados, em rede, transgenizados, estabilizados farmacologicamente, como todos nós somos, somos nós, esses povos, que terão que *scale down*, não os índios que tem que *scale up* os seus modos de vida [...] (Viveiros de Castro, 2013).

“*Nothing is no longer at the right scale*”, disse Latour, ao que Viveiros de Castro responderia: “o que sabemos nós hoje sobre os *ups and downs* de escala que teremos que enfrentar num futuro próximo?”

Viveiros de Castro conclui dizendo que

a própria definição de Antropoceno está baseada na ideia de um colapso das magnitudes escalares. Quando a humanidade enquanto agente biológico se transforma em humanidade agente geofísico [...], quando a economia política encontra a termodinâmica, quando os fractais encontram os *frakings*, o fracionamento hidráulico, para a extração de petróleo, é a própria noção de escala que parece estar na escala errada. Quanto à questão dos pequenos números de que fala Latour, lembro que a ONU estima oficialmente em 370 milhões de pessoas o número de minorias indígenas no planeta. Existem 370 milhões de indivíduos que não estão representados por um Estado-nação, estão encapsulados por um Estado-nação, mas não coincidem com a etnia dominante ou com o Estado-nação soberano. Claro que não dá para comparar com as 3 bilhões e meio de pessoas que estão nas grandes metrópoles da Terra; mesmo assim, 370 milhões de pessoas é

mais que a população inteira dos Estados Unidos, ou seja, a minoria não é tão pequena assim [...] é um exército terrano respeitável. E quem sabe o que vai acontecer com a população humana com um aumento da temperatura em quatro graus? (Viveiros de Castro, 2013).

Ele lembra, finalmente, que não vale aqui o argumento malthusiano de que seríamos muitos homens para pouco mundo, e sim que poucos homens estariam acumulando mundos demais, ao lembrar que os norte-americanos necessitariam de cerca de cinco ou seis terras para suprir sua pegada ecológica.

Viveiros de Castro defende a ideia de que nossos vizinhos ameríndios americanos têm muito a dizer sobre o fim de mundo, posto que o mundo deles terminou duas vezes, primeiro entre os séculos VII e X do calendário cristão, decorrente de uma severa crise ambiental; depois, novamente no século XVI, dizimados pelos europeus, restando apenas um décimo ou em alguns lugares um quinto da população anterior.

O fim do mundo para eles foi o começo do mundo para nós, porque sem a espoliação da América a Europa nunca teria deixado de ser um mero fundo de quintal da Eurásia, continente que durante a Idade Média abrigava civilizações imensamente mais ricas e sofisticadas que as civilizações europeias, China, Índia, Islã, etc. Sem o saque das Américas não haveria nem capitalismo nem Revolução Industrial (Viveiros de Castro, 2013).

O autor ainda argumenta que, apesar de reduzidos à sua ínfima parte, os maias hoje existem, perpetuam sua língua e multiplicam sua população, além de oferecerem um exemplo de resistência cultural e política.

Por fim são os Maias que oferecem hoje o exemplo de um insurreição popular bem-sucedida, [...] que não se transformou em outra coisa, contra o monstro bicéfalo Estado-Mercado que oprime as minorias do planeta. Pois o movimento Zapatista foi a única insurreição dos povos indígenas da América Latina [...] que conseguiu se manter sem degenerar em mais um projeto Estado-Nacionalista. Sem ter que apelar excessivamente para a velha escatologia revolucionária dita marxista na verdade profundamente cristã, com que a Europa, por meio de seus insuportáveis intelectuais clérigos continuam [*sic*] a querer controlar as lutas de libertação dos povos que ela própria oprimiu. Estou falando do movimento Zapatista, essa rara revolta que é um verdadeiro modelo de sustentabilidade no sentido ecológico e político do termo. Os Maias nos mostram como é possível viver depois do fim do mundo. Com isso é possível desafiar o Estado e o Mercado e fazer valer o direito à autodeterminação dos povos (Viveiros de Castro, 2013).

O autor finaliza sua palestra reiterando a importância de recorrermos aos ensinamentos indígenas a respeito do fim do mundo, destacando que o inimigo maior está mais próximo.

Especialistas em fim de mundo, [...] os índios têm muito a nos ensinar, nós que estamos em pleno processo de transformação do planeta em algo parecido com a América do século XVI: um mundo invadido, arrasado e dizimado por bárbaros estrangeiros, no caso, nós mesmos (Viveiros de Castro, 2013).

Com o Antropoceno como pano de fundo, em uma abordagem institucionalista, Dryzac (2015) sugere que muito mais do que uma mudança de governo em termos departamentais ou uma nova disciplina a ser considerada, esse momento força o repensamento dos sistemas socioecológicos e os lugares das instituições políticas. Ele argumenta que a primeira virtude para essa nova Era seja o que chama de “reflexividade”, que seria a capacidade *de ser* algo diferente e não apenas *de fazer algo* diferente, através do aprendizado dos sucessos e fracassos. À ideia de reflexividade, ele introduz a noção de “resiliência”, cuja capacidade “transformativa” permitiria retornar ao equilíbrio após distúrbios (Dryzac, 2015: p. 2015). Assim, a “reflexividade ecossistêmica” seria diferente da mera “reflexibilidade” em dois sentidos: a incorporação às instituições humanas de melhores maneiras de escutar sistemas ecológicos que não possuem voz e a habilidade de repensar o que significam valores centrais, como justiça, no contexto do sistema ativo e instável da Terra (Dryzac, 2015: p. 9; tradução nossa). Mas, como?

Clapp & Dauvergne (2005) sugerem haver quatro tipos de visões que lidam com o cenário do mundo globalizado face aos desafios ambientais: os liberais do mercado, os institucionalistas, os bioambientalistas e os ambientalistas sociais.

Market liberals call for reforms to facilitate a smooth functioning of markets. They want eco-efficiency, voluntary corporate responsibility, and more technological cooperation. Institutionalists call for reforms to facilitate global cooperation and stronger institutions. They call for new and better environmental regimes, changes to global organizations, and efforts to enhance state capacity to manage environmental change. Bioenvironmentalists call for reforms to protect nature from humanity. They call for lower rates of population growth and consumption as well as a new economy based on an ethic of sustainability, one that operates at a steady state, designed to preserve the globe’s natural heritage. For some, this can be done cooperatively with new and far stronger institutions – a vision no much different from institutionalists. For others, conquering the human instinct to consume ecological space will require a coercive and supreme authority – perhaps a world government. Social greens call for reforms to reduce inequality and foster environmental justice. Humanity must rise up and dismantle global economic institutions to reverse globalization. The new global political economy must empower communities and localize trade and production. The new economy should respect the rights of women, indigenous communities and the poor (Clapp & Dauvergne, 2005: p. 222).

Embora as categorias acima elucidem bastante atuais debates ideológicos em torno do ambientalismo, pela experiência vivida na Rio+20 podemos identificar outros tipos de atores nesse cenário. Veremos no seguinte capítulo uma descrição física e filosófica dos espaços percorridos ao longo daquelas duas semanas para melhor compreender que tipos de pessoas e pensamentos se reuniram para discutir os rumos do planeta.

3

Mapeamento físico e filosófico da Rio+20

Defendemos no capítulo anterior a relevância do evento Rio+20 como ritual que nos ilumina aspectos da sociedade contemporânea. Parte do dilema implícito na observação desse encontro se resume ao fato de termos presenciado manifestações de vontades altamente individualizadas, com pouca capacidade de diálogo entre si, configurando um espaço de fragmentação, por mais que o desejo expresso de interlocução estivesse presente em todos os espaços visitados. O cenário difuso se torna mais preocupante quando nos confrontamos com as leituras de intelectuais como Bruno Latour e Eduardo Viveiros de Castro, que apontam para um esmagamento da agência humana diante da dramaticidade das transformações em nível planetário causadas por nós mesmos.

A fim de apresentar o campo percorrido, ofereço neste capítulo um mapeamento físico e filosófico do trabalho de campo durante a conferência Rio+20. Tratou-se de um trabalho de campo intensivo e multissituado, com duração de duas semanas, mais precisamente entre os dias 15 e 23 de junho de 2012. Como material de campo, reuni aproximadamente 40 gravações de aproximadamente uma hora de duração que abrangem acontecimentos em todos os quatro centros escolhidos: o Fórum ICSU, a Cúpula dos Povos, o Humanidade 2012 e a UNCSD. Optei por escutar o que os participantes tinham a dizer espontaneamente, e não pelo método de entrevistas, pois avalio que a entrevista me daria um tom reflexivo, enquanto as falas não mediadas por perguntas soam menos manipuladas.

Convém, portanto, explicitar com quais escalas estamos lidando. A Rio+20 tem por evento central, posto que o mais oficial de todos, a UNCSD. Esse evento gerou encontros paralelos organizados por centenas, talvez milhares, de organizações. Tais encontros, cada um com seu perfil temático e com interesses específicos, atraindo tipos de audiência compatíveis, ocorreram por toda a cidade do Rio de Janeiro de forma bastante pulverizada. Seleccionei entre eles os que me pareceram mais interessantes: além da UNCSD, o Humanidade 2012, o Fórum ICSU e a Cúpula dos Povos. Vale ressaltar que cada um deles promoveu inúmeras atividades antes e durante a duração da UNCSD, e que cada atividade atraía tanto

apresentadores quanto públicos distintos, por afinidade. De todas elas, pude estar presente em algumas — por volta de 30, já que no Fórum ICSU, por exemplo, eram duas mesas principais por dia, fora os eventos paralelos. Dessas, selecionei as narrativas mais interessantes para discutir aqui.

A Rio+20 mostra que o lugar de onde se fala diz muito sobre o conteúdo enunciado. Durante o evento, a cidade do Rio de Janeiro dividiu-se em ambientes dramaticamente diferentes. Procuo aqui fazer uma descrição desses espaços, habitados por pessoas com experiências e motivações bastante distintas, embora todos estivessem abraçando o desenvolvimento sustentável como mote central.

De modo a mapear esses diversos acontecimentos, ofereço uma descrição detalhada dos quatro cenários presenciados ao longo do trabalho de campo e faço uma leitura dos tipos de verdade que estão em negociação em cada um desses lugares. Como nos lembra Michel Foucault, a “verdade” é construída por sujeitos em pleno processo de ressignificação e, por isso, assume formas diversas e transformações contínuas, que moldam e remoldam sujeito e verdade.

Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história (Foucault, 2002, p. 10).

Por mais que tenhamos buscado oferecer uma breve história conceitual do desenvolvimento sustentável no capítulo anterior, quero destacar que não se trata aqui de buscar uma origem para tal ideia, donde se esperaria uma conclusão, ou um fim. Percebo o desenvolvimento sustentável como processo em constante negociação, que provoca o encontro de conhecimentos e paixões. É nessa fronteira e no reconhecimento das continuidades e dos limites entre um pensamento e outro que se produz a riqueza da discussão ora em questão. Lembro-me de uma imagem de Foucault na qual ele destaca que o conhecimento seria fruto da centelha produzida no encontro de duas espadas (Foucault, 2002, p. 17).

Vale destacar também a leitura foucaultiana de Nietzsche, ao salientar o caráter perspectivo do conhecimento.

Quando fala do caráter perspectivo do conhecimento, Nietzsche quer designar o fato de que só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se

apodera violentamente de um certo numero de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relações de força. Ou seja, o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado. É essa relação estratégica que vai definir o efeito de conhecimento e por isso seria totalmente contraditório imaginar um conhecimento que não fosse em sua natureza obrigatoriamente parcial, oblíquo, perspectivo. O caráter perspectivo do conhecimento não deriva da natureza humana, mas sempre do caráter polêmico e estratégico do conhecimento. Pode-se falar do caráter perspectivo do conhecimento porque há batalha e porque o conhecimento é o efeito dessa batalha (Foucault, 2002, p. 25).

Reconhecendo os diferentes pontos de vista, não ignoro, porém não desejo tratar das forças políticas que mobilizam um ou outro tipo de narrativa. Tenho consciência de que as condições socioeconômicas, materiais, culturais e subculturais influenciam enormemente os posicionamentos observados, mas, como já disse, não pretendo elaborar um trabalho que busque explicar a origem de um tipo de pensamento ou de outro. Contento-me em saber que os sujeitos são diversos, possuem múltiplas filiações e são motivados por inúmeros fatores para mim impossíveis de ser rastreados neste trabalho. Acolho a diferença entre os fazeres científico, comunitário, tribal, governamental e empresarial, e não desejo pô-los em ordem de importância. Poderia chamá-los todos de mitos, ou todos de evidências comprovadas, não importa; o que vale é a forma como se impõem, se encontram ou se confrontam e se fazem apresentar nesse evento polimorfo que é a Rio+20.

Discutir produção de verdade nesses locais por onde passei é complexo e exige certo nível de desapego, até porque, no momento em que escrevo, elas tomam novas formas, que logo me escaparão. Contudo, creio que sirva bem ao propósito deste estudo se pensarmos na metáfora do retrato: ofereço um momento, de um ponto de vista, iluminado por um espectro de luz particular, apreendendo determinada composição que faz parte de um todo maior, fluido, transitório e impermanente.

Em todos esses espaços percorridos, subjazia, de uma maneira ou de outra, o desejo por mudanças. Portanto, não convém tirarmos conclusões simplistas de que um grupo estava mais maduro na direção de suas propostas que o outro. Uns apostavam que a transformação viria pela reflexão, pelo experimento, pela prova científica; outros acreditavam na ocupação dos espaços públicos nas mais diversas formas; enquanto ainda outros discutiam diplomaticamente acordos multilaterais, negociando interesses tão diversos quanto o número de países no mundo. Aqui,

vale a pena lembrarmos os escritos de Wilhelm Reich sobre a concretização das transformações sociais:

A fusão dos processos científico e social na unidade de uma ordem social fundamentalmente nova não se concretizará se o processo de aquisição dos conhecimentos científicos não se desenvolver organicamente a partir das concepções antigas do mesmo modo que o processo social se desenvolve a partir das necessidades da vida prática. Ao dizer *desenvolvimento orgânico*, quero dizer que não é possível “inventar”, “imaginar”, “planificar” uma nova ordem social; ela deve crescer organicamente, em estreita relação com fatos práticos e teóricos da vida do animal humano. É por isso que todas as tentativas no sentido de “aproximação política das massas”, de lhes impor “ideias revolucionárias”, estão condenadas ao fracasso e só podem conduzir a uma politicagem ruidosa e prejudicial (Reich, 1972, p. 169).

Contudo, essas questões ainda me instigam: o movimento corporal torna as pessoas mais próximas da sensação do coletivo? Ou será que internautas, em seu conforto caseiro, sentados à frente de suas máquinas, se identificam — e, mais importante, são capazes de agir — coletivamente? Quais as diferenças reais de sentido entre aqueles que discutem teorias em um auditório e outros que acampam, pegam chuva e sol e se aglomeram para ver uma apresentação de teatro ao ar livre retratando a luta dos camponeses contra o esmagamento do capital do agronegócio?

Vimos como a Rio+20 distribui-se espacialmente pela cidade, reconhecendo como os espaços são prenes de significados. Faço agora uma digressão para buscar dar um passo além na descrição anterior dos subeventos da Rio+20. Sugiro que olhemos para esses acontecimentos como espaços de manifestação de desejos individuais e vontades coletivas, cada um à sua maneira. E por isso, para mim, o conteúdo expresso, programático e político, como descrito anteriormente, neste momento não tem muita importância. Reflitamos brevemente sobre a forma, com atenção a como os participantes se manifestam corporalmente nesses encontros. Defendo o olhar sobre a configuração desses espaços, pois creio que a maneira como se faz exprimir esses desejos e essas vontades tem muito a dizer sobre o conteúdo desses desejos e dessas vontades. Se analisássemos vídeos ou retratos desses eventos, seria possível, sem mesmo sequer escutar o que se estava passando, que apreendêssemos o que venho a desenvolver aqui. Vimos eventos de uma sociedade que, como aprendemos com Dumont, opera na mescla de

individualismo e holismo, hierarquia e igualdade, que manifesta essas características em todas as suas ações.

Em recente viagem a Florença, não por acaso visitei uma exposição no museu Salvatore Ferragamo, chamada “Equilibrium”, sobre a paixão do patriarca da marca sobre o caminhar. A exposição, belissimamente curada, conseguiu reunir obras de diversos artistas que exploram o ponto de equilíbrio que permite ao ser humano ficar de pé e se locomover pelo espaço, versando sobre desde a anatomia dos pés até a complexidade dos sistemas de transporte das cidades contemporâneas e seu impacto sobre a maneira de se perceber o mundo. Divago um pouco mais por esse caminho, pois acredito que essa explanação ajude a explicar o que observei nos eventos da Rio+20.

Em um dos vídeos da exposição, o escritor britânico Will Self observa as transformações que o sistema de transporte tem sobre o viver no mundo:

If we think of the beginning of the 20th century as a very important period in terms of the impact of modernity and the impacts of technology in all aspects of human life, then we can also say that particularly the beginning of the 20th century, although it is a development that goes back to the 19th century, a certain kind of space changes, the way in which people move around the world changes very radically because of mechanized transport. And the way in which people perceive the space in which they move changes. So even in Western cities in the 1900s, most people take most journeys by walking, they take them on foot. But very soon, the introduction of tram systems, underground, metro systems, rail systems, and then the car, change that and people no longer live in a city that is defined by their own physicality (Self, 2014).

Self destaca como as pessoas que vivem nas cidades não têm mais a fisicalidade como referência primordial. O que ele quer dizer com isso? Na continuação do vídeo, ele explica como o corpo — o esqueleto, a musculatura, os ligamentos, tendões, órgãos, tecidos, etc. — responde à forma com a qual se lida com ele. O caminhar, por exemplo, faz com que o corpo sinta fisicamente o espaço e o tempo entre o local de partida e o local de chegada. O galopar a cavalo também, mas de maneira diferente, assim como o trepidar em uma carroça ou carruagem. Self chama a atenção para o fato de que a mecanização dos meios de transporte causa uma ruptura da fisicalidade do deslocamento. Ao entrarmos em um trem ou, ainda mais, em um carro, deixamos que a máquina nos leve para nosso destino. Isso sem falar na enorme mudança que ocorre nas cidades quando são configuradas para pedestres, ciclistas, carros ou trens. Cidades para pedestres

costumam valorizar ruelas, caminhos alternativos, possibilitando o simples flunar. Esse modelo favorece determinados tipos de socialização. Já cidades desenhadas para os automóveis possuem, em maneiras que muito variam, a racionalidade das rotas e ruas, que devem permitir a passagem de máquinas. Configura-se outro tipo de sociabilidade. E o mesmo ocorre em cidades com malhas de transporte coletivo, que oferecem outra maneira de sociabilizar.

Qual a importância dessas observações ao tratarmos da Rio+20? Nesse evento, observamos a apropriação da cidade de diversas maneiras, isto é, os corpos dos participantes da Rio+20 estiveram presentes nos espaços da cidade de maneira diferenciada. Estar em um ginásio com ar-condicionado, microfonado, com cadeiras enfileiradas é diferente de estar ao ar livre em um jardim público, assim como estar no Forte de Copacabana rodeado de andaimes e artes plásticas interativas contrasta com o ambiente do Riocentro. Espaços podem ser desenhados para propiciar ou não encontros, conversas, debates, discussões. Espaços aproximam ou separam, ampliam ou diminuem a distância entre as pessoas, e, se estamos tratando de espaços em que se deram tantos tipos de exposição e expressão, creio ser de fundamental importância descrevermos o contexto espacial no qual se deram esses debates. Isso influencia a maneira como as pessoas vivenciam seu entorno, se relacionam e, possivelmente, o que pensam e fazem, e assim por diante.

Assim, temos que, para além das falas dos participantes da Rio+20, o engajamento corporal dos participantes tem muito a dizer sobre sua visão de mundo e o que se concebe ao se falar em transformar a realidade, e o mundo, em que se vive. E sobre esse assunto seria impossível não lembrarmos daquilo que Karl Marx chamou de práxis. Ao conclamar a *união* dos trabalhadores (“trabalhadores do mundo, uni-vos”), o autor estava dando um passo além da teoria sobre a luta de classes, convocando seus interlocutores para a ação concreta (Marx, 2001). Essa ação concreta requereria um *movimento* não apenas ideológico e teórico, mas também físico e corporal.

O *International Council for Science* foi fundado em 1931 com o objetivo de “promover a atividade científica internacional nos diferentes ramos de ciência e

sua aplicação em benefício da humanidade” (ICSU, 2014; tradução nossa). É considerada uma das mais antigas organizações não governamentais do mundo, sendo fruto da expansão de duas organizações anteriores, a Associação Internacional de Academias (1899-1914) e o Conselho de Pesquisa Internacional (1919-1931). Em 1992, o ICSU foi convidado como o conselheiro científico principal da UnCED, no Rio de Janeiro — a famosa Eco-92 —, e em 2002 da Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável, em Joanesburgo, também conhecida como Rio+10. Hoje o ICSU abarca 121 membros científicos nacionais, que representam 141 países e 31 uniões científicas internacionais. Seus objetivos são: 1) identificar e endereçar questões de maior importância para a ciência e a sociedade; 2) facilitar a interação entre cientistas de todas as disciplinas e de todos os países; 3) promover a participação de todos os cientistas, independentemente de etnia, cidadania, língua, posicionamento político ou gênero — em esforços científicos internacionais; e 4) oferecer conselhos independentes e com autoridade para estimular o diálogo construtivo entre a comunidade científica e os governos, a sociedade civil e o setor privado (ICSU, 2014; tradução nossa).

O Fórum ICSU ocorreu no ginásio da PUC-Rio entre os dias 11 e 15 de junho de 2012, em um ambiente formal, acadêmico, marcado pelas hierarquias do campo científico. A PUC-Rio é uma universidade dedicada ao ensino, à pesquisa e à extensão, alinhada com princípios da ética cristã. O ginásio da PUC-Rio, para quem não conheceu, era situado no meio do estacionamento, que hoje dá lugar a uma futura estação de metrô.

Os anfitriões do Fórum, todos indicados pela instituição organizadora, além de darem os tons às falas, também controlavam o tempo. Havia uma clara distinção entre plateia e debatedores. Nesse espaço, a frase mais repetida foi “devemos buscar um novo contrato entre ciência e sociedade”, enquanto o que se verificava nas entrelinhas era que a ciência buscava se conciliar consigo mesma — sobretudo as ciências exatas com as sociais.

O Fórum se baseava em um documento lançado meses antes, em março de 2012, chamado “Declaração sobre o Estado do Planeta”, fruto da conferência *Planet Under Pressure*, que destacava, sobretudo, a necessidade de mudança de paradigma da ciência diante da nova época do Antropoceno. Expresso estava o desejo de maior integração, comprometimento e disponibilidade para ação

conjunta que permitisse reverter aquilo que fosse possível nesse cenário devastador, ou se adaptar a ele.

Para entrar no ginásio, passava-se por equipamento de detecção de metal, quando também se fazia a verificação do crachá. Na primeira sala, mesas dispostas com publicações sobre os temas do dia, que variavam entre mudanças ambientais, segurança da água, segurança energética, biodiversidade, oceanos, conhecimentos indígenas e ciência, comunicação e mudanças globais e sociais, entre outros. Entrando no ginásio, mesas e assentos enfileirados com espaço para cerca de 400 pessoas, virados para o palco dos debatedores. Ao lado, um púlpito para o mestre de cerimônias. Ar-condicionado, microfones e tradução simultânea, sendo o inglês a língua oficial. Dois telões, cada um em uma extremidade do palco, nos quais se projetaram apresentações em PowerPoint utilizadas pela maioria dos palestrantes. Cada exposição com duração de cerca de 10 minutos, rigidamente controlados. Ao final de cada fala, aplausos e perguntas regidas pela conhecida cordialidade crítica da diplomacia acadêmica internacional. Homens vestidos de calça e camisa social ou polo, mulheres de vestidos, *tailleurs* ou calça e blusa, a esmagadora maioria equipada de *tablets*, *ipads*, *netbooks* e *notebooks*. O evento era fechado para a comunidade científica e tinha como objetivo gerar um documento com uma série de indicações a serem entregues na abertura do evento oficial no RioCentro.

Na abertura do Fórum, uma apresentação chamou atenção. Embora não necessariamente refletisse a visão de toda a plateia — ouvi críticas ao longo do evento sobre essa exposição —, um dos apresentadores colocou os cientistas como intérpretes privilegiados do universo, como mostra o *slide* a seguir:



O cientista interpreta o universo para o engenheiro, que determina as tecnologias viáveis, processo no qual economistas *et al.* podem intervir; a comunidade aceita ou rejeita, o que gera impactos no universo, e assim segue. Essa visão contrasta drasticamente com o tom de outras mesas do próprio Fórum, que buscaram aproximar outras formas de conhecimento ao saber científico, inclusive na mesa “Conhecimento Indígena e Ciência: do Reconhecimento à Coprodução de Conhecimento”, cuja discussão será aprofundada adiante. Diferenças à parte, grande parte dos participantes do Fórum parecia estar de acordo com a ideia de que a ciência produz conhecimentos, mas as políticas públicas — leiam-se os governantes e a sociedade — não lhes dão a devida atenção. Alguns poucos participantes fizeram o mea-culpa, dizendo compreender que esse hiato se deve à incapacidade dos cientistas de se comunicarem com a sociedade, que o problema era uma questão de linguagem e tradução.

Nas falas dos cientistas, percebeu-se um desejo de expressar “evidências verificáveis” e “leis”. A busca de seguir um método, criticá-lo, pô-lo à prova diante de pares, apresentá-lo com toda a sua complexidade, incluindo dúvidas sobre os próprios resultados, que devem ser tomadas como inspiração para novos fazeres científicos, tudo isso faz do cientista aquela pessoa que estuda, reconhece suas limitações, mas, por ter em mãos informações e conhecimentos inéditos, ganha autoridade diante dos demais, “ignorantes” no assunto. Indo de encontro a essa postura dos “detentores do saber científico”, lideranças ligadas à Unesco e ao grupo de estudos de Bruno Latour em Sciences Po, em Paris, desempenharam o papel nesse Fórum de localizar os dizeres científicos diversos como “narrativas”, isto é, versões da “verdade”. Na oficina “Sustainable Development: Narratives of Change”, os facilitadores propuseram uma análise do papel das narrativas como moldes ou barreiras para a mudança social, mas também uma reflexão sobre como criar as condições necessárias para narrativas de mudança robustas e úteis.

Tendo como imagem “o elefante na sala” os mediadores fizeram o chamado para enfrentar tudo aquilo que é omitido no desenvolvimento sustentável:

The abstract, mute systems of climate and biodiversity for which, nonetheless, we are required to take responsibility. The impossible, indispensable dialogue with all our planet mates. The ghostly presence of those future generations for whose benefit we are called upon to act sustainably. The need to imagine new forms of transformative thinking, living and acting — and not simply seek technical solutions. At the same time, of course, the elephant, both powerful and vulnerable,

is a poignant metaphor for the fragility of the environment. Imposing the presence of the absent elephant will both anchor and unsettle our discussions (Unesco, 2012).

O paradoxo aponta para a dificuldade de aliar essas novas formas de pensar com as velhas maneiras de fazer — simplificando, podemos dizer que se trata, parcialmente, de uma questão de temporalidade (ou talvez geracional?) no interior da ciência. Se, por um lado, as referências de como fazer são remotas, bem estudadas e por isso mesmo embasadas, há o desejo implícito pela inovação nos modos de fazer ciência para que ela mesma consiga abarcar o que antes não considerava parte de seu escopo. Há um descompasso entre o fundamentar, o teorizar e o praticar, em um embate que Latour caracterizou entre os “realistas” e os “relativistas”, que fazem avançar as reflexões científicas (Latour, 2000).

Trata-se, fundamentalmente, de uma complexa sobreposição de temporalidades. O tempo da ciência parece estar mudando, e a própria Ciência, por assim dizer, e seus fazedores não conseguem acompanhar seu avanço. Produzem-se evidências mais rapidamente do que a capacidade de os cientistas darem conta da informação, processarem-na, torná-la concreta suficiente e à prova de método. Enfim, o próprio método científico parece não dar conta de si, e por isso a Ciência clama por novos saberes, narrativas, sujeitos e linguagens de valoração, como veremos mais profundamente no capítulo que segue.

A *Cúpula dos Povos* tem como fonte o Fórum Global da Eco-92, que evidentemente tem raízes históricas e ideológicas muito mais profundas, mas, em suma, foi o primeiro momento em que tantas instituições, formais e informais, do campo da sociedade civil organizada ou não, se reuniram para discussão de temas locais e globais contemporâneos, motivadas pelo encontro das Nações Unidas, mas marcando com clareza suas diferenças e resistências em relação a discussões, digamos, oficiais que ocorreram no RioCentro. Este trecho da Declaração do Rio é uma amostra do tom daquele encontro:

Recusamos energicamente que o conceito de desenvolvimento sustentável seja transformado em mera categoria econômica, restrita às novas tecnologias e subordinada a cada novo produto no mercado. Permitir que isso seja feito significa garantir a continuação da reprodução da pobreza e da riqueza estruturais, decorrentes do modelo de civilização dominante que denunciamos. (Declaração do Rio de Janeiro, 1992).

Os Fóruns Sociais Mundiais (FSM) foram criados em uma espécie de continuação ideológica ao Fórum Global, em oposição direta ao Fórum Econômico Mundial de Davos, a partir de 2001. Os FSM ocorrem anualmente, propondo ser um espaço para reflexão de temas relevantes aos movimentos sociais, buscando “alternativas às políticas neoliberais”, sob o lema de que “outro mundo é possível” (FSM, 2014). Pude perceber uma forte continuidade entre as lideranças atuantes no FSM e aquelas na organização da Cúpula dos Povos, que também tinha como mote a visão “altermundista”.

A Cúpula dos Povos era uma passagem necessária para os ativistas do desenvolvimento sustentável, os chamados “convertidos”. Pertencer ao grupo da Cúpula dos Povos era sinal de *status*, você não poderia deixar de estar lá. Talvez houvesse uma expectativa de que a Rio+20 fosse um marco, que haveria um “antes” e um “depois” daquele momento que invocava a participação, mesmo que para alguns essa expectativa não tenha sido correspondida.

Vamos à descrição territorial da Cúpula dos Povos. O acesso se dava por quaisquer das passarelas que ligam os bairros do Catete, da Glória e do Centro ao Aterro. O Aterro do Flamengo é composto por dois complexos: o Parque Brigadeiro Eduardo Gomes e o Parque do Flamengo. Ao todo, possui 1.200.000 m². Essa região é fruto de um projeto de urbanização que saiu do papel no governo de Carlos Lacerda, nos anos 1960. Aliado a um projeto de melhoria viária para a ligação entre o Centro e a Zona Sul da cidade, além de ter servido à integração de diversos equipamentos urbanos — o Aeroporto Santos Dumont, o Museu de Arte Moderna e o Iate Clube —, foi destinado a ser uma área de lazer, recreação e esporte, com paisagismo assinado por Burle Marx. O Aterro vem sediando eventos de grande porte desde 1992, quando ocorreu o Fórum Global.

Portais com faixas dizendo “Cúpula dos povos: na Rio+20 por justiça social e ambiental” demarcavam as entradas nesse espaço. O lema oficial da Cúpula foi: “Cúpula dos Povos na Rio+20 por Justiça Social e Ambiental — em defesa dos bens comuns, contra a mercantilização da vida”. Tendas de lona branca com nomes como Egidio Brunetto, fundador da Via Campesina Internacional, Clara Zektin, figura histórica do feminismo, Abdias do Nascimento, militante pela igualdade racial, Maria Bonita, rainha do cangaço, Chico Mendes, militante seringueiro e ambientalista, entre outras 30, se espalhavam por todo o gramado. As atividades, chamadas “autogestionadas”, foram promovidas por organizações

não governamentais e movimentos sociais brasileiros e internacionais que haviam se inscrito meses antes. No caminho entre uma e outra atividade, avistavam-se *hippies* e indígenas vendendo artefatos, e pelo menos uma vez ao dia formavam-se marchas temáticas, pelos direitos das mulheres, contra o sistema capitalista, contra a mercantilização da vida...

No Aterro do Flamengo, o clima era descontraído. Os trajés eram dos mais variados, mas normalmente primavam pelo conforto — nada de roupas apertadas, saltos altos, brilho. Bermuda e camiseta para os homens; vestidos, calças e batas esvoaçantes para as mulheres. Uma estética natural, informal, relaxada. O público da Cúpula dos Povos se arrumou para parecer desencanado. A disposição dos eventos normalmente era circular, com cadeiras de plástico branco, o que propiciava uma maior interação com o público. Era comum ouvir aplausos no meio das falas, principalmente quando vinham dos mais conhecidos ícones, como Marina Silva, Vandana Shiva, Leonardo Boff e Boaventura de Sousa Santos. Bandeiras, sinais de protesto, faixas com mensagens militantes ornamentavam os espaços. Apesar da programação formal divulgada em *website*, a melhor forma de saber dos eventos era por cartazes colados nos mapas de localização. Segundo estimativas, calcula-se que entre 20 e 30 mil pessoas tenham passado por esse espaço diariamente (entre os dias 15 e 23 de junho de 2012).

A gramática da Cúpula dos Povos era bastante variada. Como a diversidade de atores era imensa, também era amplo o espectro de desejos e plurais as linguagens de expressão adotadas pelos diversos participantes. Esquemáticamente, podemos identificar os transeuntes curiosos, que estiveram lá para ver o que estava acontecendo, os participantes ativos, que estudaram a programação e buscaram ir a eventos selecionados, os organizadores das tendas, que ficaram responsáveis por eventos previamente inscritos, e a equipe de organização da Cúpula, composta por militantes ativos, que era responsável por todo o funcionamento do evento — desde a programação até a organização das plenárias e a disponibilização de equipamentos para a realização das atividades nas tendas.

Além da programação inscrita *a priori*, surgiram diversos acontecimentos não previstos na agenda original da Cúpula. Entre eles, destaco, por achar relevante, especialmente em vista das posteriores Jornadas de Junho de 2013, as manifestações que tomaram lugar nas ruas do Rio de Janeiro durante aquela

semana. As previstas e divulgadas pelo calendário oficial da Cúpula foram: no dia 17 de junho, ocorria a Vigília Inter-religiosa, no Aterro; no dia 18, a Marcha das Mulheres, saindo do Sambódromo em direção ao Aterro; no dia 19, o Encontro do Povo da Cultura, na Praça Tiradentes; no dia 20, a Grande Mobilização que antecedeu a Grande Marcha, que caminhou da Candelária até a Cinelândia. Fora essas, houve atos como a Marcha da Maconha, um ato contra a Vale, a ocupação por indígenas dos jardins do BNDES, a Marcha a Ré da Rio+20, enfim, uma série de pequenas e médias aglomerações (que no entanto reuniram centenas ou poucos milhares de pessoas) sob uma diversidade de bandeiras.

Embora não seja o objeto direto deste estudo analisar os pormenores dessas diversas mobilizações que ocorreram durante a Rio+20, vale uma nota sobre a diversidade de forma e estrutura desses acontecimentos que dizem muito sobre os movimentos e as organizações que as moveram e sobre seus objetivos. Tendo participado da marcha contra as transnacionais (sobretudo a Vale) e da Marcha Global, foi possível notar dinâmicas muito particulares.

A marcha contra as transnacionais atacava a exploração ambiental e social das grandes empresas brasileiras que atuam no exterior. Começou no Aterro e terminou em frente ao prédio da Vale, onde foram projetadas imagens sobre a atuação abusiva das transnacionais na fachada do prédio da empresa, enquanto discursavam lideranças de movimentos sociais. O número de participantes não passou de 3 mil. Contudo, embora faltasse clareza de objetivo do porquê da marcha a quem a ela se agregava espontaneamente, como eu, via-se uma ordem, com clara definição de percurso, lideranças orientando o enfileiramento dos participantes, sempre com uma distância de dois metros entre uma e outra fila. Os gritos de guerra eram unificados, sempre puxados por algumas poucas pessoas e repetido pela ampla maioria. Se se quisesse passar de uma fila para outra, era bastante possível que se ouvisse um pedido em exclamação de alguma liderança da organização da marcha para que se retornasse à fila. Quando perguntado sobre a diferença entre os tipos de marcha, um conhecido, do Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), explicou que esse tipo de marcha se origina de um forte “trabalho” anterior de mobilização para a “luta”. Esse trabalho é realizado em rede, por instituições como a articulação da Via Campesina e os Movimentos dos Sem-Terra, dos Pequenos Agricultores, das Mulheres Camponesas e dos Atingidos por Barragens, além do mais recente Levante da Juventude, para citar

alguns. Essas organizações atuam em reuniões direcionadas, nas quais a importância de cada luta é salientada. A ideia de “formação” dos integrantes dos movimentos vem reforçar a noção de que eles agem por uma ideologia compartilhada. É importante ressaltar que esse tipo de mobilização ocorre ao longo dos anos em todo lugar em que atuam esses movimentos — e já ocorriam antes dessas movimentações de junho de 2013. Afirmo isso para que fique claro que, embora pouco noticiadas, manifestações populares numerosas e organizadas por movimentos e articulações nacionais ocorriam pelo Brasil muito antes das famosas Jornadas de Junho, mas infelizmente ainda não há registro que permita essa contabilização, nem tampouco análises mais substanciais.

A Marcha Global foi mais abrangente. Reuniu cerca de 80 mil pessoas com ou sem vínculo institucional a qualquer organização ou movimento formal. Não havia filas, as pessoas se agrupavam por afinidade e os gritos de guerra eram os mais diversos, institucionalizados ou não. Essa marcha, podemos dizer que mais espontânea, posto que menos ordenada e castradora das manifestações individuais, guardava semelhança com os blocos de Carnaval, em que cada participante desempenhava o papel que lhe cabia, solitariamente ou acompanhado, e ali estava por causas particulares, que provavelmente iam na mesma direção, mas não eram compartilhadas por todos da mesma maneira. A diferença é que a marcha terminou na Cinelândia, em uma imensa concentração de gente empunhando bandeiras e falas apaixonadas, seja do alto, seja de baixo dos carros de som. A tônica — ir contra o capital — era o que unia os discursos proferidos. Esse tipo de manifestação, para tal informante, seria fruto de um “levante espontâneo das massas”, em oposição aos atos mais organizados, fruto do dito “trabalho” de “luta”.

Seria por demais leviano oferecer uma tipologia para tais tipos de agrupamento de pessoas, por um lado por não se tratar do interesse deste estudo e, por outro, por haver estudiosos mais entendidos no assunto. Desejo apenas destacar quão importante seria termos uma tentativa de definição de tipos de manifestação pública vistos contemporaneamente, de modo que possamos nos referir a elas de maneira mais crítica e menos generalizante, conseguindo mapear perfis de participantes com mais propriedade, identificando as causas e agendas que movem suas paixões.

Se pudermos buscar um denominador comum entre os mais ávidos militantes e os participantes da linha paz e amor na Cúpula dos Povos, eu proporia que as falas da Cúpula vinham mais do lugar da presença (corporal, inclusive) do que da reflexão. Vivencio, vejo, sinto na pele, logo me posiciono, luto, protesto, cobro. Se as narrativas da Ciência buscam, analiticamente, regularidades, universalidades, exceções, particularidades, almejando leis, as da Cúpula enfatizam a corporalidade vivida e sentida, a experiência emocional, o testemunho ocular. Aquelas pessoas estavam ali motivadas por um ímpeto profundo de mudança, por dar um sentido ao caos em que vivem, para que a vida seja mais possível, quem sabe mais leve, quando compartilhada em uma comunidade de interesses compartilhados. Mais do que profissionais de qualquer assunto, estiveram lá de corpo e alma, criticamente e com emoção, esbanjando esperança em um mundo melhor.

No Forte de Copacabana, ocorria o *Humanidade 2012*, evento organizado pela Federação de Indústrias do Estado de São Paulo (Fiesp), pela Federação das Indústrias do Estado do Rio de Janeiro (Firjan), pelo Serviço Social da Indústria (Sesi), pelo Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (Senai) de São Paulo e do Rio de Janeiro e pela Fundação Roberto Marinho. O Forte, concebido no final do século XIX, compunha o sistema defensivo da cidade. Seu maior objetivo era impedir a aproximação de navios inimigos na Baía de Guanabara. Tendo sediado, em sua história, diversos eventos significativos para a história do Brasil, como o Levante dos 18 do Forte, servido como prisão de Washington Luís, presidente deposto pela Revolução de 1930, e reunido o Comando Revolucionário em 1964, desde 1987 não serve mais à função bélica, mas sim cultural.

Uma megaestrutura de andaimes abrigava espaços para exposições sobre o conceito de “Antropoceno”, o impacto da humanidade nos recursos planetários e celebrações sobre os pensadores da história da humanidade, em uma mistura de arte e informação. Auditórios e salas dedicadas a oficinas temáticas onde se reuniram grandes empresários, acadêmicos e pensadores da atualidade.

A novidade aqui em relação a 1992 foi o engajamento das empresas, na corrente da responsabilidade social. Existimos, temos um impacto no mundo, portanto compensamos nossos danos e oferecemos algo em contrapartida. Assim, no discurso empresarial, o que importa é seu poder de persuasão. O bem oferecido deve aparentar maior e mais significativo que o dano provocado, e por isso a

grandíssima importância das assessorias de comunicação e *marketing*, e sua estreita relação com os departamentos que lidam com responsabilidade social.

Evento aberto ao público e amplamente divulgado nos meios de comunicação de massa, tinha filas de centenas de visitantes todos os dias. Estimava-se que o evento tenha recebido cerca de 210 mil visitantes ao longo de toda a sua duração (11 a 22 de junho de 2012). O público era bastante variado, de crianças em grupos escolares a famílias, empresários, famosos... O auditório, usado para os debates principais, tinha cadeiras de praia como assento, enfileiradas e dispostas de forma inclinada, permitindo uma boa visão do palco, lá embaixo, por parte de toda a plateia.

Finalmente, o Centro de Convenções do Riocentro sediou o evento oficial, a *Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável* (UNCSD), da qual participaram representantes de governos, empresários, palestrantes convidados e membros de organizações não governamentais inscritas previamente, que compunham o público mais internacional entre os aqui descritos.

O Centro de Convenções do Riocentro está localizado no bairro de Jacarepaguá. É o maior da América Latina, abrangendo cerca de 100 mil m², com um parque de 570 mil m². Inaugurado em 1977, foi projetado justamente para abrigar eventos de grande porte. Acontecimentos marcantes que ocorreram no local: em 1981, o atentado do Riocentro, durante um *show* em comemoração ao Dia do Trabalhador; em 1992, a CNUMAD; as Bienais do Livro; e outros diversos eventos temáticos.

Chegava-se ao Riocentro, que fica a mais de 20 quilômetros de distância dos demais locais destinados a eventos da Rio+20, com o ônibus fretado, no qual só entravam portadores de crachás comprovando autorização para ingressar, ou em carro particular. Na entrada, uma fila ordenada de homens e mulheres formalmente vestidos para passar na detecção de metais. Outra fila era destinada aos membros de governo.

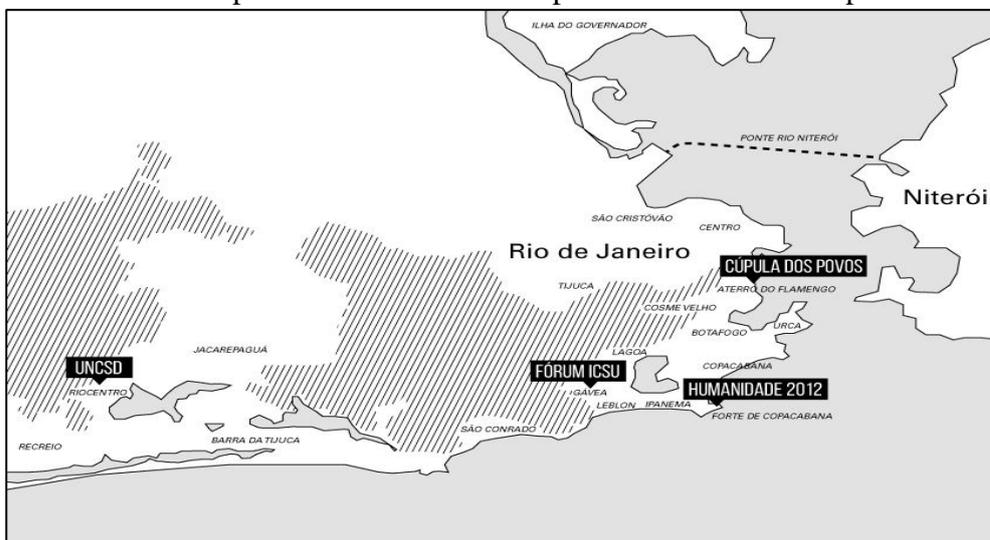
Ocupando os imensos pavilhões havia diversas salas, onde ocorriam os eventos paralelos (chamados *side events*), enquanto em um espaço restrito aos representantes governamentais ocorria a conferência oficial, também retransmitida no pavilhão da praça de alimentação, onde havia um minimercado Pão de Açúcar, além de *stands* do McDonalds, Mega Matte, entre outras cadeias de *fast-food* e

cafeterias. Nesse espaço, curioso foi notar que, ao lado das latas de coleta seletiva, havia sempre dois vigilantes vestindo camisetas com a inscrição “Sou catador — educador ambiental”, que ensinavam em que lata dispensar o lixo, se na destinada a recicláveis ou a não recicláveis. E nisso constatamos em que estágio estamos da consciência sobre aquilo que consumimos... Descartar lixo adequadamente é mais complexo do que imaginamos.

A uns 10 minutos a pé, ou acessível também por ônibus do Riocentro, ocorriam, no Parque dos Atletas, “exposições governamentais e intergovernamentais organizadas em pavilhões ocupados por países estrangeiros, organizações internacionais e por diferentes instâncias do governo brasileiro e dos três poderes” (Radar Rio+20, 2013). Outros espaços eram dedicados a empresas, seminários, palestras e mesas-redondas.

Temos a seguir um mapa dos espaços percorridos para este trabalho, que podemos caracterizar da seguinte forma: espaços geograficamente distantes, setorialmente separados, institucionalmente polimorfos, internamente diversos e ideologicamente múltiplos e heterogêneos, todos buscando respostas na direção de uma perspectiva melhor para o futuro do planeta.

Mapa dos eventos visitados para o trabalho de campo



4

Narrativas de sustentabilidade

A consciência da aproximação do fim do mundo nos confronta com uma série de reflexões sugeridas por Roberto DaMatta em recente conferência na PUC-Rio. Cai por terra qualquer ideologia iluminista de que o ser humano seria, pelo conhecimento, capaz de reverter ou superar a crise planetária — muito pelo contrário, quanto mais se sabe das consequências da ação humana no planeta, menores parecem as chances de reversão. A divisão entre países desenvolvidos “que chegaram lá” e em desenvolvimento passa a não fazer nenhum sentido, já que os últimos não desejam seguir os caminhos traçados pelos primeiros, fadados à crise e à destruição dos recursos naturais; surge uma consciência cosmológica sobre a finitude dos recursos, o que nos leva a considerar nossa paridade diante de outros sistemas de vida e não vida; vemos cada vez mais outro lado da cidadania, o dos deveres, embora gostemos de lidar mais com os direitos; e revela-se que o homem e a mulher carregam um elemento de destruição dentro de si, e que podemos agir pensando que estamos indo em uma direção, mas o resultado revela seu oposto.

Convém lembrarmos que não é de hoje a discussão sobre a pressão humana sobre os recursos planetários. No século XVIII, Malthus já havia alertado para a teoria populacional de que, enquanto a população cresceria exponencialmente, a produção de alimentos aumentaria apenas aritmeticamente, o que, em resumo, resultaria em fome. Críticos da teoria malthusiana argumentaram, e comprovaram, que as comunidades humanas são dotadas da criatividade e da inovação e que por meio delas os seres humanos teriam a capacidade adaptativa que resultaria em sua salvação. Dito isso, considero que o que vimos na Rio+20 revela parcialmente esses dois lados da moeda. Um deles crê na inexorabilidade do fim do mundo provocado pelos seres humanos, em consonância com os achados do último relatório-síntese do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC — Intergovernmental Panel on Climate Change), que declara que “a influência do ser humano no sistema climático é clara e as recentes emissões antropogênicas de gases de efeito estufa são as maiores na história. As recentes mudanças climáticas

possuem impactos difundidos nos sistemas humanos e naturais” (IPCC, 2014, p. 2). O outro ainda acredita que a inventividade humana irá nos redimir.

Antes de seguirmos, por tudo o que vimos, convém elaborar um pouco mais a temática da tragédia. Vimos, e mais adiante isso ficará ainda mais claro, como as noções de finitude planetária, limites do desenvolvimento humano e surgimento de Gaia como agência nos colocam no cenário inexoravelmente trágico de transformação do planeta rumo à escuridão do desconhecido. É como se nos anos 1990 estivéssemos chegado novamente ao clímax do Iluminismo tecnológico — aquele em que acreditávamos que o avanço tecnológico seria capaz de nos salvar de tudo — e notado que não é bem assim.

Para os gregos, o homem é *hummus* (terra) e deve *humilitas* (curvar a cabeça para a terra), em reconhecimento de que não passa de pó (Brandão apud Galuppo, 2014). O defeito do homem é considerar-se um deus e agir como se assim o fosse. O ser humano, dotado de sua prepotência e guiado por uma avaliação equivocada (*hamartia*), pratica a *hybris*, que significa algo como desmedida, que inescapavelmente resulta em vingança do destino. Devemos entender por tragédia a passagem da boa para a má fortuna, com contribuição da agência humana. A tragédia, cuja referência é Dionísio, o deus do inebriamento, que os gregos usaram para compreender a condição humana na *polis*, ocorre quando se age às cegas, por ignorância, resultando em uma desmedida que inexoravelmente segue para um cenário sórdido, inescapável, de destruição.

A tragédia moderna anunciada confronta-nos com nossa imensa incapacidade de ação diante do cenário cumulativo de destruição causado por parte da espécie humana. Eventos climáticos extremos e mudanças no regime planetário de correntes de ar e água são algumas das consequências já verificadas. E é claro que essas mudanças desencadeiam uma série de outras mudanças das quais não temos nem conhecimento nem controle e que nos afetarão cedo ou tarde.

Se pensarmos bem no impacto que o ser humano tem sobre a Terra, notaremos que parecemos estar em tudo aquilo que nos cerca, até mesmo onde não deveríamos ou não aparentamos estar. Os oceanos estão repletos de dejetos, sacos de lixo, lixo tóxico, e os seres marinhos, morrendo por ingerirem essas porcarias. O documentário *Invisible* mostra como há contaminação por metais pesados até mesmo onde a indústria pesada não floresceu, no Alasca. Estudos

revelam que os bebês inuítes recém-nascidos no Alasca trazem no sangue traços de metais pesados inexistentes naquela parte do globo. Descobriu-se, então, que eles foram tristemente contaminados por suas próprias mães através do leite materno. Isso porque é prática comum nessa região consumir a carne crua dos leões-marinhos, grande fornecedora de calorias para o enfrentamento do frio. Os leões-marinhos estão no topo da cadeia alimentar, o que significa que comem peixes que comeram outros peixes, que comeram outros peixes, que vieram de regiões industrializadas, carregando essa contaminação advinda de lugares longínquos. Enfim, os seres humanos chegaram à onipresença divina!

O evento da Rio+20, e seus encontros marginais, tratou desse cenário e dessa condição.

Ao se falar nessa perspectiva trágica, é mister passarmos pelo tema do risco, já tão explorado por autores como Ulrich Beck e Mary Douglas. Convém lembrarmos que o risco não é sinônimo de catástrofe, e sim sua antecipação (Beck, 2009, p. 9). Risco é viver sob constante ameaça de que algo, que não se sabe exatamente o que é nem que extensão tem, poderá ocorrer a qualquer momento. Por um lado, paralisa; por outro, impele à ação. Segundo Douglas, risco gera um sistema de responsabilização em qualquer sociedade, gerando, de uma maneira ou de outra, solidariedade social — no sentido sociológico do termo. Isto é, a responsabilização de um ator social ou outro por algum infortúnio gera mecanismos de interação e identificação na sociedade, acarretando um senso de pertencimento. Mais adiante veremos como esses temas estão difundidos nos discursos coletados em campo. Talvez tenhamos de partir da responsabilização para a corresponsabilização, assumindo, igualmente, o papel de coautores dessa tragédia para quem sabe revertermos tantos cenários nada promissores.

Em um primeiro relance, percebo a Rio+20 como um imenso quebra-cabeças: todas as partes envolvidas — movimentos sociais, cientistas, empresários e governos — têm atributos importantes para o enfrentamento do cenário que ora se impõe. De certa forma, podemos ver como eles se complementam. Os movimentos sociais apresentam a experiência vivida, o dia a dia dos desafios socioambientais; atuam localmente, falam a língua do povo, mobilizam, mas comumente não têm meios para ir além de sua sobrevivência. Os cientistas detêm o conhecimento empírico, embasado nos fenômenos bióticos, físicos e humanos, mas não conseguem se comunicar com o cidadão comum e nem implantar suas

descobertas sem um patrocínio. Os empresários, movidos pelo ímpeto do desafio e do lucro, têm o capital para investir em tecnologia e inovação, mas não priorizam as questões que tangem o cidadão comum em seu dia a dia e não têm interesse ou conhecimento para avaliar quais as melhores ações a longo prazo em nível planetário. Os governos e as entidades multilaterais, por sua vez, dialogam em um plano global sobre o que é possível fazer em termos de políticas públicas, mas na negociação perdem o teor de seus interesses locais.

Assim, deve-se entender o porquê da dificuldade de diálogo quando se fala nesses segmentos distintos. É possível que tenhamos de ir além da divisão segmental para avançarmos nessas discussões em nível planetário/humanitário, e é isso que venho propor aqui. Mas, antes, vejamos a seguir o resumo das narrativas que reuni no trabalho de campo.

Vimos, até o momento, os cenários teórico e físico em que se deu este trabalho. Neste momento, adentraremos os discursos presenciados durante a Rio+20 e seus diversos eventos marginais. Optamos por uma apresentação tipológica, visando a uma melhor compreensão dos conceitos explorados. E mais: sempre que possível, esses discursos serão organizados por contraste. Veremos como foram expressas, no transcorrer do evento, diversas dicotomias fundadoras da antropologia. Holismo e individualismo, hierarquia e igualdade, competição e cooperação, paz e guerra, ciência e sonho, todos se embatem em conflitos ideológicos sobre maneiras de estar no mundo que dão forma ao futuro do planeta.

Embora o tema de pano de fundo seja o mesmo procurado e almejado desenvolvimento sustentável, a diversidade de abordagens e interpretações dá o tom ao material coletado. Com ele, esperamos contribuir para o maior entendimento das divergências e convergências de posicionamentos, quiçá contribuindo para um avanço nas discussões presenciadas, preocupadas e um tanto autocentradas.

Antes de prosseguir, devemos destacar que tratamos sempre de situações em que um traço característico parece predominar (ou englobar) o outro. Quando falamos em holismo, não queremos dizer que exista um holismo puro, ideal, mas que em determinados contextos haveria o privilégio do holismo sobre o

individualismo. Determinadas falas e maneiras de ser e agir apontam para um traço ou outro, mas não determinam um pertencimento, uma filiação e esse tipo identificado. Tais nomenclaturas são apenas usadas para oferecer uma explicação conceitual mais clara e não têm a intenção de parecer simplificações da complexa realidade.

Convém agora apenas lembrarmos os espaços dos quais estamos tratando ao abordar essas falas. O trabalho de campo em que se debruça esta tese ocorreu nas seguintes ocasiões:

- PUC-Rio, onde, entre os dias 15 e 19 de junho de 2012, ocorreu a reunião do Conselho Internacional da Ciência, intitulada Fórum ICSU, reunindo cientistas do mundo inteiro.
- Aterro do Flamengo, onde, entre os dias 15 e 23 de junho de 2012, ocorreu a “Cúpula dos Povos em Defesa dos Bens Comuns”, reunindo movimentos sociais, ONGs, ativistas e um público geral de visitantes.
- Forte de Copacabana, onde, entre os dias 11 e 22 de junho de 2012, ocorreu o Humanidade 2012, que foi um misto de exposições, palestras, oficinas e atividades voltadas ao tema do desenvolvimento sustentável, que, organizado pelo Sistema S e pela Fundação Roberto Marinho, reuniu o público em geral.
- Riocentro, onde, entre os dias 20 e 22 de junho de 2012, ocorreu o evento oficial das Nações Unidas, chamado “Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável”, reunindo chefes de Estado e representantes governamentais, além dos milhares de expositores e visitantes de todos os ramos de atuação.
- Sedes pulverizadas que abarcaram outros eventos científicos, empresariais, governamentais e da sociedade civil organizada, ou não.

Vejamos a seguir uma categorização temática de discursos selecionados ao longo do trabalho de campo que nos dizem sobre as pessoas que se anunciam nesse evento plural da Rio+20. Cada tipologia é exemplificada por evidências coletadas ao longo do trabalho de campo. Em resumo, vimos, na Rio+20, dinâmicas sociais caracterizadas pelas seguintes dicotomias: ciência e saberes tradicionais, crescimento econômico e bem-estar/bem viver e felicidade,

Conferência e Cúpula, conflito e cooperação, individualismo e holismo, teoria e ação.

4.1 Ciência e saberes tradicionais

Uma das dicotomias mais contrastantes que presenciamos ao longo da Rio+20 foi entre a ciência e o conhecimento tradicional. Em todos os espaços percorridos, fosse no encontro de cientistas, na Cúpula dos Povos ou na Conferência oficial, chamou atenção a tentativa de valorizar o conhecimento tradicional diante da estabelecida Ciência. Os momentos que pude presenciar que evidenciaram isso mais claramente foram duas mesas do Fórum ICSU, uma chamada “Conhecimento Indígena e Ciência: do Reconhecimento à Coprodução de Conhecimento” e outra chamada “Economia Verde: Repensando os Modelos Sociais e Econômicos”.

Abordaremos a seguir o conteúdo discutido nessas duas mesas para ilustrarmos essa tentativa de conciliação desses aparentemente divergentes tipos de saber. O painel sobre “Conhecimento Indígena e Ciência: do Reconhecimento à Coprodução de Conhecimento” desse Fórum foi concebido para “[...] considerar como a governança ambiental global foi, e continua sendo, transformada pelo crescente engajamento de detentores de saberes locais e indígenas, da comunidade científica e dos formuladores de políticas” (ICSU, 2014). O debate foi programado a partir dos desdobramentos do painel “Conhecimento Indígena e Futuros Sustentáveis” da Conferência Planeta sob Pressão — Novo Conhecimento para Soluções (Londres, 26 a 29 de março de 2012).

Baseado nas Convenções do Rio sobre Biodiversidade, Mudança Climática e Desertificação, o painel desejava analisar o estado da arte e as tendências atuais, apresentando casos bem-sucedidos, tomados como exemplares de “desafios persistentes e questões emergentes relativos à proteção, aplicação e transmissão do conhecimento indígena” (ICSU, 2012). Além disso, o painel visou a explorar:

[...] o crescente engajamento colaborativo de detentores de conhecimentos, indígena e científico, na coprodução equilibrada de novos conhecimentos que resultem em soluções inovadoras para os complexos desafios do desenvolvimento sustentável, tais como: uso sustentável da biodiversidade e avaliação e adaptação à mudança climática (ICSU, 2012).

O resultado foi que, pela primeira vez na história da Conferência, uma das mesas de discussão foi composta por cinco indígenas e representantes de redes indígenas (ou de conhecimento tradicional), embora a mediação tenha sido encabeçada por dois figurões acadêmicos, o dr. Nakashima, chefe do Departamento de Pequenas Ilhas e Conhecimento Tradicional (Setor de Ciências Naturais, Unesco), e a dra. Manuela Carneiro da Cunha, antropóloga especialista em direitos indígenas e conhecimento tradicional na Amazônia.

Nesse contexto, os anfitriões tinham por objetivo chamar a atenção dos formuladores de políticas da Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável — Rio+20 (Rio de Janeiro, 20 a 22 de junho de 2012) para as populações indígenas (tradicionais, locais) e seu(s) conhecimento(s), no que tange ao desenvolvimento sustentável, com ênfase na mudança climática, por meio da inclusão dos desdobramentos desse painel nas recomendações oferecidas pelo Fórum do ICSU.

O conhecimento indígena foi reconhecido no Quarto Relatório de Avaliação (AR4) do Painel Intergovernamental sobre Mudança Climática (IPCC) como “uma base inestimável para desenvolver estratégias de adaptação e gestão de recursos naturais em resposta a mudanças ambientais e de outras naturezas” (IPCC, 2007). Tal reconhecimento foi reafirmado na 32^a Sessão do IPCC (IPCC, 2010), e a consideração dos conhecimentos tradicionais e indígenas foi incluída como um princípio orientador para o Quadro de Adaptação de Cancun (CAF), adotado pelas Partes na Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança Climática (UNFCCC, 2010). O resumo da contribuição do Grupo de Trabalho II do IPCC ao Quinto Relatório de Avaliação (AR5) inclui conhecimento local e tradicional como tema destacado no Capítulo 12 sobre segurança humana (ICSU, 2014).

A seguir, resumimos a trajetória de cada um dos membros da mesa, já que as questões levantadas por eles são intimamente ligadas a suas histórias de vida.

Roberto Marin Noreña, liderança indígena da Colômbia, declara representar a voz de mais de 2.500 indígenas que pertencem a diferentes grupos étnicos, antigos habitantes do território Jurupary na bacia do Rio Pira Paraná, na região amazônica colombiana. Desde 1994, com o estabelecimento da Associação de Capitães e Autoridades Tradicionais Indígenas do Pira Paraná (Acaipi), trabalha para promover a participação ativa de comunidades na definição e implementação

de estratégias interculturais, baseadas no conhecimento tradicional, para melhorar suas condições de vida e assegurar a preservação ambiental e cultural de seu território. Assim ele se posiciona:

La mayoría de las personas hemos venido haciendo la pregunta: que es ese conocimiento tradicional en la región Amazónica, en ese caso el conocimiento tradicional de los Jaguares de Juruparys? Ese conocimiento no es mas que un conocimiento inmaterial recomendado por nuestros primeros hombres con su nombre muy especial Jaguares de Juruparis. Que se viene haciendo la transmisión oral durante generaciones y generaciones hasta hoy en día. Nosotros somos herederos de esa información milenaria. (...)

El resultado de esas investigaciones es el siguiente: se pudo hacer la delimitación del área de la posición de nuestro territorio de Aquepi, se pudo definir el calendario ecológico cultural y tradicional de la región, se pudo saber como es el manejo de la vida frente a los ecosistemas de nuestro territorio, como es el manejo de la vida humana diferentes grupos étnicos y con base a que información la población indígena se viene haciendo por si vida en la geografía de la Amazonia colombiana.

Todas las actividades de las personas se dan de acuerdo con las épocas, el calendario ecológico cultural de la región es la orientadora para la manipulación de manera ecológica sostenible frente a los recursos de nos rodean. Estoy hablando de los cambios de las épocas. Ese sistema no es mas que un sistema de gobierno recomendado por nuestros ancestrales para una manipulación adecuada según recomendaciones centrales de nuestros Jaguares de Jurupary para esa generación. (Roberto Marín, Fórum ICSU, 2012).

Jaqueline Evangelista Dias é uma ativista brasileira que trabalha em prol do reconhecimento social e político da medicina tradicional no Brasil. Cofundadora da Articulação Pacari, uma rede social de organizações comunitárias que utilizam medicina tradicional no cerrado brasileiro, tem trabalhado na produção de cosméticos à base de ervas. Dias também representa a sociedade civil e o cerrado como membro do Comitê Nacional de Plantas e Ervas Tradicionais.

Construção de critérios coletivos para a prática dessa medicina tradicional. A partir da identificação desses critérios coletivos a gente somar o que a gente já conquistou de políticas públicas e também os acordos internacionais que foram ratificados pelo governo brasileiro, principalmente a Convenção da Diversidade Biológica e a Convenção da UNESCO de patrimônio imaterial relacionado ao que garante o uso costumeiro das práticas dos povos e das comunidades tradicionais do uso da biodiversidade. A construção desses critérios coletivos hoje amadureceu para um projeto político que a gente chama de auto-regulação da medicina tradicional, da medicina popular, baseado em três princípios, a garantia e a segurança da obtenção das plantas medicinais através da coleta sustentável, as boas práticas de preparação dos remédios caseiros dentro das farmacinhas comunitárias e a segurança na indicação desse remédio caseiro para determinado sintoma ou doença (Jacqueline Dias, Fórum ICSU, 2012).

Myrna Cunningham Kain foi presidente do Fórum Permanente das Nações Unidas sobre Questões Indígenas entre 2011 e 2012, sendo atualmente um de seus membros. Em 2010, recebeu o título honorário de doutorado pela Universidade Nacional Autônoma do México (Unam). Preside o Centro para Autonomia dos Povos Indígenas, bem como a Universidade Itinerante Indígena e o Programa de Conhecimento Indígena e Direitos dos Povos Indígenas, associados ao Fundo Latino-americano para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas. É membro dos Conselhos do Fundo Global Internacional para Mulheres e da Aliança de Mulheres Indígenas do México e da América Central. Cunningham foi a primeira mulher miskito a ganhar o título de médica. Como líder das negociações de paz na Região Autônoma do Atlântico Norte da Nicarágua (Naar), lutou pela criação do Estatuto de Autonomia nas Regiões Autônomas da Nicarágua Caribenha. Foi a primeira governadora miskito do Naar e coordenadora da Campanha Continental de Resistência das Populações Indígenas e Negras, bem como fundadora e primeira reitora da Universidade das Regiões Autônomas da Costa Caribenha Nicaraguense (Uraccan). Atualmente, é diretora do Centro para Autonomia e Desenvolvimento dos Povos Indígenas (Cadpi) da Nicarágua. Seu principal argumento é que as cotas para indígenas não teriam tido resultados em termos da incorporação do conhecimento indígena na sociedade: *“The access to education did not guarantee that the indigenous knowledge was recognized as important as Western scientific knowledge”* (Myrna Cunningham Kain, Fórum ICSU, 2012).

Joji Cariño tem mais de 30 anos de experiência na defesa dos direitos humanos indígenas, trabalhando em projetos de barragens nas Filipinas e fóruns ambientais globais. É a coordenadora europeia da Fundação Tebtebba (Centro Internacional de Povos Indígenas para Pesquisa e Educação em Políticas Públicas), participou da Comissão Mundial de Barragens e é coordenadora do Grupo de Trabalho sobre Indicadores do Fórum Internacional de Biodiversidade. Seu posicionamento é marcado pela seguinte fala:

The strategy of protected area without people has been the strategy of conservation. This needs to be rethought in considering the people. Our view of the sacred relationship between people and places is the type of thinking that is required. The comparison between the management of the areas protected by community-conserved areas has shown better results. The CBD will need to deal with community-conserved areas (Joji Cariño, Fórum ICSU, 2012).

Jennifer Rubis é dayak de Sarawak, na Malásia. Como ponto focal em mudanças climáticas da Rede de Povos Indígenas da Malásia (Joas), tem estado envolvida diretamente em negociações globais sobre mudanças climáticas e é membro do comitê de direção internacional para Normas Sociais e Ambientais REDD+. Atualmente, trabalha na Unesco, coordenando Fronteiras Climáticas, um projeto sobre conhecimentos tradicionais e mudanças climáticas. Assim define sua busca por transformação dos indígenas de “*perceived victims*” para “*actors*”: “*Indigenous peoples should not be seen as victims, we should be seen as actors, we are not passive. We have been resisting. We do not want to be seen as targets of transformation*” (Jennifer Rubis, Fórum ICSU, 2012).

A seguir, enumero algumas questões que foram levantadas por esses palestrantes e pelos anfitriões do debate.

i) De que forma a ciência proferida por uma liderança tradicional (por exemplo, o Jaguar Yurupari, ou qualquer outra liderança indígena) se relaciona com aquela praticada por entidades formais de Ciência (como o ICSU) e pelo governo (como o governo colombiano), e como ela também se relaciona com os interesses mais holísticos da Mãe Terra, expressos por vezes, mas nem sempre, em seu reconhecimento como patrimônio intangível?

ii) Quem são os “corretores” e “tradutores” (Mosse, 2006) dos conhecimentos tradicionais para as instituições formais, como governos e ONU? Quais os papéis das redes e articulações na consolidação de um quadro institucional em que o conhecimento tradicional seja reconhecido, respeitado e valorizado? Quais os cuidados que se devem tomar com esse tipo de mediação?

iii) Como deve se dar a transmissão do conhecimento indígena/tradicional? Devemos considerar formalizá-lo em escolas e universidades multiculturais? Quais as implicações de considerar conhecimento tradicional como “conteúdo” curricular? Quem são os professores? Como se abordam temas como direitos humanos, gênero, criança e juventude em uma perspectiva indígena?

iv) Como fazer valer o artigo 8(j) da Convenção da Biodiversidade?

Artigo 8(j) De acordo com a legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas indígenas e de comunidades locais incorporando modos de vida tradicionais como relevantes para a conservação e o uso sustentável da diversidade biológica e promover a aplicação mais abrangente e envolvimento dos detentores de tais conhecimentos, inovações e práticas e

estimular a partilha equitativa dos benefícios derivados do uso de tais conhecimentos, inovações e práticas [...].

A partir da Convenção: Como evidenciar o forte elo entre diversidade biológica e cultural (sociobiodiversidade)? Como permitir a presença de pessoas/sociedades em áreas de proteção e conservação, considerando sua contribuição para essas finalidades? Como reconhecer a relação sagrada entre pessoas e natureza? Como estimular o reconhecimento das áreas de conservação comunitárias? Como garantir o compartilhamento justo e equitativo dos benefícios do uso de recursos genéticos?

v) Como construir indicadores de bem-estar humano nas ocupações tradicionais, para áreas indígenas, de língua indígena e seu papel para a conservação?

vi) O que podemos aprender da experiência concreta do encontro entre indígenas e cientistas do clima? Seriam apenas os conhecimentos das populações consideradas “vulneráveis” considerados na construção da “Ciência”? Como superar a competição entre esses conhecimentos, considerando sua complementariedade? Como promover esse diálogo, superando o mero reconhecimento de um pelo outro?

vii) De que forma o conhecimento da Ciência se diferencia do, e, portanto, deveria complementar o, conhecimento tradicional/local/indígena? Não seria o caso de denominar conhecimentos científico, autóctone, local, tradicional e indígena como apenas conhecimento?

viii) Como valorizar o duplo movimento de “apego ao estabelecido” (da tradição, ou “do que sempre foi”, da comprovação científica, ou “do que está provado”) e de busca de inovação e descobertas (da mudança geracional e da necessidade de renovação e revisão), tanto do conhecimento científico quanto do conhecimento tradicional, reforçando-os mutuamente? Como garantir que esses processos sejam protegidos e valorizados?

ix) Como dar espaço para novas linguagens na produção de conhecimento?

x) Será que a sociedade ocidental está preparada para abraçar crenças, mitos, sonhos, enfim, o sagrado, como substrato para decisões na esfera pública? O ecologista John Croft, na Tenda Gaia, criou um método de gestão de projetos baseado em experiências com aborígenes australianos. Basicamente, consiste em

quatro etapas, cujo objetivo é tornar reais nossos sonhos. Parte-se do princípio de que a sociedade ocidental perde muito material ao olvidar ou ignorar os sonhos. Isso acontece porque nossos sonhos não são compartilhados. As quatro etapas propostas são sonhar, planejar, fazer e celebrar, e seguem o seguinte preceito:

Considere as estatísticas. Em nosso mundo convencional de empreendimentos competitivos de ganha-perde, de 1000 sonhos, apenas 100 se tornam planos, apenas 10 planos funcionam de acordo com o plano e apenas um sobrevive mais de três anos. As pessoas sabem disso [...] sabem que no mundo *business as usual* convencional sonhos não se realizam e então [...] eles desistem dos seus sonhos. Os aborígenes da Austrália dizem que, quando você perde o sonho, você perde parte da sua alma. E os sintomas da perda da alma estão à nossa volta — apatia, fatalismo, falta de poder, viver apenas o dia a dia, comportamentos aditivos, a busca por felicidade pelo consumismo, frustração, vitimização de si ou dos outros, elevados níveis de depressão (Dragon Dreaming, 2014).

Uma coisa é adotar o conhecimento tradicional como inspiração para métodos de gestão, ou para cuidados com a saúde. Outra coisa é valorizar tanto a tradição cultural local que ela fale alto o suficiente para parar o avanço de um megaempreendimento. Há exemplos de minas que foram suspensas levando-se em conta a sacralidade ancestral do sítio para populações tradicionais, como é o caso da montanha de Wirikuta no norte do México. Contudo, será que esse tipo de abordagem não seria uma exceção à prática de atropelamento dos valores sagrados nos processos de licenciamento ambiental? Estaríamos preparados para situar o sagrado no mesmo patamar de importância do interesse econômico transnacional?

Vimos a premência da necessidade do encontro entre conhecimento científico e outros saberes. Quando a Ciência não dá conta nem de responder aos desafios nem de compreender os fenômenos, vimos sua aproximação do “pensamento selvagem” lévi-straussiano (Lévi-Strauss, 1970).

Isso nos leva a ponderar sobre a importância da adequação dos instrumentos de mensuração e avaliação de bem-estar que temos hoje em dia, assunto amplamente discutido nesse encontro, como veremos a seguir.

4.2 Crescimento econômico e bem-estar/bem viver/felicidade

O painel “Economia Verde: Repensando os Modelos Sociais e Econômicos” reuniu pensadores que estão à frente do debate sobre construção de indicadores que deem conta da complexidade do mundo contemporâneo, povoado por tantas linguagens que pedem espaço e inúmeros interesses que ganham voz.

Tim Jackson, professor britânico que escreveu o livro *Prosperidade sem crescimento*, sugere que indicadores alternativos ao PIB devam levar em consideração a noção de “capacidades” na ótica de Amartya Sen, como acesso à saúde, nutrição adequada, habilidade de participar de um sistema de educação, força dos elos comunitários, liberdade intelectual e liberdade ética e política — em suma, a capacidade de florescer como seres humanos.

O paradoxo da mudança de comportamento implícita no termo “economia verde” foi o assunto levantado por Fabio Feldmann, ecologista, político brasileiro e ex-secretário de Ambiente de São Paulo (responsável pela implantação da lei do rodízio de carros, pela qual foi duramente criticado). O “problema político” por ele apontado diz respeito à falta de estímulos, de políticas públicas direcionadas à mudança de atitude das pessoas no dia a dia. Para Feldmann, “um dos aspectos centrais do conceito de economia verde é o combate ao padrão de consumo vigente”, que, por sua vez, seria definido por dados e indicadores gerados por metodologias científicas. “Em outras palavras, políticas ambientais sustentáveis seriam aquelas legitimadas pelo consenso científico.” Reside, pois, nesse argumento uma ligação direta e exclusiva entre atitude política e ciência, como se a boa ação fosse necessariamente fruto da ciência adequada, o que termina por subjugar a política à racionalidade economicista (Bocayuva e Sergio Junior, 2013, p. 218-219).

Davinder Lamba, diretor executivo do Instituto Mazingira, sediado em Nairóbi, no Quênia, argumentou nesse mesmo painel que, para atender à definição de economia verde do Programa das Nações Unidas para Meio Ambiente, devem-se considerar quatro dimensões: equidade social, bem-estar humano, riscos ambientais e escassez ecológica. A equidade social seria complementar à justiça social, que significa acesso justo de pessoas a instituições que afetam os recursos para a realização dos chamados valores da dignidade humana. Esses valores envolvem: bem-estar em termos de saúde, segurança e conforto; riqueza em termos de nível de renda; conhecimento na forma de educação; competências; voz e poder no processo de tomada de decisão; respeito aos direitos humanos e liberdade de escolha; retidão moral para distinguir o certo do errado. Fundamentalmente, qual seria a razão de declaração de realização (*fulfilment*) em nível local?

Joan Martinez Alier iniciou sua fala declarando que “economia verde” seria pura “lavagem verde”. Argumentou que não existiria uma desmaterialização da economia, pelo contrário, que o que se verifica é a concentração de gases estufa provocada pelas atividades humanas e que seria necessário se distanciar da discussão sobre a (in)compatibilidade entre crescimento econômico e proteção ambiental. Defendeu movimentos de justiça ambiental “do sul”, como o Yasuni, cujo *slogan* é: “deixe o óleo no solo, deixe o carvão no buraco e deixe o gás debaixo da grama” (*keep the oil in the soil, keep the coal in the hole, keep the gas under the grass*). Cita também os movimentos pelos direitos da terra, que apontam para uma mudança da perspectiva utilitarista na direção de uma perspectiva baseada em direitos. Explica que hoje, para que a perda de biodiversidade e de serviços ambientais tornem-se mais visíveis, é necessário atribuir-lhes valores monetários. O que vemos hoje é a avaliação econômica privando as pessoas de seus métodos próprios de avaliação — formas que levem em conta sacralidade religiosa, direitos indígenas, direitos da natureza, linguagens valorativas.

And who are the protagonists of the discussions? We have UN bureaucracy, we have expert scientists like here, but we also have many environmental justice movements, this has really grown in the last twenty years. And we want to speak here about a possible alliance between this wide environmental justice movement, they are using their own indicators also from the South, the environmentalism of the poor, the environmentalism of indigenous people, and neothinking in the North which we can easily understand here because of the wide popularity of Tim Jackson's book, Prosperity without growth. (...) Moving away from an utilitarian perspective to a rights perspective. (...) So I think its time to open our eyes and our ears to new ideas that are coming and not just focus again and again and again on the compatibility between economic growth and environment. This is no longer, it is really anti scientific, anti empirical evidence to insist on this kind of mentality. Joan Martinez Alier, Fórum ICSU, 2012).

Em um evento paralelo organizado pela Visão Futuro, uma ONG que busca implementar o indicador Felicidade Interna Bruta (FIB) no Brasil, Susan Andrews, a coordenadora da FIB no Brasil, disse:

Entre os economistas tem havido por muito tempo uma forte convicção que o PIB não é uma boa métrica, não mede as mudanças em bem-estar. Se os líderes Obama, Dilma, Sarkozy, agora o novo presidente da França, estão tentando maximizar o PIB e o PIB não é uma boa métrica, estamos maximizando a coisa errada. O primeiro-ministro do Reino Unido diz que mesurar o bem-estar é uma das questões políticas centrais do nosso tempo, e o Butão que levantou esse assunto nas Nações Unidas em Assembleia decretou, convidou Estados do mundo inteiro a buscar métricas adicionais de bem-estar para orientar suas políticas públicas, [o] que já está acontecendo no Canadá, na Austrália, no Japão — é um vírus positivo se espalhando no mundo inteiro (Susan Andrews, Seminário FIB, 2012).

FIB é um indicador desenvolvido no Butão, pequeno país do Himalaia, composto por nove dimensões: bem-estar psicológico, saúde, uso do tempo, vitalidade comunitária, educação, cultura, meio ambiente, governança e padrão de vida, que juntos buscam responder à premissa de que o objetivo principal de uma sociedade não deveria ser somente o crescimento econômico, mas a integração do desenvolvimento material com o psicológico, o cultural e o espiritual — sempre em harmonia com a Terra (FIB, 2014).

Para não pensarmos que esse assunto é um devaneio de pequenos grupos, seleciono alguns trechos da fala oficial do então presidente do Uruguai Pepe Mujica, que hoje representa a figura mais excentricamente progressista dos chefes de Estado latino-americanos na UNCSO. Ele enfatiza a necessidade de se olhar para a felicidade como elemento principal no desenvolvimento humano e questiona o modelo de desenvolvimento dos países ricos que têm como parâmetro a competição, o consumo, o mercado e o progresso material, defendendo que o desafio que se tem pela frente não é ecológico, e sim político.

[...] ¿Estamos gobernando la globalización o la globalización nos gobierna a nosotros? ¿Es posible hablar de solidaridad y de que “estamos todos juntos” en una economía basada en la competencia despiadada? ¿Hasta dónde llega nuestra fraternidad? No digo nada de esto para negar la importancia de este evento. Por el contrario: el desafío que tenemos por delante es de una magnitud de carácter colosal y la gran crisis no es ecológica, es política.

El hombre no gobierna hoy a las fuerzas que ha desatado, sino que las fuerzas que ha desatado gobiernan al hombre. Y a la vida. Porque no venimos al planeta para desarrollarnos solamente, así, en general.

Venimos al planeta para ser felices. Porque la vida es corta y se nos va. Y ningún bien vale como la vida y esto es lo elemental. Pero si la vida se me va a escapar, trabajando y trabajando para consumir un “plus” y la sociedad de consumo es el motor, — porque, en definitiva, si se paraliza el consumo, se detiene la economía, y si se detiene la economía, aparece el fantasma del estancamiento para cada uno de nosotros — pero ese hiper consumo es el que está agrediendo al planeta. Y tienen que generar ese hiper consumo, cosa de que las cosas duren poco, porque hay que vender mucho. Y una lamparita eléctrica, entonces, no puede durar más de 1000 horas encendida. ¡Pero hay lamparitas que pueden durar 100 mil horas encendidas! Pero esas no se pueden hacer porque el problema es el mercado, porque tenemos que trabajar y tenemos que sostener una civilización del “úselo y tírelo”, y así estamos en un círculo vicioso.

Estos son problemas de carácter político que nos están indicando que es hora de empezar a luchar por otra cultura.

No se trata de plantearnos el volver a la época del hombre de las cavernas, ni de tener un “monumento al atraso”. Pero no podemos seguir, indefinidamente, gobernados por el mercado, sino que tenemos que gobernar al mercado.

Por ello digo, en mi humilde manera de pensar, que el problema que tenemos es de carácter político. Los viejos pensadores — Epicúreo, Séneca o incluso los Aymaras — definían: “pobre no es el que tiene poco sino el que necesita infinitamente mucho, y desea más y más”. Esta es una clave de carácter cultural. [...]

Y uno se hace esta pregunta: ¿ese es el destino de la vida humana? Estas cosas que digo son muy elementales: el desarrollo no puede ser en contra de la felicidad. Tiene que ser a favor de la felicidad humana; del amor arriba de la Tierra, de las relaciones humanas, del cuidado a los hijos, de tener amigos, de tener lo elemental.

Precisamente, porque ese es el tesoro más importante que tenemos, la felicidad. Cuando luchamos por el medio ambiente, tenemos que recordar que el primer elemento del medio ambiente se llama felicidad humana. Gracias (Pepe Mujica, UNCSD, 2012).

E não é só o Uruguai que está adotando esse tipo de posicionamento. Segundo estudos da Divisão de Bem-estar da London School of Economics (LSE), o governo do Reino Unido vem investindo em políticas públicas para a promoção de bem-estar (*wellbeing*) desde 2008. Tais pesquisas demonstram que o aumento do PIB não foi capaz de aumentar a felicidade da população desse país, muito pelo contrário; a ideia de que o acúmulo de dinheiro geraria felicidade foi desbancada: o desejo por querer mais dinheiro gera competitividade exacerbada, ambição ilimitada e estresse e frustração, que acabam resultando em problemas de saúde, como ansiedade, depressão e problemas cardíacos e respiratórios. O programa da LSE então aponta para quatro áreas que influenciam o bem-estar da população que têm sido alvos de políticas públicas: trabalho, finanças, qualidade dos relacionamentos e saúde física e mental, o que já rendeu milionários investimentos do setor público desse país em saúde mental, habilidades de vida (*life skills*) e treinamento vocacional. Uma média de 400 mil pessoas já foram atendidas pelo programa, que tem uma taxa de recuperação de aproximadamente 45% (Layerd, 2014).

Parece que estamos aqui novamente reunindo esforços para chegar à medida certa do bem-estar e da felicidade humanas, sobre-humanas e não humanas. Contudo, o que nos escapa é nossa capacidade de traduzir esse bem-estar em cifras e números. Se mal conseguimos traduzir na prática valores das diferentes culturas humanas, quão complicado será considerar sistemas não humanos nessa equação? Sejam apoiadores ou refutadores da economia verde, o que se busca é uma forma de mensurar novos valores, que normalmente são trazidos por populações cujas vozes clamam por legitimidade. E apenas legitimidade não

basta; deve haver uma eficácia naquilo que essas vozes ressoam, elas devem implicar algum tipo de transformação daquilo que estava sendo proposto antes. Em suma, é preciso haver um salto de qualidade naquilo que falamos e ouvimos para considerar a alteridade — por mais que ela evoque tanto desejo e repulsa — como parte integrante de nós mesmos; do contrário, não haverá chances de compreensão e de coconstrução do conhecimento.

4.3 Conferência e Cúpula

Um dos contrastes mais marcantes que pude presenciar ao longo da Rio+20 foi a oposição que a Cúpula dos Povos fazia à Conferência oficial, do outro lado da cidade. Conferência essa que pouco ou nada ressoava nem tinha conhecimento sobre o que ocorria do outro lado da cidade resultado consciente ou não de processos de invisibilização. Como exemplo desse tipo de posicionamento, figura a mesa “Paradigmas para uma Nova Sociedade” organizada pela ONG italiana A Sud, que ocorreu no pátio de um colégio, no Aterro do Flamengo. O cenário era composto por cerca de 200 cadeiras de plástico enfileiradas, ventiladores fazendo circular o ar denso e acalorado e uma mesa à frente, com cinco cadeiras, todas elas ocupadas pelos debatedores. Os palestrantes foram recebidos com euforia pelo público. O último a chegar, com atraso, foi Martinez Alier, que ficou preso no trânsito. O debate deu-se em tom acadêmico-militante, posto que os palestrantes eram intelectuais renomados e de grande prestígio, que, com suas falas carismáticas, falaram a língua ativista, levantando muito entusiasmo da plateia.

Mediada pela militante da A Sud Marica Di Pierri, lideraram o debate o professor português do Centro de Estudo Social (CES), Boaventura de Sousa Santos; Giuseppe de Marzo, da própria A Sud; o teólogo brasileiro e defensor da Teologia da Libertação Leonardo Boff; Joan Martinez Alier, da Universidade Autônoma de Barcelona (UAB); e o missionário italiano da comunidade dos cambonianos Alex Zanotelli.

Assim como na mesa do ICSU, Joan Martinez Alier iniciou sua fala com uma crítica à “economia verde”, expressão que seria manipulada para a mercantilização da natureza. Para ele, a ideia de progresso e desenvolvimento nela implícita estaria distorcida.

Tem muitos motivos para estarmos indignados com todo o circo das Nações Unidas aqui nesse momento. Faz vinte anos que criaram uma coisa chamada desenvolvimento sustentável que era uma contradição, crescimento sustentável não pode haver, agora falam da economia verde que é a mesma contradição, a mesma falta de ideias novas, e daqui a vinte anos vão falar de desenvolvimento verde, depois da economia sustentável, e em quarenta anos vão inventar outro *slogan* vazio. Precisam esquecer as Nações Unidas nesse momento, é uma lástima, mas é a realidade, e pensar nos movimentos sociais, na Cúpula dos Povos, precisam estar indignada com a falta de resultados que as Nações Unidas, em Copenhague, em Cancun, em Durban, e aqui. É uma coisa óbvia, que falam, falam, falam, e não decidem nada de real (Joan Martinez Alier, Cúpula dos Povos, 2012).

Martinez Alier defende princípios como “prosperidade sem crescimento”, felicidade e bem-viver, valorizando a sobrevivência, e não a exploração dos recursos naturais (Comunita Italiana, 2014). E, para chegar lá, ressaltou a necessidade de uma aliança horizontal, e não vertical, entre os pensadores da economia ecológica do Norte com os movimentos de justiça social do Sul.

O missionário Alex Ziamoteli iniciou sua fala dizendo que a esperança da Rio+20 não residiria no encontro da ONU, mas no dos movimentos sociais no Aterro. Ele diz que a experiência da luta na Itália expressa, antes da crise econômica, uma crise antropológica, humana, uma crise de valores: “o homem e a mulher esqueceram que a Mãe Terra tem tanto direito quanto os homens e as mulheres” (Alex Ziamoteli, Cúpula dos Povos, 2012). Invoca os valores da Grécia Antiga da água, do ar, da energia e da terra como força para a transformação que tenha como base a comunidade local.

Leonardo Boff parte da constatação de Albert Einstein de que o pensamento que criou a crise não pode ser o mesmo que irá solucioná-la; “um novo tipo de pensamento é essencial se a humanidade quiser sobreviver e alcançar patamares mais elevados” (Einstein, 1946). Boff enfatiza a tradição do bem-viver andino, que seria diferente de nosso viver bem. O bem-viver considera todas as formas de vida, toda a comunidade de vida. Então ele evoca quatro princípios transculturais:

i) princípio do respeito a todo ser, não somente o ser humano; todos os seres trazem uma mensagem do universo, uma mensagem de Deus;

ii) princípio do cuidado, da relação amorosa, amigável, que se opõe à ética da dominação; tudo que nós cuidamos, nós amamos; tudo que nós amamos, nós cuidamos; a essência do ser humano seria o cuidado. O cuidado tem a capacidade de refazer feridas passadas e impedir feridas futuras;

iii) princípio da responsabilidade universal, dar-se conta das consequências de nossas ações. Não se podem fazer guerras como se faziam, não se podem manejar bio ou nanotecnologia cujos efeitos desconhecemos. Coloca em nossas mãos os destinos de nosso planeta, o equilíbrio do planeta;

iv) cooperação e solidariedade universais, que nos permitiriam o salto da animalidade para a humanidade.

Segue com quatro virtudes, que seriam os princípios em prática:

i) hospitalidade — o direito de ser acolhido e o dever de acolher, porque somos todos filhos da mesma Terra, e a Terra é um lugar comum;

ii) convivência e cordialidade — em face da globalização, aceitar a pluralidade das culturas, as distintas formas de expressar a humanidade;

iii) tolerância — nem tudo para nós é fácil de ser entendido; essa virtude preserva o outro sem entender totalmente o outro. Virtude de tolerar elementos que não sabemos incorporar. Expressão das singularidades, buscar convergência na diversidade;

iv) comensalidade — poder comer junto; todo ser humano tem direito ao acesso ao que somos e ao que temos. Poder comer como irmãos e irmãs em casa como expressão do ser humano.

Então, conclui:

A Carta da Terra é um dos mais belos documentos, se não o mais belo do começo do século XXI. Ela nasceu do grito da Terra e não veio das burocracias estatais. Veio de baixo, dos grupos quilombolas, negros, indígenas, religiosos e centros universitários, de todos os tipos de gente. O século XX foi o século dos Direitos Humanos, e o século XXI será o século dos Direitos da Mãe Terra, dos direitos da natureza, das plantas, dos animais (Leonardo Boff, Cúpula dos Povos, 2012).

O ecologista italiano Giuseppe di Marzo clama por uma nova ética, a ética da Terra, em que seja praticada a justiça participativa, e não distributiva, já que o capitalismo, competitivo, implicaria a privatização dos bens e o aprofundamento das desigualdades e assimetrias entre humanos e natureza. Argumenta que os 40 últimos anos dedicados a pensar o desenvolvimento sustentável não levaram a uma solução, e que adotar a economia verde como o novo chavão trará pouco avanço. Sugere que o conceito de justiça anteceda o da sustentabilidade — fazer justiça à natureza, que tem seus próprios direitos, aliando a justiça ambiental com a social. Defende que se estabeleça uma lógica da cooperação que tome o lugar da

competitividade e que o ser humano passe de administrador da Terra para parte integrante dela.

Finalmente, o professor português Boaventura de Sousa Santos convida os movimentos sociais a ampliarem seu escopo de visão, indo para além dos próprios interesses, buscando dois alicerces: articular as lutas rurais e urbanas e incrementar as ferramentas participativas “para que haja um ponto de encontro” entre seus interesses.

É muito importante que estejamos aqui com toda essa força porque às vezes começo a pensar que o que é novo entre 2001 e 2012, agora, é que em 2001 o Fórum Econômico Mundial realizava-se na Suíça, em Davos, e nós organizamos o Fórum Social Mundial aqui em Porto Alegre, ao mesmo tempo. Hoje, o Fórum Econômico Mundial está reunido no Riocentro, e nós estamos aqui. E o oceano nos separa. [...] Esse cavalo de troia que acaba de ser aqui instalado na praia, o cavalo de troia enorme, que é invisível, mas nem por isso é menor, que é o cavalo de troia da economia verde. É uma grande cortina de fumaça que estão a estabelecer à nossa volta para nós não nos darmos conta que a melhor maneira para o capital global, financeiro, sobretudo, poder ter o acesso à gestão dos bens globais. Então essa é a situação em que nos encontramos. Essa Rio+20 em termos governamentais vai ser um fracasso [...] é um retrocesso ao que se teve em 92, porque não há compromissos. O que foi positivo é isso, é tudo o que se passa na Cúpula dos Povos. Temos hoje uma consciência socioambiental, o mundo dos movimentos sociais, as organizações, extraordinariamente mais fortes do que eram antes, a agenda socioambiental começa a ser transversal e entra em movimentos como, por exemplo, o movimento Syntagma, na Grécia, o movimento dos indignados, em Madri, o movimento da geração à rasca, em Lisboa, e nos movimentos dos jovens urbanos do Occupy de Nova York. Em todos eles a questão ecológica está aí e está de uma maneira profunda (Boaventura de Sousa Santos, Cúpula dos Povos, 2012).

4.4 Conflito e cooperação

O embate entre competição e cooperação também se deu dentro da própria Cúpula dos Povos. Lá, vimos diversas formas de protestar: marchas, cirandas, debates, mesas-redondas. A Ciranda da Paz ocorreu nas areias da Praia do Flamengo, reunindo cerca de 30 pessoas de diversas origens. Teve duração de aproximadamente uma hora. Consistiu em uma ciranda de cânticos, dança circular e palavras como “que a chama da paz ilumine, aqueça e habite o coração da humanidade”. Tinha por objetivo emanar energias para os tomadores de decisão, do outro lado da cidade, no Riocentro.

Nós passamos parte do dia hoje discutindo coisas bastante objetivas ligadas à água, ligadas ao uso do solo, ligadas a ecovilas, ligadas aos desafios das cidades e, ao final do dia, viemos para o Aterro, aqui para a praia, para fazermos um ritual. Esse ritual é um ritual no qual nós trouxemos uma chama de esperança, uma chama de

confiança na transformação a partir dessa luz que as reflexões que a gente está tendo aqui na Rio+20 que está tocando o coração de todo mundo, que essa chama possa se ampliar e se transformar em compromissos reais. Nada melhor do que transformar acordos racionais em celebração de alma, celebração de coração. Esse ritual reuniu várias pessoas, de várias formações de várias parte do Brasil que trouxeram naquele momento de mãos dadas, nossos corações estavam unidos nessa chama de confiança num futuro sustentável, num futuro com amor, num futuro de harmonia entre todas as pessoas (UnBTV na Rio+20: Ciranda da Paz).

Em contraste, tivemos manifestações já descritas, como as marchas e as ocupações que, por meio de gritos de guerra, “ei, Dilma, desliga a motosserra”, “quem não pula é ruralista”, “o povo unido jamais será vencido”, bandeiras e faixas, “por um mundo verde e justo”, “la tierra no se viende, la tierra se defiende” (Azambuja, 2012), expunham sua indignação, como apontou a declaração final da Cúpula dos Povos, com a “causa estrutural da crise global”, o “sistema capitalista patriarcal, racista e homofóbico” (Declaração Final, 2012), que guardam afinidade com o que uma das coordenadoras do Comitê Facilitador da Sociedade Civil propôs na primeira reunião do GT Rio, em junho de 2011:

Direito não se adquire nem se ganha, se luta por. É nesse processo de contradição que se constrói a luta por direito. O mundo está melhor porque nós executamos nossa missão por briga por direitos. Hoje nós temos onde nos agarrar para fazer essa luta. Qual é o movimento que faz com que indivíduos tenham consciência política? Ou somos capazes de colocar pessoas na rua reivindicando direitos, ou nada ocorrerá (Iara Pietricovsky, GT-Rio, 2011).

Assim, podemos dizer que merecem destaque, de forma esquemática, sem a pretensão de dar conta de todos os tipos presenciados, três perfis dos mais ativos que compuseram a Cúpula dos Povos, sem contar os transeuntes curiosos: os povos tradicionais do Brasil e da América Latina, os militantes de movimentos e organizações sociais e os ativistas pacifistas.

4.5 Individualismo e holismo

Louis Dumont define:

Assim, quando falamos de “indivíduo”, designamos duas coisas ao mesmo tempo: um objeto fora de nós e um valor. A comparação obriga-nos a distinguir analiticamente esses dois aspectos: de um lado, o sujeito empírico que fala, pensa e quer, ou seja, a amostra individual da espécie humana, tal como a encontramos em todas as sociedades; do outro, o ser moral independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente não social, portador dos nossos valores supremos, e que se encontra em primeiro lugar em nossa ideologia moderna do homem e da

sociedade. Deste ponto de vista, existem duas espécies de sociedades. Quando o Indivíduo constitui o valor supremo, falo de individualismo; no caso oposto, em que o valor se encontra na sociedade como um todo, falo de holismo (Dumont, 2000, p. 37).

Dumont defende que, em sociedades holistas, a figura do renunciante, solitário, que se isola do social, libertando-se, é similar à do indivíduo moderno. Com a experiência da Rio+20 em mente, podemos dizer que deve haver um esforço para a renúncia individualista, porém coletivizada, emblematizada no fenômeno das ecovilas.

Para entendermos melhor o pensamento daqueles que decidem viver em ecovilas, cuja referência maior, no caso da Cúpula dos Povos, é a Tenda Gaia, vale lembrar a fala de Luc Ferry a propósito do individualismo e do holismo. Ele destaca que o individualismo não se opõe ao altruísmo. Ser individualista não exclui necessariamente o interesse pelo coletivo, o desejo por pertencer a comunidades, o “interesse pela coisa pública”, mas “ele exige apenas que esse pertencimento seja livremente escolhido e não imposto de fora pela tradição, como nas tribos e sociedades selvagens” (Ferry, 2010, p. 47). Por isso, o individualismo se opõe ao holismo, esse, sim, que gera “comunitarismos impostos”, fruto do “peso das tradições herdadas” (Ferry, 2010, p. 47).

Proponho, portanto, que, ao falarmos dos novos movimentos de vida comunitária, falemos então de coletivismo individualista, e não de holismo, já que esses movimentos ocorrem segundo a livre escolha de seus adeptos, por mais influenciado e baseado em técnicas tradicionais e ancestrais que eles sejam.

Os Conselhos Gaianos ocorriam no início e no final de cada dia da Cúpula dos Povos, na tenda Gaia Home, financiada e organizada por “gaianos”, aqueles, como eu, formados pelo programa *Educação Gaia para a Sustentabilidade*. A metodologia do programa, elaborada sobretudo por lideranças ligadas à rede mundial de ecovilas, foi reconhecida pela ONU e chegou no Brasil em 2009. Os quatro módulos do curso — social, ecológico, econômico e visão de mundo — abordam filosofias e metodologias alternativas, como *coaching*, permacultura, agroecologia, conselho de anciãos, comunicação não violenta, biodança, entre outras, e inclui um estágio em ecovilas pelo Brasil. Nos encontros, entoavam-se canções como “tudo que você tem, não é seu, não é seu, tudo que você tem não é seu, não é seu; só é seu, aquilo que você dá, só é seu, aquilo que você dá”. Nos

conselhos, os participantes eram convidados a se sentar em círculo ao redor de um centro que tinha objetos simbólicos, como plantas do local e pedras em arranjo, além do “bastão da fala”, objeto que é usado por quem deseja expressar um pensamento. O “bastão da fala” concede o direito de fala a quem o impunha e o dever de escuta aos demais.

Em um dos conselhos gaianos, os participantes foram convidados a falar após a seguinte introdução:

Com os olhos fechados, vamos respirar fundo, sentir a terra sob nossos pés, sob nosso quadril, sentir o topo da cabeça expandindo, crescendo lá pro alto, criando esse espaço na coluna onde tudo flui melhor. E a gente vai abrir o nosso conselho de hoje com essa consciência de ter um canal aberto para comunicar aquilo que o nosso coração quer dizer. E muitas vezes o nosso coração quer dizer muita coisa. Então o pedido é que a gente tente tirar o essencial daquilo que pulsa dentro de nós e traduzir em palavras da forma mais concisa possível, porque assim mais pessoas poderão falar. Para quem não conhece esse tipo de prática, o conselho é, quando a gente senta em tribo, em círculo, para partilhar aquilo que a gente tem de mais precioso dentro de nós. A gente pede também que o que venha seja realmente do coração. Ou seja, recados, observações, a gente deixa para depois. Agora é mais o momento de a gente entrar em contato com o que sente e expressar para todos aqui reunidos. Quem ainda não fechou o olho fecha um pouquinho, aprofunda um pouco mais a tua respiração, conecta com teus ancestrais, só sente a presença de todos que já foram, que virão, e os que aqui estão, pulsando em cada um de nós. A gente tem o bastão da fala que é esse instrumento sagrado que vem da tradição latino-americana. Ele permite àquele que [o] segura falar, e àqueles que não [o] seguram escutar. Então, quem tiver com o bastão na mão tem o direito de expressar a voz do seu coração. E quem não tem o bastão na mão abre uma escuta compassiva, presente, para receber as pérolas que vêm quando a gente se empodera para falar para o círculo, para a tribo, para a comunidade. Abrimos aqui e agora o conselho de hoje com a presença da luz, do amor, da verdade dos nossos corações, da serenidade e da certeza de que estamos juntos, cada um, extremamente importante nesse momento. E, quanto mais presente a gente estiver, mais forte é a nossa força, mais forte é o nosso trabalho. E assim a gente cocria o bem, a beleza e muito amor. Sou M., assim falei, hey! [Todos respondem: Ho!] (Mariana França, Cúpula dos Povos, 2012).

Após muitas manifestações de alegria, alívio e satisfação por estar aquele espaço, surgiu de uma jovem indígena uma das críticas mais marcantes. Emocionada, ela lamentava a “exotização” do indígena presenciada na Cúpula dos Povos, chorava pela devastação de suas terras, pelo suicídio de seus pares:

Mesmo nessa solenidade, o meu espírito está muito angustiado, muito triste, porque na guerra não há tempo para cânticos. Nós indígenas estamos em guerra. Encontrei uma moça que “tava” muito feliz ontem, e ela falou: “Nossa, nunca imaginei encontrar tanto indígena [...]”, pra nós é triste ser algo tão raro. Ser algo tão diferente. No primeiro dia eu me enfeitei toda, mas eram tantas câmeras que eu não

senti mais graça ali dentro, se eu me pintava parecia um bicho exótico, ficavam tirando fotos pra levarem pra casa e falarem: olha, conheci um índio. [voz de choro] Nossas lideranças estão sendo corrompidas. E na luta a gente percebe que a gente tem que, sim, ter a ingenuidade e a humildade da pomba, mas também a astúcia da serpente, e não dá pra ser só uma serpente, e não dá pra ser só humilde, não dá pra ser só paz. Mesmo que não seja de sangue, que a gente quer manchar as nossas mãos, mas a gente vai ter que manchar com alguma coisa. Então eu pensei: pra aquela menina era muito bom né, porque pro meu povo só esse ano foram 12 suicídios em um povo de 2.000 pessoas, todos de 15 a 20 anos. Na ilha do Bananal, a maior ilha fluvial do mundo, já saiu no *Diário Oficial*, que o governador vai passar a Transbananal. E todos sabem do Belo Monte, todos sabem dos grandes empreendimentos, todos sabem da técnica desses deputados e senadores corruptos que querem tomar a terra do rio [...] a qualquer preço, pois são de uma bancada ruralista, e todo mundo sabe, todo mundo sabe tudo e ninguém faz nada. [fala chorando] É muita hipocrisia, muita. Não é só a gente que está em guerra, esse país também não é de vocês não? [chorando mais] A água também não é de vocês não? [fala chorando] Hoje o bicho que “tá” lá, não é de vocês também não? Gosto muito de ser brasileira, gosto muito de ter todos vocês aqui, desculpa trazer tantas celebrações angustiantes em um ambiente que estava tão feliz, mas não deu pra conter (Indígena, Cúpula dos Povos, 2012).

Deparamo-nos com um discurso que chama a perspectiva holista, da jovem indígena. Mas notemos que ela busca algo que aquele grupo, embora mobilizado e tocado por suas palavras, não compreende tão profundamente. Quando indaga se a guerra, a água e os bichos também não são do restante do grupo, ela evoca um pertencimento coletivo, pois para ela não há separação entre essas manifestações e ela, e a tribo dela. Ela chora, pois parte dela morre ao perder entes queridos que não suportam mais tamanha transformação. Seu senso de pertencimento é profundamente abalado diante dessa “guerra”, donde se pressupõem dois lados, um amigo e o outro, inimigo. O inimigo, no caso, é a sociedade ocidental industrial, hoje em dia tão próxima fisicamente, e ao mesmo tempo tão distante ideologicamente; embora, paradoxalmente, e sem negar sua crítica e vontade de superação, à qual pertence a ampla maioria dos participantes daquela tenda.

4.6 Teoria e ação

Eike Batista, no debate “Sustentabilidade Empresarial e Governança”, no Humanidade 2012, narra, usando o discurso da sustentabilidade, seu projeto para o Porto do Açú, empreendimento no Norte Fluminense, no Estado do Rio de Janeiro.

Superporto do Açú já está trazendo desenvolvimento para o Norte Fluminense. Com base no crescimento populacional esperado para a implantação do Superporto

do Açú, a X, empresa do Grupo EBX que atua no setor imobiliário, elaborou um projeto urbanístico para a construção de um *bairro planejado* em São João da Barra, promovendo o *crescimento ordenado* da região, *evitando a favelização*. Esse bairro receberá 270 mil pessoas e tem o projeto assinado pelo reconhecido arquiteto Jaime Lerner. — Esse empreendimento não pode trazer *nenhum prejuízo ao meio ambiente* e principalmente *total integração com a cidade e criar condição para melhorar a qualidade de vida* para que esse empreendimento seja um exemplo não só de logística, mas um exemplo de como conceber uma cidade nova, uma contribuição. O bairro fica a dez quilômetros do Superporto do Açú, vai ter condomínios residenciais e comerciais ligados por canais e lagoas artificiais, incentivando o uso do transporte aquaviário. Será a Veneza dos trópicos e terá *o nome escolhido pela população da região*. A realização de um projeto como esse exige *responsabilidade*. É preciso investir no *bem-estar da população e na preservação ambiental da região*. São iniciativas que *promovem a dignidade, geram emprego, renda e melhores condições de vida*. O grupo EBX sempre assume e implementa compromissos socioambientais no início de cada um de seus projetos. No Norte Fluminense, estamos desenvolvendo mais de 50 programas socioambientais, mais de 150 milhões já foram investidos (Eike Batista, Humanidade 2012; grifos nossos).

Fora os investimentos na Cidade X, Eike Batista disse ter investido 2 bilhões de reais por ano nas UPPs cariocas. Terminado o discurso, Eike Batista foi muito aplaudido, e mais, mal pôde ser visto no segundo seguinte, tamanho era o número de jornalistas, repórteres, fotógrafos e curiosos que se amontoaram a seu redor, como se se tratasse de uma supercelebridade.

Sabemos que, mesmo no ramo do empresariado, Eike Batista era visto como tendo um perfil demasiadamente audacioso, talvez até imprudente, e isso ficou mais claro depois de sua falência generalizada. Como sabemos, Eike Batista foi à falência a partir de diversos escândalos em 2013, sobretudo em relação aos dados fraudulentos sobre a produtividade dos blocos de petróleo sob sua responsabilidade que não possuíam o óleo prometido, o que levou seus grupos EBX e OGX a pedirem concordata e o ele mesmo a ser acusado pelo Ministério Público de crimes como formação de quadrilha e uso ilegal de informação privilegiada, entre outros. Com isso, o mundo prometido em sua fala ficou apenas como palavras ao vento.

Contudo, se remontarmos à Rio+20, Eike Batista ainda era visto como um corajoso e sedutor investidor. Segundo o relato de um ex-funcionário seu da área comercial, em palestras internas do Grupo, Eike Batista arrancava aplausos da plateia mesmo quando o conteúdo expresso parecia o maior dos absurdos, o mais alto dos devaneios. Mesmo sendo descrito por alguns como louco, ele arrastava milhões de seguidores. Ao vender o sonho da sustentabilidade ele leva seus

ouvintes ao delírio, para menos de um ano depois mostrar a verdadeira face de seus projetos. Vimos neste exemplo o que uma campanha de *marketing* institucional pode fazer ao se tratar de vender um ideal. Por essa razão, defendemos que avaliações de projetos empresariais ou não de sustentabilidade devam levar em conta uma mínima conciliação ética entre o falar, o fazer e o promover.

4.7 Marcadores recorrentes de sustentabilidade

Temos hoje uma série de ideias que remetem à sustentabilidade que gostaria de trazer aqui.

Na árdua tentativa de gerar o mínimo possível de impacto sobre o planeta, muito se tem falado sobre *fechamento de ciclos*. Nessa sociedade que se pretende inclusiva, não há nada que fique de fora, deve-se dar um destino útil para tudo. Não é à toa que é cada vez mais comum o consumo de produtos integrais: pães, biscoitos, arroz, etc.; tudo aquilo que é inteiro, que parece menos processado e refinado dá a impressão de ser mais adequado, mais saudável.

Tal busca por *totalidade* marca a sociedade contemporânea de diversas maneiras. Esse tipo de pensamento, que remete ao estado bruto, na mínima interferência nos processos “naturais”, está presente também nas ondas de “naturalização” do parto, amamentação prolongada, nas ondas de consumo de orgânicos, etc.

Não se gerará mais lixo, mas sim resíduos que possam ser reaproveitados. Tornou-se habitual encontrar em lugares tão diferentes como programas pedagógicos escolares e empresas o convite à prática dos 6 Rs: reduzir, reutilizar, reciclar, repensar, recuperar e recusar. Fala-se em ciclo de vida dos produtos em um esforço de dar conta das coisas, como diz a expressão inglesa *from cradle to grave* (do berço ao túmulo).

A energia passará de fontes finitas, como petróleo e gás, para as renováveis, deseja-se infinitamente. Nem mesmo a energia corporal humana será desperdiçada — ao nos movermos, estaremos gerando a energia necessária para fazer nossas cidades funcionarem. Todos os estratos da sociedade estarão contemplados por políticas públicas. Nessa sociedade, vivencia-se o cúmulo da *interdependência* e da conectividade, na tentativa de se instaurar uma totalidade que prime pela possibilidade de continuarmos a existir, harmoniosamente, no planeta.

O pensamento ecológico representado pela expressão *everything is connected* (tudo está conectado) repercute também no devir sustentável das relações humanas: mais *cooperação*, portanto menos competição. Até mesmo no ramo empresarial, no qual normalmente prevalece a ótica da competitividade — um elemento considerado vital para a sobrevivência da autorregulação do mercado —, quando se fala em política de sustentabilidade a palavra de ordem é o engajamento dos chamados *stakeholders* (os atores envolvidos). No vídeo de apresentação do presidente da Vale, na mesa “Sustentabilidade Empresarial e Governança”, a palavra união, em letras garrafais, pipocava entre uma fala e outra.

Esse anseio por novas formas de estar no mundo está fortemente presente nos discursos dos participantes da Rio+20. No entanto, o que torna uma liderança mais famosa e/ou admirada que outra é sua capacidade de, individualmente, praticar aquilo que prega, ou, como a expressão inglesa diz, *walk the talk*. A incoerência é um dos crimes mais detestáveis quando se trata de sustentabilidade. E podemos ver que o que figuras icônicas e altamente ovacionadas na Cúpula dos Povos representam é justamente isto: sua aparente *coerência*. Marina Silva (lembrando que a Rio+20 antecedeu as eleições de 2014), Vandana Shiva, Leonardo Boff, Pepe Mujica, para citar alguns, são personalidades que encarnam (ou encarnavam, naquela época) o espírito da sustentabilidade. Diferentemente, temos os rejeitados, sobretudo empresários, que, ao falarem de sustentabilidade, levantam suspeita de charlatanismo. Falo especialmente da figura do Eike Batista e de outros empresários de perfil mais agressivo. Como falar em sustentabilidade se a razão de existir de sua empresa pressupõe a completa transformação da área costeira de parte do estado do Rio de Janeiro, ou se seu lucro depende da atividade mais poluente da mineração ou do setor de óleo e gás? Ou se sua atividade central implica impactos irreversíveis sobre comunidades humanas, para não falar das outras espécies? Estamos, então, falando de um campo que busca *efetividade*.

De modo geral, a sustentabilidade implica uma tendência para a *desindustrialização* e *localização* da vida cotidiana — embora paradoxalmente todos os seus adeptos estejam ligados a celulares e computadores. Vicky Robin, Lauren Singer e Mark Boyle são algumas das muitas celebridades que levam à risca estilos de vida alternativos e que encarnam essa necessidade de “coerência” que vem com o discurso da sustentabilidade. Vicky Robin passou meses comendo

hiperlocalmente, como ela mesma diz. Definiu um raio de 10 milhas (cerca de 16 quilômetros) para aquisição de sua alimentação por três meses. Isso significa que tudo que ela consumiu estava sendo produzido ao alcance de suas pernas (ou de seu carro), dispensando atravessadores, distribuidores, transporte e, portanto, o consumo excessivo de combustíveis, etc. Lauren Singer resolveu viver sem produzir lixo, e assim segue por pelo menos dois anos. Ela mora na cidade de Nova York. Mark Boyle escreveu o livro *The moneyless manifesto*, inspirado em sua vivência voluntariamente sem dinheiro há dois anos e meio.

Outra alusão frequente dos que transitam pelo campo da sustentabilidade, sobretudo quando se trata da sociedade civil, é a ideia de *movimento*. Movimentos podem ser iniciados por uma pessoa apenas, mas necessariamente significa que existem seguidores. Movimentos normalmente são acéfalos, ou multicéfalos, e ocorrem de maneira mais espontânea que dirigida, embora alguns possuam organização mais centralizada que outros. De estrutura horizontalizada — ou pelo menos desejando assim ser —, o nível de engajamento de seus seguidores pode variar enormemente. De ávidos e apaixonados a simpatizantes e curiosos, todos tendem a ser bem-vindos, desde que guardem mínima afinidade com a causa proposta.

É nessa característica de *movimento* que residem a beleza e o desafio desse tema. Por sua transitoriedade, por sua falta de vinculação, por sua horizontalidade, por seu convite à ação de forma coletiva é que tantas pessoas se agrupam e compartilham de interesses comuns. Movimentos geram transformações no nível da consciência, e por isso seria injusto e impreciso buscar medir sua eficácia. Por outro lado, se as condições planetárias forem tão alarmantes como afirmam cientistas e como já anunciam sinais aqui e acolá, movimentos e suas mudanças de consciência, infelizmente, serão insuficientes para enfrentar o que teremos adiante.

De uma maneira ou de outra, por mais que dramaticamente distintos os discursos recolhidos, temos em comum a tentativa de nos darmos conta dos desafios impostos, que são pelo menos parcialmente conhecidos. Contudo, permanece ainda o desafio de lidar com a diversidade, ou melhor, com a alteridade. Fico imaginando o que seria de um Eike Batista na Cúpula dos Povos, ou uma Ciranda da Paz no Riocentro. Parecem sujeitos fora de lugar. Por quê?

Em um primeiro olhar, pode parecer que cada um desses sujeitos tem estado à procura de realizar seus próprios interesses. A ciência, o saber; os movimentos sociais, suas lutas; os empresários, o lucro; e os governantes, seus futuros mandatos. Contudo, venho apresentar uma hipótese alternativa, inspirada na teoria de Luc Ferry, que, com sua leitura filosófica do mundo contemporâneo, propõe que estejamos vivendo o que ele chama de “segundo humanismo”. Convém oferecermos um breve apanhado de sua teoria para que possamos compreender o que ele nos vem apresentar.

Lendo-o, restam-nos as perguntas: o que motiva transformações de atitude em nossas sociedades contemporâneas? Como se mobiliza pessoas?

4.8 A afetividade como caminho?

Alguns poderiam defender que transformações sociais bem como mudanças pessoais se dariam no campo da emoção. Em diálogo com os campos da filosofia e da psicologia, venho sugerir que olhemos com atenção para as categorias de afeto e de amor nas ciências sociais. Reconheço que tal ousadia possa resultar em uma emboscada, mas espero sustentá-la enquanto aposta.

No campo dos estudos institucionais, a teoria da mudança aborda a importância da coesão entre redes de apoio (familiares, escolares, de amizade, etc.) e instituições para a promoção de ambientes de socialização que enalteçam os potenciais de pessoas e grupos sociais (Sampson, 2009). Nesse sentido, o que seria a iniciativa do Reino Unido de oferecer ajuda profissional e apoio psicológico se não um cuidado com seus cidadãos, preocupando-se com seu nível de realização? Evidentemente que não entram nessa conta apenas preocupações com taxas de emprego, indicadores de saúde e desempenhos de escolaridade. Leva-se em conta que os laços entre as pessoas precisam ser nutridos. Para o bom funcionamento da sociedade britânica, seus cidadãos precisam ter garantida uma mínima estrutura que atente para seus equilíbrios emocionais e psicológicos. E o que nutre esses laços? O cuidado, que podemos também chamar de afeto e amor. Não é à toa que os movimentos e projetos sociais primem tanto pela ideia de *sensibilização*. Sensibilizar é mobilizar sentidos, tocar sentimentos, comover, emocionar. É nesse sentido que desejo introduzir o segundo humanismo sugerido por Luc Ferry.

Ao fazer uma “breve história da ética”, Ferry propõe que haja cinco visões morais do mundo que nos ajudem a pensar o momento que vivemos. Em primeiro lugar, temos a “concepção aristocrática da ética”, como existiu na Antiguidade grega, em que se primava pela ideia de uma “ordem do mundo, de um cosmos hierarquizado e harmonioso, do qual a cidade deve ser a imitação e o reflexo” (Ferry, 2010, p. 122). Nessa ética, a hierarquia seria a lógica fundadora da sociedade, posto que se acreditava que o cosmos seria também hierárquico. Daí a visão socrática de que a cidade deveria ser o reflexo do cosmos equilibrado, justo, harmonioso, e, para tanto, dever-se-ia privilegiar a realização das disposições naturais das coisas e das pessoas. Assim, a sociedade estaria justamente dividida entre os dirigentes, os guardas e os artesãos e operários, cada um guiado por uma virtude, a inteligência e a sabedoria, a coragem, e a temperança e a moderação, respectivamente. Nessa ética, a igualdade democrática constituía “a pior das desordens” e “a pior das injustiças” (Ferry, 2010, p. 130).

Em seguida, temos a segunda ética, que rompe com o universo aristotélico. Seria a instauração da moral judaico-cristã. Essa ética destacaria a importância da liberdade e da vontade diante do que nos apresenta o mundo. De nada importaria sua natureza, mas sim o que se faz com ela. Não é mais o imperativo do “ser”, mas do “dever-ser”. Essa visão pavimentará o caminho para a terceira ética, que Ferry descreve na sequência.

A ética republicana, também chamada pelo autor de “primeiro humanismo”, é caracterizada pelo rompimento com o kantismo alemão, o utilitarismo inglês e o republicanismo francês. Guiada pelas noções de liberdade, igualdade e laicismo, apoiada pela ciência moderna, coloca o ser humano — e não mais o cosmos ou a divindade — no centro da ética. Nesse momento de “Luzes”, nasce a confiança na supremacia daqueles que têm o dom da arte e do fogo, da linguagem e, portanto, da história, como no mito de Prometeu.

[...] é porque o animal é totalmente programado pela natureza que ele não precisa de história. É porque o *software* natural o guia permanentemente desde a origem que ele não se aperfeiçoa nunca, já que é perfeito em seu gênero, como a pequena tartaruga assim que sai do ovo. Ao contrário, é porque ele é livre em excesso em relação à natureza que o homem deve inventar a si mesmo, educar-se e se aperfeiçoar continuamente, “ao longo de toda a vida” [...]. Entendida assim como uma consequência da liberdade, sua historicidade é o próprio sinal de seu não pertencimento à natureza (Ferry, 2010, p. 161).

A quarta ética descrita por Ferry é chamada de “ética da desconstrução”. É fundada nos anos 1960, tendo como marca o “culto da autenticidade e da diferença”. Como herança de Maio de 1968, o pensamento dominante dessa ética defende a realização das capacidades individuais, e não da realização programática do cidadão. Permeada pelas concepções de “desconstrução” e “descolonialização”, visa-se à “ressingularização” dos modos de vida, distanciando-se da “unidimensionalidade do mundo moderno” (Ferry, 2010, p. 193).

A quinta ética, essa para a qual Ferry pretende chamar a atenção, é por ele chamada de “segundo humanismo”.

Esse segundo humanismo, que tento descrever e pensar, não é o das Luzes, de Kant e de Voltaire, da razão e dos direitos do homem, aquele primeiro humanismo que vimos como e por que, apesar de sua grandeza, era, por motivos essenciais, ainda prisioneiro das categorias do niilismo, da colonização e do imperialismo. Trata-se, portanto, de pensar um outro humanismo, um humanismo que, mesmo não sendo cínico, não opõe ilusória e metafisicamente os ídolos ao real, um céu que não nega mais a Terra, nem blasfema contra ela. Esse humanismo — que desde alguns anos venho chamando de “humanismo homem-deus”, um humanismo não apenas pós-metafísico, mas também pós-colonial e pós-imperialista — pretende se enraizar numa nova concepção, não metafísica, da transcendência. O que eu chamaria, retomando a fórmula de Husserl, de “transcendência na imanência”, de uma transcendência que não é mais um ídolo, que não é mais um ideal que serviria para negar o presente e se opor à vida boa, mas uma transcendência inscrita no coração do real, na imanência do mundo (Ferry, 2010, p. 201).

Essa grande novidade que o autor tenta capturar é o surgimento do amor, que leva ao que ele chama de espiritualidade laica. Para ele, a “revolução do amor” surge com o advento do casamento por amor, que o autor situa historicamente, o que não vale a pena detalharmos aqui, e vem se fortalecer com a perspectiva de cuidado com os filhos, que tampouco é algo que tenha sempre existido.

[...] os únicos seres pelos quais estaríamos dispostos a arriscar nossas vidas são os seres humanos, a começar por nossos próximos, nossos filhos, evidentemente, mas com certeza não por entidades abstratas. Especialmente as novas gerações, mais ninguém ou quase (sempre há exceções que justificam a regra) está disposto a morrer pelas três entidades maiores que constituíram, no sentido que entendo, a história do sagrado na Europa: Deus, pátria e revolução (Ferry, 2010, p. 110).

E conclui:

Salvo, justamente, na experiência do amor, que é o único valor absoluto, o único que dá sentido a todos os outros: à verdade, à justiça e à beleza, que não valem nada se eu não as amo. Sempre posso — e isso acontece — preferir a mentira à verdade, meu interesse pessoal à justiça (ao interesse geral). Posso até preferir o agradável ao belo, um bom jantar a um bom concerto. Mas, quando amo verdadeiramente, e qualquer que seja o amor de que se fale — amor-paixão, amor de amizade, amor paterno ou materno —, então, não apenas não posso preferir nada a ele, mas tenho consciência de que ele dá sentido ao sentido, que ele unifica minhas ações, orientando-me para um objetivo total (Ferry, 2010, p. 322).

Foi o embaixador André Correia do Lago que, em uma palestra que antecedeu a Rio+20, na PUC-Rio, afirmou que “a principal função da diplomacia é assegurar que não se criem obstáculos para o modelo de desenvolvimento para um país” (acervo pessoal). Ora, diante dessa constatação, é fácil perceber quão difícil fica a conciliação entre a lógica de acordos diplomáticos, em forma de consenso, que têm em vista os interesses nacionais e que lidam na fronteira intergovernamental, e a problemática planetária apresentada, que ignora fronteiras, governos e consensos.

Se é evidente a falência dos Estados-nação, hoje vemos a erosão do multilateralismo, este também incapaz de olhar para além das relações governamentais. A lógica planetária não foi encarnada. Se não há concordância sobre sustentabilidade, temos sem dúvida que cada um dos sujeitos aqui representados tem por horizonte, isso é certo, a estima que nutre por seus entes mais próximos. Talvez seja nesse sentido que a lógica de redes de familiares, de amizades, de afinidades faça sentido para viver (Fonseca, 2005). São tantas incertezas sobre o que virá que a única certeza que temos, além de que pouco sabemos, é dos afetos que entrelaçam uns aos outros.

Paterson (2000) conclui sua ousada e fundamentada proposta por resistência à globalização citando algumas autoras feministas. A última que ele cita é Mary Mellor, cujo argumento sustenta que responder aos desafios ambientais globais requereria uma política que começasse pelo atendimento às necessidades básicas. Para ela, isso ligaria o ambientalismo ao feminismo. Isso se deveria ao fato de que são as mulheres que satisfazem a maior parte das necessidades básicas para todas as pessoas, ao passo que as vidas dos homens estariam concentradas em práticas baseadas na acumulação. As necessidades básicas seriam: subsistência, proteção, afeto, compreensão, participação, lazer, criação, identidade (ou sentido) e liberdade (Paterson, 2000; p. 161). Sociedades verdes deveriam portanto ser

baseadas na primazia dos valores de “*nurturing, care and emotional labour*” (idem).

Contudo, vimos que apenas o cuidado com as pessoas não nos será suficiente. Se o tamanho da crise é planetária, a lógica do afeto também deve ser. Parece tratar-se de uma extrapolação do amor individual, para o amor plural, por e para todos e todas as coisas, como se operasse aqui uma maximização das premissas de inclusão e totalização. Seja pelo lado da sacralidade ou pelo utilitarismo, faz-se necessário operar uma espécie de panteísmo no qual se deve valorizar a todos e a todas as coisas do universo enquanto parte daquilo que devemos zelar em vida.

5

Considerações finais

Finalizaremos com algumas observações sobre contribuições, aprendizados e questões para aprofundamento suscitados por este trabalho.

Em primeiro lugar, avaliamos que o arsenal teórico mobilizado como base para o trabalho de campo tenha sido adequado naquilo que se propôs: oferecer uma narrativa sobre narrativas sobre desenvolvimento sustentável e fim de mundo reunidas a partir da Rio+20. Não foi o foco deste trabalho desenvolver grandes análises no campo da ecologia política sobre esses temas, embora grande parte de nossas referências partam desse tipo de abordagem. Fomos capazes de situar a Conferência e seus diversos encontros marginais histórica, filosófica e teoricamente. Pudemos apreender que o tema do desenvolvimento sustentável tem sido alvo de negociação e disputa nos últimos 40 anos, mas que há pelo menos 10 anos, com a emergência da agenda das mudanças climáticas e tendo como perspectiva previsões catastróficas de fim de mundo — a chegada do Antropoceno —, estamos lidando com a busca de novos paradigmas civilizacionais que extrapolam as discussões meramente da sustentabilidade.

A ideia de fim de mundo que ganha força nesse momento traz à tona uma discussão sobre agência e estrutura que promove uma ruptura paradigmática para pensar a existência humana na Terra. Gaia surge como uma entidade própria, com desejos, necessidades e limitações, que colocam a espécie humana diante de sua finitude, principalmente como agentes principais do planeta. E assim deparamo-nos com nossa dificuldade de assimilação das necessidades do outro e, nesse caso, também de um outro planetário. Também notamos barreiras no diálogo cada vez mais fortes entre os diferentes segmentos da sociedade, como se, ao se aproximar das fronteiras, cada um tivesse de se afirmar mais, mostrando suas diferenças de identidade com mais clareza e afinco. Paradoxalmente, é justamente quando a Ciência se aproxima do catastrofismo — ou, quando mais amena, do Antropoceno e das mudanças climáticas globais — que ela se volta mais ao pensamento selvagem, recorrendo a ele em busca de respostas e explicações. Em outras palavras, vemos novamente na crise do racionalismo nascer o olhar para o primitivo.

Em segundo lugar, metodologicamente, diante da riqueza das narrativas encontradas, é fato termos deixado muito material de campo interessante de fora. A falta de roteiro mais rigoroso estabelecido *a priori* dificultou a análise do material de campo. Das pelo menos 30 horas de gravação de qualidade obtidas, devo ter usado no máximo 10. Também foi desafiador lidar com discursos proferidos publicamente, sendo incapaz de aprofundar aspectos das falas e esclarecer dúvidas.

Em terceiro lugar, com êxito concluímos a tarefa de mapear atores em seus espaços de atuação durante a Rio+20. Talvez a contribuição mais didática e direta deste trabalho tenha sido esta: mostrar como a cidade esteve dividida ao longo de 15 dias em espaços ocupados por diferentes perfis de pessoas, cada uma usando de sua própria gramática, para discutir questões muito similares, e a distância tanto geográfica, expressa em um mapa, quanto ideológica entre elas, contribuindo para a dificuldade de diálogo, escuta e entendimento; em suma, vimos um campo minado.

Em quarto lugar, devemos avaliar o nível de eficácia do modelo de trabalho de campo adotado: itinerante, portanto de certo modo superficial, mas abrangente. Dado que a proposta inicial a pesquisa foi promover um diálogo entre os diferentes espaços separados fisicamente ao longo da Rio+20, esse objetivo foi pelo menos minimamente alcançado. Não podemos dizer, no entanto, que tenha sido possível fazer uma análise profunda de cada um dos atores representados, nem das questões que traziam consigo. Mais do que uma arqueologia de cada sítio, fomos capazes de ligar pontos antes desconexos com a análise comparativa, apontando divergências, convergências, contrastes e semelhanças. Também deixamos de fora o que teria sido interessantíssimo registrar: as visões e opiniões dos participantes dos eventos. Isso se deu pela própria característica ambigualmente intensiva e multissituada do trabalho de campo.

A diversidade de abordagens e formas de ação em torno da sustentabilidade é evidente. A ideia de englobamento ajuda-nos a entender os posicionamentos dos participantes em cada espaço. Se os cientistas se reconhecem como um grupo em oposição aos movimentos da sociedade civil reunidos na Cúpula dos Povos, aos empresários ou aos tomadores de decisão na UNCSD, no próprio Fórum ICSU notava-se uma constante tentativa de a ciência se reconciliar consigo mesma. Permanece a velha dicotomia entre exatas e humanas, e, dentro das exatas, seus

rachas, e das humanas também, com as razões para tanto conflito indo muito além da ciência em si, como bem demonstra Myanna Lahsen (2013). Concorrem para os posicionamentos de todos esses atores questões subculturais, como filiações políticas e posições que ocupam em suas instituições, que merecem sempre ser examinadas com cuidado.

Os movimentos sociais também se apresentam desunidos. De um lado, em tom combativo; do outro, cirandando pela paz e evocando o que chamamos de coletivismo individualista.

Os empresários disputam quem mais investe em sustentabilidade, isto é, quem mobiliza o mais atraente arsenal de *marketing* institucional que faça sua empresa parecer amiga do planeta, no entanto sem muito compromisso com a realização de suas promessas — sem querer desmerecer as tentativas que têm algum impacto benéfico para as populações afetadas por seus empreendimentos.

Tematicamente, pudemos identificar quais são as principais discussões atuais acerca da sustentabilidade no mundo contemporâneo. Vimos o esforço de erguer conhecimentos marginais à ciência lacônica à sua altura, ou, como sugere Viveiros de Castro, “*scale-down*” da ciência para incorporar os saberes indígenas, percebendo a dificuldade que ainda existe de adotar “outras” linguagens, modos de valoração e meios de vida nas avaliações dos rumos do desenvolvimento planetários. Vimos a incompatibilidade de discursos — a mais notável tendo sido a fala do empresário Eike Batista e a da jovem indígena —, o que nos evidencia o tamanho do desafio quando a proposta é o diálogo entre diversidades.

Outro aspecto que ficou claro neste trabalho foi que, para além da busca de voz e legitimidade de uma gama maior de atores sociais, busca-se eficácia. Não basta legitimar um tipo de conhecimento se no final não houver mudanças no processo de avaliação e se as decisões passarem ao largo dessas contribuições. Para além da participação, é preciso provocar engajamento para evocar poder de influência, intervenção e impacto.

Entre defensores e contestadores da economia verde, percebemos uma busca comum: como valorizar outros aspectos que não o ganho econômico e o PIB nos processos de tomada de decisão? Pode ser bem-viver para alguns, felicidade para outros, equidade ainda, mas certamente o modelo de indicadores atuais está totalmente ultrapassado e incapaz de refletir os devires dos grupos que cada vez mais se fazem representar. Reconhecemos que a própria ONU já está ciente e

ativa rumo a novas formas de valoração, mas precisamos da adoção desse novo olhar por parte de governos, organizações sociais, empresas, escolas, etc. E, já que falamos em tomada de decisão, ficou muito claro que a expectativa em torno dos “tomadores de decisão do Riocentro” foi inalcançável; afinal, as grandes decisões encontraram-se muito mais diluídas nos encontros marginais — estes, sim, que evocaram o tom da transformação de consciência e atitude — que nos acordos intergovernamentais. Como tomar decisões se o documento final fruto do “consenso” da UNCSO mais pareceu uma panaceia de desejos difusos plurinacionais, com 283 parágrafos organizados tematicamente, mas sem nenhum comprometimento com a ação? Há, portanto, um deslocamento do lugar das tomadas de decisão — do centro para as margens, digamos assim —, e, com isso, o surgimento obrigatório de atores, e seus diferentes saberes, nesses novos processos e, por que não, novos tipos de decisão.

Sai a figura do chefe de Estado, entram as da família, da comunidade, dos movimentos. Nesse deslocamento, vimos a importância das redes e, mais relevante ainda, o papel desempenhado pelos laços afetivos. Tal como sugerido por Ferry, a “revolução do amor” parece ser a única saída para um planeta em crise sistêmica absoluta. Só se muda em vista de um ente amado; só se vislumbra o futuro onde os afetos sejam o motor das relações pessoais e, por que não, do desenvolvimento planetário como um todo. Movimento nenhum será capaz de agir em prol da vida senão pela via da afinidade, afetividade e amorosidade, pois é aí que reside a grande capacidade de transformação dos indivíduos.

Reside aí a dificuldade de conciliação entre o que Roberto DaMatta chama de Brasil-sociedade e Brasil-nação. Para DaMatta (1993), Brasil-sociedade seria “o Brasil como um conjunto de valores e símbolos que, embora motivem e orientem a massa das práticas e representações sociais do dia a dia, são — por isso mesmo — raramente discutidos”. Já Brasil-nação evocaria a ideia de que:

Somos, então, doutores em propor projetos racionais e modernos no âmbito do Poder Executivo e do Congresso Nacional para logo descobrir como essas propostas são permanentemente minadas por práticas clientelísticas e pela corrupção como dado estrutural (DaMatta, 1993).

Se o Brasil-sociedade está sintonizado com os desafios planetários, e para isso se mobiliza — nem que seja apenas pelo Facebook —, é importante notar que

ainda vivemos em um mundo de Estados-nação operados por governos em sistemas nacionais. Se vemos desafios planetários e somos capazes de nos unimos por eles, nossa gramática política ainda opera à base de políticas públicas que passam pela burocracia, pela corrupção, pelos desafios dos acordos e tramitações do Congresso e do Senado, além dos contratempos de governança, até chegar à ação local. É muito difícil imaginar governos operando sob a ótica do possível futuro fim do mundo, e isso é um dos maiores desafios para a governança global. Como aliar interesses do planeta nesse tipo de sistema? Propomos que a noção de convergência, tomada emprestada dos movimentos sociais na Cúpula dos Povos, oriente a busca de entendimentos que propiciem a ação coletiva transformadora necessária para o enfrentamento do estado atual do planeta.

Em meio a tanta diversidade, enfim, pudemos identificar pelo menos estas noções comuns a praticamente todos os discursos do campo da sustentabilidade: busca de totalidade, interdependência, cooperação, coerência, desindustrialização, localização e movimento.

É fato termos deixado abertas muitas possibilidades para futuras investigações, algumas delas resumidas a seguir: estudos mais detalhados sobre as diversas formas de manifestação popular; levantamento sobre formas de valoração dos meios de vida tradicionais/indígenas, de modo a auxiliar novos indicadores de bem-estar; estudo sobre metodologias de gestão baseadas em conhecimentos tradicionais/indígenas, como é o caso do Dragon Dreaming; mapeamento de iniciativas empresariais de sustentabilidade e suas avaliações; trabalho etnográfico sobre o curso Educação Gaia, que se coloca como referência na área do *design* para sustentabilidade; estudo sobre ecovilas no Brasil e no mundo; pesquisa de percepção sobre o fim do mundo anunciado e o papel de cada um nisso, entre outros.

Para concluir, evoco a canção a seguir, dramaticamente interpretada pela Dave Matthews Band, que narra a criação dos seres humanos à imagem e semelhança de Deus e suas invenções quase milagrosas, desde a criação de ferramentas, roupas, abrigos até a ida à Lua e os arranha-céus. A letra, contudo, não descreve o mundo como o encontramos; não é necessário, basta dizer que, do jeito que vamos, não sobreviveremos a nós mesmos (“*we will not survive ourselves*”). O refrão, repetidamente entoado por um coro infantil, convoca o despertar da responsabilidade de ação, para além da mera crença, para transformar

o mundo:

Gaicho
(Dave Matthews Band)

*With fire to keep us warm
and tools we made from rocks and bones
A roof over your head
and walls to keep you safe in bed
There must be more than this
So God was born
and we in his image of fear and love
looked down upon from up above*

*We gotta do much more than believe
if we really wanna change things
We gotta do much more than believe
if we wanna see the world change*

*We crossed the oceans wide
built cities to the sky oh Lord
Looked up and we were flying
but will we not survive ourselves*

*What will I say to my baby
Let me show you a movie
we landed a man on the moon
Now you could never believe it
ya we could do anything
We flew to the stars and back
down to the ground hard*

*Please wake up
Please wake up
Please wake up*

*Oh my little baby
Let me show you this movie
You know we landed a man on the moon
I know it's hard to imagine
but we could do anything
under the stars.*

Enfim, vimos com este trabalho como é premente, por nossa parte, seres humanos como um todo, e pela academia especificamente, a compreensão de uma amplitude maior de entes, sejam eles humanos como nós, humanos diferentes de

nós e não humanos, animados e não animados. Para que isso aconteça, é preciso haver um esforço de tradução das necessidades de cada um desses habitantes planetários para forjar significados inteligíveis, isto é, passíveis de compreensão por e para todos. É justamente nesse aspecto que as narrativas nos são úteis: elas são a arte de criar formas de comunicar e transmitir significados. Ou, como Humberto Eco nos ensina: “essa é a função consoladora da narrativa – a razão pela qual as pessoas contam histórias e têm contado desde o início dos tempos. E sempre foi a função suprema do mito: encontrar uma forma no tumulto de experiência humana” (Eco, 1999: p. 93).

Quem sabe se, buscando cada vez mais entender e nos aproximar da visão de mundo do outro, trabalharemos em prol do reencantamento de nosso próprio mundo?

Referências bibliográficas

ABONG. **Metodologia da Cúpula dos Povos**. 2014. Disponível em: <<http://nogreeneconomy.org/pt-br/dinamica-e-metodologia-da-cupula-dos-povos/>>.

AZAMBUJA, Carlos. Sequence shot of Cúpula dos Povos march. La cumbre de los pueblos. People's Summit. 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RzE2N-1QXAk>.

ABREU, Alice & REGO, Luiz Felipe (org.). **A Ciência na Rio+20: uma visão para o futuro**. Rio de Janeiro, PUC-Rio, NIMA, 2013.

BARBOSA, Livia & DRUMMOND, José Augusto. **Os direitos da natureza em uma sociedade relacional: reflexões sobre uma nova ética ambiental**. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 7, no. 14, 1992, pp. 265-289.

BECK, ULRICH. **World at risk**. Poloty Press, 2009.

BENJAMIN, Walter. **O narrador**. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In Walter Benjamin, **Obras escolhidas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

<http://minhateca.com.br/LUIZMAITOJR/LIVROS/Livros/Walter+Benjamin/O+Narrador.27936032.pdf>

BOCAYUVA, Pedro & JÚNIOR, Sergio. **Para uma economia política da transição ecológica: o consenso verde x a resiliência complexa**. In: **A Ciência na Rio+20: uma visão para o futuro**. Rio de Janeiro, PUC-Rio, NIMA, 2013.

_____. **Risk society: towards a new modernity**. Londres: Sage, 2012.

BOYLE, Mark. Disponível em: <<http://www.moneylessmanifesto.org>>.

CEBDS. 2014. Centro Empresarial Brasileiro para o Desenvolvimento Sustentável. Disponível em: <<http://www.cebds.org.br/associados-cebds/>>.

CLAPP, Jennifer & DAUVERGNE, Peter. **Paths to a Green World**. The Political Economy of the Global Environment. MIT Press, London, 2005.

Comunità Italiana. 2014. Disponível em: <<http://www.comunitaitaliana.com/site/>>.

COSTA E SILVA, Paulo. E agora, MPB?. **Questões Musicais**, 7 de agosto de 2014. Disponível em: <<http://revistapiaui.estadao.com.br/blogs/questoes-musicais/geral/e-agora-mpb>>.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. Em torno da representação de natureza no Brasil: pensamentos, fantasias e divagações. In: **Conta de mentiroso**: sete ensaios de antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DECLARAÇÃO do Rio de Janeiro. Fórum Global, 1992. Disponível em: <http://www.aspan.org.br/tratado_ongs/40-declaracao_do_rio_de_janeiro.pdf>.

DECLARAÇÃO final — Cúpula dos Povos na Rio+20 por justiça social e ambiental em defesa dos bens comuns, contra a mercantilização da vida. 2012. Disponível em: <<http://www.secretariageral.gov.br/internacional/consultapos2015/declaracao-cupula>>.

DOUGLAS, Mary. Risk and blame. In: **Risk and blame**: essays in cultural theory. Londres: Routledge, 1992.

Dragon Dreaming. 2014. Disponível em: <<http://www.dragondreaming.org>>.

DRYZAC, John. **Deliberative democracy and beyond**. Liberals, critics, contestations. Oxford: 2000.

_____. *Institutions for Anthropocene*. Governance in a changing system. **British Journal of Political Science**. February 2015, pp. 1-20. Disponível em: http://journals.cambridge.org/abstract_S0007123414000453.

DUMONT, Louis. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

ECO, Humberto. **Seis passeios pelos bosques da ficção**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

EINSTEIN, Albert. *The real problem is in the hearts of men*. **New York Times Magazine**, 23 de junho de 1946.

ESCOBAR, A. Atores, redes e novos produtores de conhecimento: os movimentos sociais e a transição paradigmática das ciências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**. São Paulo: Cortez, 2014.

FERRY, Luc. **A revolução do amor**: por uma espiritualidade laica. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

FIB. Felicidade Interna Bruta. Disponível em: <<http://www.felicidadeinternabruta.org.br/sobre.html>>.

FONSECA, D. **Discutindo os termos de uma equação de congruência: cultura e desenvolvimento sustentável.** PUC-Rio, 2005. Disponível em: <<http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/6558/6558.pdf>>.

FORSYTH, Tim. Are environmental social movements socially exclusive? An historical study from Thailand. **World Development**, v. 35, n. 12, p. 211-230, 2007.

FOUCALT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas.** Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

FREITAS, Claudia. Porto do Açú: salinidade na água persiste, segundo relatório da LLX. **Jornal do Brasil**, 2013. Disponível em: <<http://www.jb.com.br/rio/noticias/2013/09/04/porto-do-acu-salinidade-na-agua-persiste-segundo-relatorio-da-llx/>>.

FSM. Fórum Social Mundial, 2014. Disponível em <<http://www.forumsocialmundial.org.br>>.

GALUPPO, M. **Matrizes do pensamento jurídico: exemplo a partir da literatura.** 2014. Disponível em: <http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo57/files/matrizes_do_pensmientto_juridico.pdf>.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIFE. Grupo de Institutos Fundações e Empresas, 2013. Disponível em: <<http://www.gife.org.br/associados.asp>>.

GLUCKMAN, Max. **“The Bridge”:** Analysis of a Social Situation in Modern Zululand. Manchester: Manchester University, 1940.

ICSU. International Council of Science, 2014. Disponível em: <<http://www.icsu.org>>.

IPCC. Intergovernmental Panel on Climate Change. **Summary for Policymakers**, fourth assessment report (AR4). New York: Cambridge University Press, 2007.

_____. Review of the IPCC Processes and Procedures: report by the interacademy Council (IPCC-XXXII/Doc. 7), 32nd

KOPENAWA, D; ALBERT, B. **The fallen sky:** words of a Yanomami shaman. Harvard University Press, 2013.

KLUCKHOHN, Clyde. “Myth and rituals: a general theory”. In: LESSA, William & VOGT, Evon. **Reader in Comparative Religion.** An Anthropological Approach. New York: Harper & Row, 1965.

LAHSEN, Myanna. **Anatomy of dissent: a cultural analysis of climate skepticism.** *American Behavioral Scientist*, XX(X) p. 1-22, 2013.

LANDIM, Leilah, **A invenção das ONGs: do serviço invisível à profissão impossível.** Tese (Doutorado) — Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

LATOUR, B. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora.** São Paulo: Unesp, 2000.

_____. **Facing Gaia: six lectures on the political theology of nature.** *Gifford Lectures*, 2013.

_____. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia.** São Paulo: Edusc, 2004.

LAYERD, Richard. **Making personal happiness and wellbeing a part of public policy.** LSE, 2014.

LEVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem.** São Paulo: Cia. Ed. Nacional e Ed. da USP.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia.** 4.ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

MARCUS, G. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. **Annual Review of Anthropology**, v. 24, p. 95-117, 1995. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2155931>>.

MARTINEZ ALIER, Joan. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração.** São Paulo: Contexto, 2007.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MCGRANAHAN, G.; SATTERTHWAITTE, D. Environmental health or ecological sustainability? Reconciling the brown and green agendas in urban development. **Sustainable cities in developing countries**, p. 73-90, 2000.

MORTIMER, Roz. **Invisible.** 63 minutes. 2006. Disponível em: <<http://www.wonder-dog.co.uk/films/invisible/>>.

MOSSE, D.; LEWIS, D. Theoretical approaches to brokerage and translation in development. In: **Development brokers and translators: the ethnography of aid and agencies.** Bloomfield: Kumarian Press, 2006.

NO GREEN ECONOMY. **Dinâmica e metodologia da Cúpula dos Povos.** 2014. Disponível em: <<http://nogreeneconomy.org/pt-br/dinamica-e-metodologia-da-cupula-dos-povos/>>.

NOSSO Futuro Comum. 1991. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/12906958/Relatorio-Brundtland-Nosso-Futuro-Comum-Em-Portugues>>.

PATERSON, Matthew. *Understanding global environmental politics*. Domination, accumulation, resistance. Macmillan press, London, 2000.

PEIRANO, M. Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e performance. **Campos**: revista do PPGAS da Universidade do Paraná, v. 7, n. 2, p. 9-16, 2006.

RADAR Rio+20. 2013. Disponível em: <http://www.radarrio20.org.br/index.php?r=site/local&tema=parque_atletas&id=2>.

REICH, Wilhelm. **Psicologia de massas do fascismo**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Ambientalismo e desenvolvimento sustentado**: ideologia e utopia no final do século XX. Ci. Inf. Brasília, 21(1): 23-31, jan./abr. 1992.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papyrus Editora, 1994. Disponível em: <http://copyfight.me/Acervo/livros/RICOEUR.%20Paul.%20Tempo%20e%20Narrativa.%20Tomo%201.pdf>

ROBIN, Vicki. **Transforming your relationship with life**. Disponível em: <<http://vickirobin.com/about/>>.

ROSENTHAL, G. Biographical research. **Qualitative Research Practice**, Londres: Sage, p. 48-63, 2003.

SAMPSON, A. and THEMILIS, S. Working in the community with young people who offend. *Journal of Youth Studies*, 12 (2). pp. 121-137, 2009.

SELF, Will. Walking: perceiving space and the sense of equilibrium. In: FEI, Francisco. **Equilibrium?**. Vídeo exibido na exposição Equilibrium do Museu Salvatore Ferragamo, Florença. 19 jun. 2014 a 12 abr. 2015. Disponível em: <<http://www.ferragamo.com/museo/it/ita/mostre#>>.

SINGER, Lauren. **Trash is for tossers**. Disponível em: <<http://www.trashisfortossers.com>>.

SORRENTINO, Marcello. **Development in the Mountains of Confusion**: Guaribas under the Zero-Hunger Programme. London School of Economics, July, 2011.

TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**. São Paulo: Perspectiva, 2006. Disponível em: <http://minhateca.com.br/DENISE17/Documentos/Artes+e+linguagens+->

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

UnB na Rio+20. 2012. **Ciranda da paz**. Disponível em: <<http://youtu.be/bVbE7KKkP8M>>.

UNEP. **Declaration of the United Nations Conference on Human Environment**. 2013. Disponível em: <<http://www.unep.org/Documents.Multilingual/Default.asp?DocumentID=97&ArticleID=1503&l=en>>.

UNESCO. **Sustainable development: narratives of change**. Workshop at the ICSU Forum, 2012.

UNFCCC. United Nations Framework Convention on Climate Change. Disponível em: <<http://unfccc.int/2860.php>>.

VIOLA, Eduardo. A globalização da política ambiental no Brasil, 1990-1998. In: XXI INTERNATIONAL CONGRESS OF THE LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION. **Anais...** Panel ENV 24, Social and Environmental Change in the Brazilian Amazon; The Palmer House Hilton Hotel, Chicago, USA, 1998. Disponível em: <<http://lasa.international.pitt.edu/LASA98/Viola.pdf>>.

_____. O movimento ecológico no Brasil (1974-1986): do ambientalismo à eopolítica. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 1, n. 3, 1987. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_03/rbcs03_01.htm>.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

_____. Últimas notícias sobre a destruição do mundo. In: III CONFERÊNCIA CURT NIMUENDAJÚ. **Anais...** Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/os-indios-sao-especialistas-em-fim-do-mundo-diz-o-antropologo-eduardo-viveiros-de-castro>>. Acesso em: 6 dez. 2013.

Transcrições de gravações capturadas durante o trabalho de campo

Roberto Damatta, Conferência “Terra, que tempo é esse?”, PUC-Rio, 2011.

Jara Pietricovsky, GT-Rio, 2011.

Roberto Marín, Fórum ICSU, 2012.

Jacqueline Dias, Fórum ICSU, 2012.

Myrna Cunningham Kain, Fórum ICSU, 2012.

Joji Cariño, Fórum ICSU, 2012.

Jennifer Rubis, Fórum ICSU, 2012

Joan Martinez Alier, Fórum ICSU, 15 de junho de 2012.

Mariana França, Cúpula dos Povos, 18 de junho de 2012.

Indígena, Cúpula dos Povos, 18 de junho de 2012.

Susan Andrews, Seminário FIB, Teatro NET, 19 de junho de 2012.

Leonardo Boff, Cúpula dos Povos, 19 de junho de 2012.

Boaventura de Sousa Santos, Cúpula dos Povos, 19 de junho de 2012.

Joan Martinez Alier, Cúpula dos Povos, 19 de junho de 2012.

Pepe Mujica, UNCSD, 20 de junho de 2012.

Joel Macower, World Green Summit, 20 de junho de 2012.

Eike Batista, Humanidade 2012, 21 de junho de 2012.