

### 3

## **“Tudo o que eu desejo *pra cá* é mais desenvolvimento...” Qual desenvolvimento?**

Poucas pessoas se preocupam em tentar compreender o que é o desenvolvimento, seu porquê, o que o contém e em que direção aponta. Isto devido à palavra ter se tornado um lugar comum, um daqueles termos sobre os quais não temos que pensar, apenas agir. O desenvolvimento está presente nos discursos e ações tanto dos cidadãos comuns quanto dos Estados, das instituições as mais variadas e dos grandes organismos e corporações transnacionais, mas poucos procuram explicitar o que estão realmente querendo dizer quando falam nele. Assim, a reprodução das cidades no mundo segue a lógica do desenvolvimento, a história das nações também, e está claro para todos que esse modelo que se dá em cada canto do planeta tem mostrado a cada dia suas imensas falhas no sentido de prover uma vida digna às sociedades. Resta-nos saber que lógica é essa, que mecanismos fazem-na funcionar e que interesses estão por trás da sua generalização para que possamos pensar em alternativas concretas e possíveis de desenvolvimento.

Parodiando Milton Santos (2003) no que se refere à globalização, tomaremos o desenvolvimento a partir de três eixos: o desenvolvimento tal como nos fazem crer; o desenvolvimento tal como é; e o desenvolvimento tal como pode vir a ser (ou deveria ser...).

Nosso objetivo é relacionar o processo e as idéias que têm envolvido a questão do desenvolvimento hegemônico com a discussão que estamos apresentando neste trabalho sobre **comunidades tradicionais**, bem como, a partir desta análise, identificar as possibilidades existentes e potenciais para que a comunidade em estudo (e outras que se encontrem em situações similares) possam construir sua própria concepção e seu próprio projeto de desenvolvimento.

#### 3.1.

### **Desenvolvimento: um discurso único (O desenvolvimento tal como nos fazem crer)**

Em primeiro lugar, consideramos oportuno nos determos brevemente sobre o papel desempenhado pelo discurso na construção da idéia hegemônica de desenvolvimento. Para Hall (2002) que, a sua vez, se baseia no trabalho de

Foucault, o discurso é um conjunto de premissas que provê uma linguagem para falar sobre um tipo particular de conhecimento sobre um assunto (p. 60). Foucault reluta em considerar o discurso como simplesmente um espelho dos interesses de uma classe particular; para ele, o mesmo discurso pode ser usado por grupos com interesses de classe diferentes, até mesmo contraditórios. No entanto, isto não significa que o discurso é ideologicamente neutro ou inocente (p. 62). O discurso sempre implica em poder, sendo um dos sistemas pelos quais o poder circula, e aquele que produz o discurso também possui o poder de torná-lo verdade.

Logo, entendemos que o desenvolvimento apenas pôde ser assimilado globalmente através do discurso ou, em outras palavras, o discurso do desenvolvimento resultou na criação de verdades inquestionáveis que são produzidas de alguma forma por quem detém o poder. Mas de onde vem este discurso e com que finalidade?

Já que o discurso é produzido por quem está no poder, podemos dizer que ele está atrelado à ideologia dominante. Bourdieu (2007, p. 10) fala sobre as produções simbólicas como instrumentos de dominação. O autor parte da tradição marxista, que privilegia as funções políticas dos sistemas simbólicos, explicando as produções simbólicas a partir de suas relações com os interesses da classe dominante. “As ideologias, por oposição ao mito, produto coletivo e coletivamente apropriado, servem interesses particulares que tendem a apresentar como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo”. A ideologia do desenvolvimento utiliza-se do discurso para se universalizar.

Milton Santos (2003) fala sobre a globalização como fábula, sendo esta um dos três pilares necessários ao entendimento estrutural da globalização.<sup>43</sup> Esta fábula utilizaria o discurso para apresentar um mundo tal como nos fazer crer: um mundo comunitário, a partir da idéia de aldeia global; um mundo ao alcance de todos, com difusão da idéia de espaço e tempo contraídos; um mundo uniforme, verdadeiramente universal (p. 18). Estamos falando aqui do mesmo processo de criação de significados, tanto para a globalização quanto para o desenvolvimento, este acompanhando aquele.

Na realidade, o discurso do desenvolvimento designa um complexo de idéias que traduzem a ação e o pensamento do Ocidente há seis séculos

---

<sup>43</sup> Os outros dois pilares seriam a globalização como perversidade (o mundo como é) e a globalização como pode ser (uma outra globalização).

(Castoriadis, 2002, p. 144). Segundo Schech e Haggis (2003), os significados do desenvolvimento são produzidos por um contexto cultural particular – o Ocidente, sendo por este motivo que devemos tomá-lo como uma construção cultural.

O Ocidente sobre o qual falamos aqui não diz respeito à posição cartográfica de determinadas sociedades, mas sim a todo um sistema de concepções que nos remetem a um determinado tipo de sociedade: aquela desenvolvida, industrializada, urbanizada, capitalista, secular e moderna e que emergiu, principalmente, durante o século XVI (Hall, 2002, p. 57).

Com o Iluminismo, a partir do final do século XVII, uma das mudanças mais expressivas que ocorreram no entendimento do mundo diz respeito à primazia do desenvolvimento como um fim, uma intenção. Deste modo, todas as esferas políticas das sociedades ocidentais passam a agir em nome do desenvolvimento, formulando doutrinas e políticas com a finalidade única de desenvolverem-se (Schech & Haggis, 2003, p. 6). O desenvolvimento então é relacionado à quantidade e ao crescimento.

O domínio da razão e da ciência a partir de então fez com que as sociedades fossem pensadas em analogia com o conhecimento científico sobre os animais, ou seja, criou-se uma espécie de teoria do darwinismo social onde as diversas sociedades seriam classificadas em padrões de desenvolvimento que iriam do mais primitivo ao mais moderno (Schech & Haggis, 2003, p. 16), restando aos “primitivos” a opção de tornarem-se “modernos”.<sup>44</sup> É claro que as sociedades modernas nas quais todas as outras deveriam se basear a fim de atingir o tal desenvolvimento seriam, à época, os Estados-Nação da Europa Ocidental. Verhelst (1992, p. 26) afirma que segundo o darwinismo social, as sociedades evoluiriam de formas inferiores para formas superiores, as diferenças culturais sendo conseqüências de retardamentos. De acordo com Lander (2005, p. 34), “em primeiro lugar está a suposição da existência de um metarrelato universal que leva a todas as culturas e a todos os povos do primitivo e tradicional até o moderno”.

Logo, a modernização deveria resultar na universalização da cultura própria da sociedade industrial moderna, ou seja, a modernização torna-se sinônimo de

---

<sup>44</sup> Com base nesta concepção, Hall (2002) acredita que o senso de Ocidente surge não somente a partir de processos internos que gradualmente moldaram os países da Europa Ocidental em um tipo distinto de sociedade, mas também a partir da diferença entre essas nações – as “modernas” – e o “resto” do mundo – os “primitivos”. “A afirmação da ocidentalidade seria impossível sem a orientalidade, a africanidade, latino-americanidade” (Ianni, 1993, p. 82).

ocidentalização. Divide-se então o mundo em Ocidente (as nações “modernas”) e “Resto” (os povos “primitivos”, ou o “Terceiro Mundo”). É o momento de intensificação do processo de ocidentalização do mundo.

O simplismo presente nesta separação entre “Ocidente” e “Resto” acaba por representar a homogeneização de uma imensa gama de sociedades que são, no plano vivido, completamente distintas, tanto de um lado quanto de outro. De fato, o discurso do desenvolvimento é de tal forma poderoso que é capaz de fazer com que todas as sociedades acreditem neste modelo civilizatório como sendo o único capaz de dar conta da complexidade da vida, mesmo com tantas evidências de fracassos sucessivos do mesmo. Para muitos, os fracassos vivenciados e observados no dia-a-dia não são entendidos como intrínsecos ao modelo, mas como parte do processo de se alcançar o patamar ideal do desenvolvimento, ou, o que é ainda pior, como falhas intrínsecas a cada indivíduo, cada grupamento social, cada cidade, cada nação. Desta maneira, não se questiona, em momento algum, o sistema complexo que rege a sociedade ocidental, mas sim como fazer para vencer os obstáculos que tanto atrapalham o desenvolvimento das sociedades.

Portanto, o resultado da assimilação generalizada desse discurso e do processo de ocidentalização que o acompanha é a consolidação do modelo europeu e, mais tarde, estadunidense, como aquele no qual todo o planeta deve basear-se para desenvolver-se. Mais ainda, assistimos à consolidação e legitimação do modelo capitalista como um processo civilizatório ocidental, aquele que irá civilizar os povos “não-civilizados”, “atrasados”, “primitivos” (Ianni, 1993, p. 54).

O pescador Noca afirma, quando questionado sobre o desenvolvimento da comunidade: “Tudo o que eu mais desejo *pra* cá é desenvolvimento... Qual desenvolvimento?”, no que ele próprio responde: “Desenvolver é aumentar tudo. Tudo o que possa... vender mais, pescar mais. Tudo isso é desenvolvimento. Agora, aqui não desenvolve mais não, nem perspectiva”.<sup>45</sup> Sua concepção de desenvolvimento, nota-se, está claramente relacionada à quantidade, ao crescimento...

---

<sup>45</sup> Pescador Noca, em 25 de março de 2009.

É no contexto de um desenvolvimento ocidentalizado que as “sociedades tradicionais”, por exemplo, costumam ser vistas como empecilhos para o desenvolvimento, podendo, portanto, ser descartadas do convívio social. Ou, segundo as idéias do “darwinismo social” que legitimaram o discurso único do desenvolvimento, elas deveriam ser “modernizadas”. Este cenário imperava em quase todo o mundo, até poucas décadas atrás, no que diz respeito também às **comunidades tradicionais**. Na realidade, ele ainda está presente em alguns contextos, mas tem sido abandonado aos poucos a partir do debate sobre a presença humana em unidades de conservação. Todavia, como dissemos anteriormente, essa guinada ainda possui um viés razoavelmente desenvolvimentista, uma vez que tem sido majoritariamente responsável pelo entendimento utilitário em relação às **comunidades tradicionais**. Neste sentido, passa-se de uma abordagem que ignora os direitos fundamentais desses grupos à outra que luta pela preservação de suas culturas próprias em prol da preservação da natureza, contribuindo para o congelamento e a idealização dos mesmos e não considerando que o processo de desenvolvimento, de fato, atua em cada pequena fração do espaço, configurando transformações sociais até o prisma dos menores níveis escalares. O movimento que vem se desenhando desde os anos 1980 e que construiu a idéia do desenvolvimento sustentável acaba por se alinhar com estas concepções.

Schech e Haggis (2003) constroem uma argumentação sobre a questão do desenvolvimento enquanto uma construção cultural que abrange as idéias colocadas acima. Segundo as autoras, a primeira definição de cultura estaria atrelada ao cultivo da mente humana da mesma forma que campos e plantas, nos séculos XVII e XVIII. No final do século XVIII, a cultura passa a estar relacionada a um atributo de nascimento, ou seja, a pessoa nasceria apta a atividades culturais (intelectuais, artísticas) e não-culturais (trabalho manual). Com o tempo, principalmente a partir do Iluminismo, incorporaram-se formas particulares de conduta social, estilo de vida, maneiras e discursos, mas a base permaneceu na distinção entre alta cultura e cultura popular, ou seja, civilizado e não-civilizado, o darwinismo social levando ao entendimento da cultura como aquisição de civilização, concebida por um processo de desenvolvimento social. Esta concepção teria sido (e é ainda) utilizada para justificar as “missões civilizatórias”. As autoras também criticam as concepções antropológicas de

cultura, que estariam sempre em busca do exótico, construindo o Outro como radicalmente diferente de Nós, ignorando as transformações, os fluxos culturais, o contexto global em que vivemos. Assim, as “culturas tradicionais” seriam vistas ou como barreiras para a marcha do progresso ou como vítimas fadadas a desaparecer. Esta concepção não permite que optemos pela transformação social.

A colocação acima nos remete às discussões abordadas no capítulo anterior e deixa claro que o desenvolvimento deve ser sempre analisado e pensado enquanto uma construção cultural.

### 3.2.

#### **Desenvolvimento: uma construção cultural (O desenvolvimento tal como ele é)**

Serge Latouche (1994) disserta sobre a uniformização do planeta a partir do processo de aculturação. Para o autor, como se passa a acreditar na legitimidade de um único modelo civilizatório, acreditar-se-ia em uma única cultura universal que seria, na verdade, uma não-cultura, ou seja, o que estaríamos vivenciando hoje seria um processo de aculturação.

Schech e Haggis (2003, p. 36) discordam da abordagem de Latouche. A idéia de aculturação, para elas, nos desviaria da análise do desenvolvimento como uma construção cultural. As autoras afirmam que, na visão de Latouche, a Europa Ocidental destruiu a organização tradicional de produção e consumo no curso da colonização, deixando ao Terceiro Mundo nenhuma escolha a não ser aspirar ao modelo ocidental. Assim, Latouche teria descrito as **comunidades tradicionais** como sujeitas a uma invasão cultural de imagens, palavras, valores morais, noções legais e códigos políticos. Esta idéia não corresponderia à realidade, segundo as autoras, pois acabaria por intensificar a representação homogênea tanto da cultura “tradicional” quanto “moderna”, não acomodando as evidências empíricas da coexistência de traços “tradicionais” e “modernos” em muitos países do Terceiro Mundo e até mesmo nas sociedades ocidentais (Schech & Haggis, 2003, p. 37).

Realmente, se pensarmos desta forma simplista, acabaremos por desconsiderar, por exemplo, o poderoso papel das elites locais (que seriam tão “modernas” quanto as sociedades ocidentais) na manutenção do *status quo* e na propagação da ideologia do desenvolvimento.

Até mesmo na microescala da comunidade em estudo podemos evidenciar a co-existência de valores e práticas “tradicionais” e “modernos”. Um fato que exemplifica bem essa questão é a adaptação das artes de pesca na comunidade, sobre a qual dissertamos no capítulo anterior. Ao mesmo tempo em que as técnicas empregadas são técnicas consideradas “tradicionais”, porque antigas, há uma espécie de modernização das mesmas, uma “evolução” que acompanha a modernização da sociedade, como os próprios pescadores reconhecem...

São tradicionais, *né?* São passadas de pescador pra pescador. Vai aprendendo, mas sempre vai evoluindo, *né?* Cada dia tem uma coisa nova, igual à pescaria, cada dia é um dia diferente do outro. Essas coisas novas acompanham o movimento da sociedade. Um descobre um negócio novo, um tipo de rede diferente. Sempre chega, demora, mas chega, e vai aprendendo.<sup>46</sup>

Então o que podemos observar na comunidade é a co-existência de técnicas “tradicionais” e “modernas”, o que resulta na co-existência de valores e práticas “tradicionais” e “modernos”. Os valores “tradicionais” perduram porque são ainda passados de geração para geração, mas, nos tempos atuais, manter essa rede de transmissão de conhecimento, crenças e modos de vida está cada dia mais difícil, pois os pescadores, muitas vezes, não são de famílias que vêm da pesca: são cidadãos que procuram na pesca um meio de tentar sair da situação de pobreza em que se encontram na cidade segregada. Deste modo, não há vínculos, não há mais o respeito pelo mais velho que havia tradicionalmente, ainda que tal falta de respeito e consideração seja pontual, vinda de alguns membros e não da maioria dos pescadores, conforme observamos em nossas idas ao campo. Seu Noca é atualmente o pescador mais antigo da comunidade. Apesar de ter vivido sempre da pesca e ter criado seus filhos com a renda proveniente da atividade, sempre em Copacabana, ele afirma ter desistido de pescar há cerca de 15 anos, quando começou a perceber o descaso dos pescadores mais novos com o ambiente e com os pescadores mais velhos. “Quando era do lado de lá,<sup>47</sup> era uma coisa maravilhosa, maravilhosa mesmo. Só tinha homens, homens responsáveis. Os

---

<sup>46</sup> Pescador Zico, em 23 de junho de 2009.

<sup>47</sup> “Do lado de lá” refere-se ao tempo em que a comunidade estava instalada no outro lado da atual Avenida Atlântica, antes de seu alargamento. Naquele momento, os pescadores moravam próximos à praia e, segundo seu Noca, havia um forte sentido comunitário na existência cotidiana deles.

garotos que tinham eram só dois, eu e um irmão meu. Mas nós respeitávamos muito os velhos, hoje eles não fazem muito isso”.<sup>48</sup>

Ainda assim, a tradição persiste, os conhecimentos sendo ainda passados, de alguma forma, dos pescadores mais velhos para os que chegam. Além disso, a pesca artesanal, segundo um ponto de vista relativo às técnicas pesqueiras mais modernas, é de fato uma atividade tradicional. Porém, a tradição se adapta e se recria constantemente, não sendo algo estático e congelado. Assim, a lógica da comunidade é também uma lógica um pouco ocidentalizada, principalmente no que se refere às relações de produção envolvidas na atividade de pesca do grupo, como veremos no próximo capítulo.

Neste contexto, tomamos a comunidade como uma **comunidade tradicional**, mas partindo de uma idéia de tradição (re)significada. Na realidade, o grupo é constituído por cidadãos que vivem e atuam dentro de limites que os constroem, como a imensa maioria da população desprivilegiada de nossas cidades. Desta maneira, podemos dizer que a comunidade não é nem um grupo estático e isolado do movimento da sociedade e nem um grupo totalmente inserido nas relações que envolvem a sociedade “abrangente” a ponto de deixar de ser uma **comunidade tradicional**. Esta é a complexa realidade pós-moderna que estamos nos propondo a analisar.

Ademais, a suposta homogeneização cultural que provê do processo de ocidentalização e que legitima aquele discurso que chamamos, no primeiro capítulo, de “homogeneizador”, pode ser enquadrada facilmente naquele Brasil “oficial e burlesco” do qual nos fala Machado de Assis, em contraposição ao Brasil real, que é aquele que nos interessa neste trabalho. Esta idéia nos remete à concepção de Milton Santos, quando este fala em nação ativa e nação passiva (2003, p. 154). Na maior parte das definições existentes, a nação ativa corresponderia ao Brasil oficial, enquanto que a nação passiva, ao Brasil real. Milton Santos declara, contudo, que o que ocorre de fato é que a nação chamada de ativa é na realidade passiva, por ser formada pelas elites que são, por sua vez, meros instrumentos da lógica dominante para a perpetuação desta lógica:

Podemos desse modo admitir que aquilo que, mediante o jogo de espelhos da globalização, ainda se chama de nação ativa é, na verdade, a nação passiva, enquanto o que, pelos mesmos parâmetros, é considerado a nação passiva constitui,

---

<sup>48</sup> Pescador Noca, em 25 de março de 2009.

já no presente, mas, sobretudo na ótica do futuro, a verdadeira nação ativa (Santos, 2003, p. 158).

Isto significa que a nação chamada de passiva, mas com potencial de ser ativa, não deixa de ser uma forma de resistência à homogeneização ocidental. É aí que podem ser construídas alternativas ao desenvolvimento ocidentalizador. Retomamos aqui a construção de identidades de resistência de Castells (2000). Ambos os autores estão falando, basicamente, sobre o mesmo processo potencialmente transformador.

Torna-se clara então a seguinte afirmação: dizer que o processo de modernização de uma sociedade segundo a lógica capitalista global é de fato avassalador perante as **comunidades tradicionais** não quer dizer “que inexistem qualquer margem de manobra para a defesa da qualidade de vida e da identidade cultural por parte de coletividades territorialmente referenciadas” (Souza, 2006, p. 10).

Latouche (1994), Jean Chesneaux (1996) e muitos outros estudiosos do tema do desenvolvimento, como Ianni (1993), apontam para fraturas no processo de uniformização planetária que permitiriam o despontamento de formas de afirmação cultural antiocidentais.

O desenvolvimento não é um modelo generalizável; trata-se antes de um instrumento de dominação do mundo cuja dinâmica complexa aumenta constantemente, ou recria, as fraturas na ‘infra-estrutura’ (Latouche, 1994, p. 83).

A crise do desenvolvimento, então, seria uma crise cultural, pois através dessas fraturas as frustrações voltar-se-iam sob formas culturais identitárias afirmativas, antiocidentais. Estas não seriam antidesenvolvimento, mas seriam antiocidentais, e então o desenvolvimento não mais seria tomado como sinônimo de ocidentalização. Isto vem se relacionando intimamente com a idéia do desenvolvimento local.

A modernidade trabalha em favor dos comportamentos banalizados e dos incômodos globais, mas o ‘local’ resiste, ele representa não sobrevivências passageiras, mas âncoras singulares, vivas, a partir das quais – (...) – uma outra qualidade de desenvolvimento permanece possível (Chesneaux, 1996, p. 59).

Segundo Ianni (1993, p. 77),

Apesar da ocidentalização contínua e reiterada, contraditória e desigual, o que a história revela é uma pluralidade de mundos. Muitas e diferentes formas de vida, de trabalho, pensar e sentir, ser e imaginar. **De par-em-par com a ocidentalização, criam-se e recriam-se distintas formas civilizatórias.** (grifo nosso)

Destacamos a expressão “de par-em-par com a ocidentalização” a fim de ressaltar que a construção de identidades defensivas e de resistência não pode ser tomada de forma purista e simples, pois, conforme estamos reiterando neste trabalho, a realidade complexa pós-moderna embaça os limites entre aquilo que homogeneiza e aquilo que resiste, ainda mais no caso da comunidade em estudo: uma **comunidade tradicional** situada em uma metrópole.

Assim, constrói-se empiricamente através das múltiplas interações entre a comunidade e o processo de desenvolvimento da sociedade “abrangente”, uma pluralidade de mundos. E certamente esta pluralidade revela o desenvolvimento em suas múltiplas formas: **os desenvolvimentos** (Rua, 2007). Este seria o verdadeiro desenvolvimento, o desenvolvimento tal como é, ou o desenvolvimento real. Ou seja, os desenvolvimentos são todos atrelados a um discurso único que acaba por gerar múltiplas contradições e desigualdades, todas as mais diversas possíveis. Ao mesmo tempo, tais contradições resultantes do “pensamento único” constroem outras qualidades de desenvolvimentos, que podem tanto pender para os interesses dos mais poderosos quanto para os interesses de cada grupamento social, com suas próprias demandas e necessidades.

As evidências reais de múltiplos desenvolvimentos, de múltiplos momentos em meio à aparente homogeneidade do mundo – bem como a idéia de que tais desenvolvimentos podem e devem ser construídos a partir das aspirações e necessidades de cada grupamento social –, contraria a lógica apregoada pelo discurso único do desenvolvimento.

As **comunidades tradicionais** possuem um papel importantíssimo nesse jogo, pois são capazes de criar modelos próprios e mais justos de desenvolvimento, tanto resgatando e perpetuando suas tradições genuínas quanto re-inventando-as. Elas podem se contrapor à homogeneização do espaço, resistir a ela, até mesmo no território das grandes cidades, ou seja, até mesmo assimilando os valores e modos de vida do “pensamento único”. Por isso a validade da idéia de **comunidade** de Castells enquanto categoria política de transformação social, ainda que o autor idealize razoavelmente tais comunidades. A lógica da comunidade de pescadores de Copacabana resiste, ainda que precariamente, à lógica universalizante, modernizadora. Ao mesmo tempo, ambas as lógicas se integram, se amalgamizam. O grande problema é que essa integração se dá de fora

para dentro e de forma desigual. Nós não estamos aqui propondo que o grupo volte a ser uma comunidade isolada do restante da sociedade. Isso seria uma utopia tamanha e impossível de ser alcançada. O que propomos é uma integração mais justa, que parta de dentro das necessidades da comunidade, ou seja, que vise o desenvolvimento sob a ótica da própria comunidade, da libertação e autonomia nas decisões e práticas, e não o desenvolvimento sob a ótica exógena, única e ocidentalizadora, que, ao que parece, tem ocorrido com o passar das décadas em cada canto do planeta. Estamos falando de medidas simples, como:

- A eleição de pescadores e por pescadores para as diretorias das Colônias, das Federações e da Confederação de Pesca, bem como a contratação de pescadores para atuar nos órgãos executivos do governo, como o Ministério da Pesca e Aquicultura;
- A organização de fóruns de discussão entre os pescadores e as instâncias públicas e privadas que moldam a cidade;
- A melhoria do escoamento da produção através da instalação de frigoríficos próprios, de certificação e de ações de *marketing* para atrair compradores no atacado e no varejo;
- A revisão da relação entre a comunidade e a Peixaria Z-13, sobre a qual nos aprofundaremos um pouco no capítulo III, construindo possibilidades de que os próprios pescadores se tornem preparados para geri-la;
- A construção de um quiosque / restaurante para que os pescadores possam vender o peixe pronto para o consumo dos clientes, dando mais visibilidade à comunidade e melhorando o escoamento da produção;
- O desenvolvimento de alternativas relacionadas ao turismo (autorização e concessão de embarcações para passeios pelas Ilhas Cagarras, por exemplo) para os momentos em que a atividade da pesca esteja “em baixa” ou nos períodos de defeso;
- A alocação de recursos financeiros voltados para a reforma das embarcações e dos petrechos necessários à atividade;
- O direcionamento de um olhar para os problemas urbanos enfrentados por eles;

- A fiscalização da pesca ilegal;
- A criação de Reservas Extrativistas Marinhas, etc.

Estas idéias devem estar sempre acompanhando o contexto exógeno, ainda que representem uma resistência à homogeneização cultural. São algumas sugestões que nos vêm à mente em um primeiro momento e que abordam a problemática enfrentada pelos pescadores sem que eles deixem de ser uma **comunidade tradicional**, se tomarmos a tradição enquanto uma idéia (re)significada. Sabemos, entretanto, que a aplicação prática de idéias como essas não é absolutamente simples. Somente a tomada crítica de consciência estrutural pode contribuir para que os pescadores saibam lidar com novos desafios e assegurar sua reprodução enquanto um grupo coeso e valorizado. Esta pode advir da própria experiência da escassez vivenciada cotidianamente por eles, como veremos mais adiante, ainda neste capítulo.

### 3.3.

#### Rio de Janeiro e Copacabana: uma “caricatura triste”?

Vamos nos converter na triste caricatura do norte? Vamos ser como eles? Repetiremos os horrores da sociedade de consumo que está devorando o planeta? Vamos ser violentos? E crer que estamos condenados à guerra incessante? Ou vamos gerar outro mundo diferente? Vamos oferecer ao mundo um mundo diferente? Esse é o desafio que temos apresentado. Hoje somos, na verdade, caricaturas bastante tristes dos modos de vida que nos impõem de fora. E somos governados por sistemas de poder que a cada dia nos convencem de que não há virtude maior do que a virtude do papagaio. Que não há habilidade comparável à do macaco. O papagaio, o macaco, os que imitam. Os ecos de vozes alheias.

Eduardo Galeano

Iniciamos a presente sessão com a transcrição de uma parte da fala de Eduardo Galeano no filme *Encontro com Milton Santos – O mundo global visto do lado de cá*, do cineasta Sílvio Tendler. Este trecho é extremamente representativo daquilo que queremos dizer nesta parte do trabalho, ou seja: a incultação de idéias e valores hegemônicas no mundo hegemônico que constroem a crença de que o mundo ideal é aquele representado pelos países “desenvolvidos” e que todas as demais nações devem se igualar a eles, em todos os sentidos. Como dissemos, essa crença é mais uma fábula do mundo globalizado, porém quase todas as sociedades, ao menos as capitalistas, seguiram-na à risca e construíram seus modos de fazer política com tais idéias em mente.

Segundo Schech e Haggis (2003, p. 34), a idéia de que os “tomadores de decisão” deveriam promover a assimilação da cultura “moderna” nos países do Terceiro Mundo tem justificado todo o processo de modernização/desenvolvimento ao longo do tempo. Esta idéia parte de estudos que culminaram na identificação da cultura como sendo a responsável pela distinção entre sociedades tradicionais e modernas. As autoras afirmam que, uma vez que esta distinção foi explicada pelos traços culturais de cada tipo de sociedade, a próxima questão foi: como a modernização poderia ocorrer? A resposta a esta indagação foi a legitimação do discurso que torna os padrões modernos um solvente social universal, ou seja, os padrões modernos basicamente dissolveriam os traços tradicionais, principalmente nas sociedades do Terceiro Mundo, através do simples contato entre eles. Preparou-se assim o terreno sobre o qual a lógica dominante atua até os dias atuais: a legitimação da modernização, ou seja, a legitimação da ocidentalização.

A modernização legitimada como sinônimo de desenvolvimento e ocidentalização orientou as doutrinas de desenvolvimento do Terceiro Mundo, principalmente a partir do pós 2ª Guerra. Desta forma, nos anos 1950/60, confunde-se ainda mais o desenvolvimento com a modernização, ambos inseparáveis do capitalismo e crescimento econômico. A premissa era a de que as sociedades denominadas subdesenvolvidas deveriam sair do ciclo vicioso da pobreza, ignorância e baixa produtividade através da transformação da economia, da educação, dos modos de pensar, agir, viver. O método utilizado para este fim foi o do planejamento (a procura por um sistema racional de medidas políticas)<sup>49</sup> (Schech & Haggis, 2003, p. 10).

Na cidade do Rio de Janeiro não foi diferente. No final do século XIX e início do século XX, o eixo de urbanização da cidade encontrava-se em expansão na direção de Copacabana e Ipanema. Esta expansão esteve diretamente

---

<sup>49</sup> Cabe aqui ressaltar que não somos a favor da negação pura e simples do planejamento como uma das ferramentas que contribui para o desenvolvimento autônomo de uma sociedade. O que buscamos aqui é uma re-significação do termo. Estamos em consonância com Marcelo Lopes de Souza, quando afirma que “Tendo em mente o planejamento urbano, mas mantendo a definição em um nível bastante abstrato, pode-se assentar que planejar significa **tentar prever a evolução de um fenômeno, explicitar intenções de ação, estabelecer metas e diretrizes**. Ou, para dizer a mesma coisa de modo talvez mais direto: **buscar simular os desdobramentos de um processo, com o objetivo de melhor se precaver contra prováveis problemas ou, inversamente, com o fito de melhor tirar partido de prováveis benefícios**” (Souza, 2006, p. 149). Neste sentido, o planejamento é importante e necessita ser considerado.

relacionada à abertura do “Túnel Velho”, ligando o bairro de Botafogo à Copacabana, em 1892, e, em seguida, à chegada da linha de bonde. Até então, o bairro era um grande areal caracterizado por poucas moradias de pescadores e um ou outro aventureiro que se arriscava a atravessar montanhas e ladeiras íngremes e tortuosas para chegar até ali (figura 3.1). A partir do início do século XX, contudo, principalmente após a construção do Hotel Copacabana Palace, Copacabana conheceu um crescimento extremamente veloz e assombroso, resultando na configuração de um bairro com uma densidade populacional absurdamente alta com uma imagem ao mesmo tempo caótica e paradisíaca.

**Figura 3.1**

O Posto Seis no século XIX, onde hoje ainda se encontra a comunidade. Na fotografia de Marc Ferrez, de 1890, podemos ver canoas de pesca e uma figura que se assemelha a um pescador. As casas eram moradias dos pescadores, com exceção daquela que se encontra em frente a atual rua Rainha Elisabeth – o bordel Mère Louise.



**Fonte:** <http://www.flickr.com/photos/memoriaviva/178702283/in/set-72157594183002244/> (acesso em: ago. 2009).

Naquele momento, o prefeito Pereira Passos iniciara um enorme programa de obras que transformara a face da cidade e o campo político carioca. A primeira década do século XX representou, de acordo com Abreu (1987, p. 59), uma época de grandes transformações motivadas pela necessidade de adequar a forma urbana às necessidades de criação, concentração e acumulação do capital. A modernização começa a tomar forma. A gestão de Pereira Passos, portanto,

preocupou-se em ligar bairros através de vias de transporte individual; alargar ruas e avenidas já existentes; asfaltar ruas; construir vias de acesso rápido da zona sul à zona central (como a Avenida Beira Mar); melhorar e construir jardins; canalizar rios; e aterrar áreas para a construção do Porto do Rio de Janeiro e das avenidas que lhe davam acesso. Em Copacabana, o prefeito construiu a Avenida Atlântica, com seis metros de largura e costeando toda a praia (figura 3.2).

**Figura 3.2**

Copacabana na década de 1920, com a construção da Avenida Atlântica. Neste momento começam a surgir as moradias de classe média a alta



**Fonte:** <http://www.theresacatharinacampos.com/comp2341.htm> (acesso em: ago. 2009).

Neste primeiro momento de urbanização da Zona Sul carioca, muitas casas foram demolidas e foi a partir desse período que a população passou a ocupar os morros da cidade, dando origem a algumas das favelas atuais. Outra parte da população que teve suas casas demolidas mudou-se para os subúrbios, iniciando-se o processo de ocupação dos bairros mais afastados. Era o início de novas e importantes contradições que encontramos no espaço do Rio de Janeiro com formas cada vez mais complexas até os dias atuais.

Até a década de 1930, os governos da União e do Distrito Federal representavam as classes dominantes, o que beneficiou o “embelezamento” do centro e da zona sul carioca. Por outro lado, segundo Abreu (1987, p. 143), as indústrias se multiplicaram na cidade em direção aos subúrbios, criando novas áreas, dotando-as de infra-estruturas (em parte) e gerando empregos. O final deste

período, ainda de acordo com o autor, já se caracterizava por uma cidade bastante estratificada socialmente. Ferreira (2007) afirma que o crescimento da cidade do Rio de Janeiro, nas primeiras três décadas do século XX, se deu a partir de dois eixos: as classes média e alta ocuparam as Zonas Sul e Norte da cidade e os subúrbios caracterizaram-se como locais de residência do proletariado que se dirigiu para lá a partir do deslocamento das indústrias. De acordo com o autor, “dessa maneira, logo se percebia a desigualdade socioeconômica que se refletia na espacialidade da cidade”.

No primeiro período Vargas (fim da Primeira República), de acordo com Nehrer (1997), houve um grande estímulo ao setor de construção civil e à consolidação da ideologia de que morar à beira mar significava ascensão social. Nos anos 40 e 50, começaram a ser construídos em Copacabana os primeiros prédios de inúmeros apartamentos e pavimentos, a fim de satisfazer principalmente os interesses da indústria imobiliária. É neste período que se dá a grande expansão vertical do bairro. Terrenos comprados a preços irrisórios são revertidos em lucros exorbitantes para as construtoras. Ainda, “a falta ou precariedade de uma regulamentação, as deficiências de um código de obras, a força de grandes interesses garantem um crescimento desordenado para o bairro” (Velho, 1979, p. 23). Ao final da década de 1950, Copacabana já estava transformada em uma “floresta de cimento armado” (figura 3.3).

**Figura 3.3**  
Copacabana na década de 1950, uma “floresta de cimento armado”



**Fonte:** <http://www.rio.fot.br/rioantigoeral/target70.html> (acesso em: mai. 2008).

Foi neste período que a comunidade de pescadores de Copacabana sofreu uma espécie de des-re-territorialização, sendo destruídas as moradias dos pescadores que viviam na beira da praia. Essa transformação espacial vem acompanhada do discurso do desenvolvimento, da modernização. Com isso, os pescadores começaram a se espalhar pela cidade e muitos, uns anos mais tarde, instalaram-se nas incipientes favelas cariocas (principalmente da Zona Sul), estando nelas até os dias atuais. Podemos calcular quão intensa e veloz (no intervalo de tempo de uma geração) foi essa transformação no cotidiano dos pescadores do Posto Seis.

Em 1960, com a eleição de Carlos Lacerda para governador do estado da Guanabara, vemos praticamente a mesma lógica de modernização sendo implantada na cidade, ainda mais bruscamente do que nas décadas anteriores. Devemos ressaltar também que a maior parte do eleitorado de Lacerda provinha das classes média e alta da cidade já tão segregada espacialmente, concentrando grande porção dos seus votos na Zona Sul carioca. Este fato contribuiu para que a gestão do território carioca no governo lacerdista estivesse voltada em sua maior parte para a satisfação das necessidades dessas classes privilegiadas. Desta maneira, o governo de Carlos Lacerda voltou-se para a construção de grandes obras de infra-estrutura urbana localizadas nessas áreas, ou como meio de ligação entre elas e a zona central da cidade. Ainda, uma das iniciativas mais polêmicas de sua administração foi a remoção de favelas da Zona Sul e a construção de conjuntos habitacionais nos subúrbios cariocas.<sup>50</sup>

Observa-se que Carlos Lacerda buscava tornar o Rio de Janeiro um símbolo da modernização nacional, um modelo de desenvolvimento mimético que deveria ser seguido por todas as outras grandes cidades do país. Por isso sua política de grandes obras e incentivo à instalação de grandes indústrias. Mas esse modelo não passava de uma “caricatura”, muitas vezes triste. O etnocentrismo – a adoção de

---

<sup>50</sup> “Se a especulação imobiliária que acompanhou o ritmo de crescimento da cidade teve um papel importante no programa de remoção de favelas, os ‘interesses da cidade’ exerceram igualmente uma forte pressão. Mostradas pela imprensa como aglomerados que atrapalhavam o cotidiano da vizinhança de classe média, e cuja permanência era incompatível com a evolução urbana da cidade, as favelas deveriam ser erradicadas em nome dos ‘interesses de utilidade pública’. Já para os favelados, a remoção representaria o afastamento da vizinhança e do emprego: a perspectiva de morarem em subúrbios distantes e de se virem a trabalhar em fábricas assustava os moradores da favela. (...). Por outro lado, a promessa de desfrutarem de infra-estrutura básica (água, esgoto, luz, calçamento), combinada com a possibilidade de terem casa própria, exercia um forte poder de atração sobre eles” (Motta, 2000, p. 62).

padrões de outras culturas de desenvolvimento, as “ocidentais” (Souza, 1997, p. 48) – também contribuiu para essa concepção de gestão do território. O governo estadual estava comprometido com as indústrias que recebiam incentivos fiscais para se instalarem no Rio de Janeiro, principalmente as indústrias automobilísticas que, a época, estavam sendo incentivadas a investir no país também pelo governo federal de Juscelino.

A partir de final dos anos 1960 e durante a década de 1970, já sob a ditadura militar e tendo sido a capital do país transferida para Brasília, o *status* social alcançado por Copacabana começa a decair, ao mesmo tempo em que cresce o prestígio de Ipanema, Leblon e, mais tarde, Barra da Tijuca. O próprio bairro cavou este desprestígio, sendo o caos que se instalou em suas ruas em tão pouco tempo o principal fator responsável por ele.

Os pescadores, naquele momento, já haviam sido des-territorializados e re-territorializados nas favelas e nos subúrbios cariocas, já que morar em Copacabana havia se tornado algo extremamente oneroso. Essa des-re-territorialização, como dissemos, gera mudanças profundas na estrutura da comunidade, como veremos no próximo capítulo.

O geógrafo Márcio Piñon de Oliveira possui alguns trabalhos que discutem a questão da relação entre este modelo de desenvolvimento ocidentalizado na cidade do Rio de Janeiro e a perda da cidadania pelos cidadãos, ou seja, a perda do *direito à cidade*. Trabalhamos aqui com um artigo publicado em 2007 que traz para o debate o papel que pode ser desempenhado pela (re)significação da favela enquanto parte do processo histórico de construção da cidade na busca da utopia do *direito a cidade*. Nele, o autor trabalha a idéia de que a cidade – que surge com o sentido de promover o encontro, os debates, as trocas e a vida comunitária entre os cidadãos diversos – vai tomando uma forma voltada à sua mercantilização, acentuando o processo de segregação socioespacial e de fragmentação do tecido urbano. O espaço público perde importância enquanto meio de encontro e passa a ser pensado e planejado somente em função da circulação de capital. E com a segregação socioespacial cada vez mais gritante, surge a indústria do medo que vem direcionando (não por acaso) o local de encontro dos cidadãos para “templos do consumo”, como os *shoppings centers*.

Se a urbanidade, num sentido absoluto, cresceu, com a aglomeração, a urbanidade relativa tem se reduzido progressivamente. Tem colaborado para isso a

transformação de alguns trechos de bairros, o que inclui as favelas, em corredor de passagem para outros bairros, com vias expressas, para acessos a centros comerciais, aeroportos, rodovias, etc. A cidade, em certa medida, tem se tornado um lugar de passagem. Um lugar de “ordem em público”, segundo uma dada racionalidade instrumental implementada pelo planejamento estatal, e não de “ordem pública”, pactuada entre os diferentes atores. Pela racionalidade instrumental o espaço precisa ser ordenado, de acordo com regras de funcionamento que atendam a interesses econômicos para além das pessoas que por ele transitam ou nele vivem e não que atendam efetivamente a necessidades da população e que garantam, sem restrição, o seu *direito à cidade* (Oliveira, M., 2007, sem página).

Suas idéias referem-se, contudo, a um movimento que vem se dando com muita intensidade a partir da década de 1980. É o movimento que vem acompanhado da construção dos condomínios fechados, por exemplo. Podemos dizer que sua finalidade, além de ser a facilitação da circulação de capital, é o afastamento do convívio social entre culturas diversas, pois este seria, em nossas palavras, “subversivo”.

Copacabana, por ter sofrido o intenso processo de expansão urbana até a década de 1950-60, e por não haver mais espaços físicos para novas construções e remodelações, encontra-se (um pouco) isenta deste processo diagnosticado acima. Suas ruas não são freqüentadas somente como passagem e não há *shopping centers* nem condomínios fechados no bairro, mas há processos segregacionais também intensos e ousamos dizer que sua lógica de organização só não foi planejada segundo os critérios da Barra da Tijuca, por exemplo, porque a expansão urbana em direção ao bairro foi razoavelmente caótica e, até o final da primeira metade do século XX, a ideologia neoliberal ainda não havia sido construída e disseminada globalmente. Ainda assim, os habitantes de Copacabana também sofrem com processos relacionados à decomposição dos sentidos históricos da cidade, como o da comunidade e encontro; da proteção e segurança; da lei e ordem; da celebração e mito; e da promoção do bem estar comum e felicidade (Oliveira, M., 2007, sem página).

Uma vez que a comunidade de pescadores em estudo possui ainda resquícios de um sentido comunitário e, mais ainda, que todos eles tornaram-se cidadãos urbanos e muitos, moradores das favelas da Zona Sul carioca, podemos traçar um paralelo entre o papel de transformação social que pode ser desempenhado por eles e pelas favelas abordadas por Oliveira. Não estamos buscando, entretanto, a idealização e o resgate de um período pré-urbanização, ou,

nas palavras de Oliveira, “não podemos voltar a roda da urbanização para trás. É preciso reconhecer, pensar e trabalhar com a complexidade que assumiu o atual espaço urbano”. Ainda,

Pensar essa complexidade é considerar a cidade funcionando pela simultaneidade dos eventos da vida cotidiana e pela forte diferenciação interna de seus espaços e suas populações, em intensa cooperação. É pensar num *direito à cidade* que contemple as diferenças (econômicas, sociais e culturais), inclusive entre as favelas e no seu interior (Oliveira, M., 2007, sem página).

No próximo capítulo voltaremos a este assunto, abordando a necessidade da construção de um olhar híbrido, relacional e multiterritorial sobre a comunidade em questão e suas possibilidades de transformação social.

### 3.4.

#### **Por um outro desenvolvimento...**

#### **(O desenvolvimento tal como pode vir a ser)**

Primeiramente, consideramos oportuno destacar o sentido da palavra desenvolver, ou seja, des-envelopar, *des-arrollar*. Em outras palavras, libertar. Esta deve ser a idéia central do desenvolvimento: a busca por liberdade. Por isso não somos a favor da negação do termo, apesar de acreditar que muitos autores que o tem negado têm contribuído enormemente para a discussão. O que estamos buscando aqui é sua regeneração, sua resignificação.

Cabe dizer que não estamos trabalhando aqui com uma concepção fechada de desenvolvimento, até mesmo no que se refere ao desenvolvimento heterônomo e dominante. Alguns autores, chamados de pós-colonialistas, rompem com os pós-desenvolvimentistas (aqueles que se opõem ao desenvolvimento alegando sua relação direta com o capitalismo e a ocidentalização do mundo) ao considerar que o desenvolvimento, atrelado ao projeto da modernidade, carrega em si virtudes que não podem ser simplesmente desprezadas, entre elas: direitos humanos, democracia, princípio da liberdade-igualdade-fraternidade, internacionalismo, etc. Sendo assim, o pós-colonialismo vem com a finalidade de (re)construir este projeto segundo o enfoque mais subjetivo e cultural. Não há a negação do termo, mas sim uma busca por sua reconstrução (Rua et al., 2009).

As primeiras críticas ao desenvolvimento “modernizador” surgem nos anos 1970, com a teoria da dependência. Escobar (2005, p. 18) afirma que os teóricos da dependência – em grande parte provenientes da América Latina, como Celso

Furtado e Eduardo Galeano – foram os primeiros a trabalhar partindo da idéia de que as raízes do subdesenvolvimento encontram-se na conexão entre dependência externa e exploração interna, e não em uma suposta carência de capital, tecnologia ou valores modernos, como acreditavam os adeptos das teorias da modernização (anos 1950 / 1960). Essa foi uma contribuição extremamente importante, pois a partir de então o Terceiro Mundo começou a ser visto como um dos dois lados de uma mesma moeda, e não como um grupo de nações atrasadas. Ainda segundo o autor, as pesquisas da teoria da dependência não questionaram em momento algum o conceito do desenvolvimento, ou seja, não se buscou sua negação e sim uma possível reelaboração do termo, mesmo que implícita.

Na palestra “A teoria da dependência e o Brasil na era da globalização”, realizada no dia 27/11/2008, no simpósio “O Brasil em evidência: a utopia do desenvolvimento”, organizado pela Fundação Getúlio Vargas, Theotônio dos Santos, um dos participantes da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) e elaboradores da teoria, afirmou que a teoria da dependência possuiu diversos matizes, desde aqueles mais liberais quanto aqueles mais à esquerda, marxistas. Segundo o pesquisador, a linha que acabou sendo mais difundida foi aquela de Fernando Henrique Cardoso, liberal, cujo objetivo central foi mostrar que a dependência não possui superação, mas é possível um desenvolvimento, uma democracia e até mesmo um capitalismo dentro da dependência. Não se questionou o sistema, mas sim se trabalhou para mantê-lo. Santos declarou também que a corrente mais crítica da teoria da dependência acabou sendo banida do Brasil primeiramente devido ao golpe militar de 1964 e posteriormente com a derrota do movimento revolucionário na América Latina.

A partir dos anos 1980 começaram a surgir diversos movimentos que buscavam a negação do desenvolvimento, seja ele como for. O argumento legitimador deste processo abrange justamente toda a discussão feita até aqui, ou seja, o fato de que o termo é majoritariamente tomado como sinônimo de ocidentalização e modernização. Os estudos pós-coloniais seguem nessa linha (Escobar, 1995; Coronil, 2005; Lander, 2005; Verhelst, 1992).

Desde meados e final da década de 1980, por exemplo, um corpo de trabalho relativamente coerente que analisava o papel dos movimentos de base, do conhecimento local e do poder popular na transformação do desenvolvimento tem emergido. Os autores que representam esta trincheira afirmam que estão interessados não em desenvolvimentos alternativos, mas em alternativas ao

desenvolvimento, ou seja, a rejeição de todo um paradigma (Escobar, 1995, p. 215).<sup>51</sup>

De fato, se olharmos a partir de outro ponto de vista é fácil cairmos na tentação de negar o desenvolvimento, simplesmente. Não apenas pelo seu significado atrelado ao processo civilizatório universal da ocidentalização, mas também pela própria palavra, que pode nos trazer também a idéia de

... tirar o envolvimento (autonomia) que cada cultura e cada povo mantêm com seu espaço, com seu território; subverter o modo como cada povo mantém suas próprias relações de homens entre si e destes com a natureza; não só separar os homens da natureza como, também, separá-los entre si, individualizando-os (Porto-Gonçalves, 2006, p. 81).

Entretanto, para os pós-desenvolvimentistas, a tarefa principal não é propor a resignificação do desenvolvimento, mas sim questionar os modos com os quais a Ásia, África e América Latina foram definidas como “subdesenvolvidas” e necessitadas de desenvolvimento. Esta tarefa tem trazido enormes contribuições para a discussão sobre o tema à medida que se refere à possibilidade de criação de diferentes discursos e representações; à mudança das práticas do saber e fazer característicos do desenvolvimento; à transformação de objetos em sujeitos; à valorização das resistências locais (Escobar, 2005, p. 20). O economista Celso Furtado, no Brasil, teve um papel importante nesta resignificação, à medida que procurou construir a noção de desenvolvimento a partir da cultura.

Contudo, algumas críticas têm sido feitas também sobre essas concepções. Para os críticos, os pós-desenvolvimentistas, priorizando o discurso, passam ao largo da discussão sobre a pobreza e o capitalismo; enfatizam uma visão reducionista e genérica do desenvolvimento; e romantizam a cultura e as tradições locais, esquecendo-se de que o local também configura relações de poder (Escobar, 2005, p. 22). Como diria Benchimol em sua dissertação de mestrado sobre as comunidades caiçaras de Paraty:

As descrições românticas sobre as comunidades caiçaras são encontradas com certa facilidade na literatura; contudo, quase todas as comunidades caiçaras de Paraty apresentam conflitos internos significativos, gerando grande desunião entre eles. Questões fundiárias, interpessoais e religiosas são exemplos de motivos que levam à desunião e a divergências (Benchimol, 2007, p. 49).

De fato, como afirmam Sharp e Briggs (2006, p. 6), o debate entre estudiosos do desenvolvimento e pós-colonialistas pode enriquecer nossos

---

<sup>51</sup> Traduzido pela autora.

trabalhos se passarmos a tratá-los como complementares. Segundo os autores, a união das duas correntes pode nos auxiliar a elaborar conceituações alternativas de desenvolvimento. Eles acreditam que o desenvolvimento pressupõe otimismo, já que se relaciona com liberdade, emancipação, justiça. Logo, não valeria a pena simplesmente negá-lo, mas sim reelaborá-lo, e esta reelaboração deve contar com a parceria entre os estudiosos do desenvolvimento e os pós-colonialistas. Devemos considerar a importância de articular construções culturais da experiência pós-colonial com estudos de desenvolvimento mais convencionais:

O desenvolvimento precisa de uma noção mais ampla de gerenciamento e poder, enquanto o pós-colonialismo precisa de uma melhor compreensão sobre as estruturas de recursos e instituições na criação e manutenção das redes de trabalho (Sharp & Briggs, 2006, p. 7).

Souza (1996) disserta sobre o cansaço da teorização sobre o desenvolvimento. Na concepção do autor, o desenvolvimento não pode ser simplesmente excluído do nosso vocabulário, pois vivemos em uma sociedade capitalista e ocidentalizada. A proposta do autor para um desenvolvimento socioespacial (alternativo ao desenvolvimento criticado neste texto) encontra-se no princípio da autonomia, baseado em Castoriadis. Para ele, não haveria uma concepção fechada de desenvolvimento, devendo haver um princípio norteador,

... entendendo, de modo muito abrangente – a ponto de evidenciar o óbvio –, desenvolvimento simplesmente como um processo de aprimoramento (gradativo ou, também, através de bruscas rupturas) das condições gerais do viver em sociedade, em nome de uma maior felicidade individual e coletiva... (Souza, 1996, p. 9).

Podemos também nos referir a Sen (2000) como um dos autores que não negam o desenvolvimento, considerando-o como um processo de expansão das liberdades reais. Segundo o autor, as fontes de privação de liberdades no mundo atual são: pobreza e tirania, carência de oportunidades econômicas, destituição social sistemática, negligência dos serviços públicos, intolerância ou interferência excessiva do Estado repressor (p. 18). Com a ressalva de que o autor também não faz um questionamento do modelo capitalista em que vivemos, tomamos a importância de considerarmos o desenvolvimento como liberdade, ou seja, é necessário lutar para libertar os povos das amarras que impedem a realização de uma vida digna.

Escobar (2005) afirma que o debate entre desenvolvimentistas e pós-colonialistas deve se deslocar para outra questão: a de se repensar a modernidade

e a ocidentalização como um processo múltiplo e não como um gigante ao redor do qual gravitam todas as tendências. Deve ser evidenciado que as trajetórias, como dissemos, são múltiplas e podem desembocar em múltiplos estados (p. 30).

Com a crise financeira global que teve início no segundo semestre de 2008, muitos estudiosos do desenvolvimento que já há algum tempo trabalhavam com a idéia de desenvolvimentos alternativos começaram a expor suas propostas e concepções com mais freqüência e intensidade em encontros, seminários, debates, mídia alternativa, etc. Em se falando especificamente de Brasil, um destes seminários de peso – o Seminário Internacional sobre Desenvolvimento, organizado pelo Conselho de Desenvolvimento Econômico e Social (CDES) – se deu em Brasília (DF) nos dias 5 e 6 de março de 2009. O mote central para a discussão foi a crise econômica como uma oportunidade para consolidar um novo modelo de desenvolvimento, sendo que o próprio presidente da república Luis Inácio Lula da Silva, na abertura do evento, defendeu que “a crise financeira global pode se transformar em uma grande oportunidade política para pôr termo a mais de duas décadas de equívocos e fraudes cometidas em nome do deus mercado”.<sup>52</sup>

Em uma entrevista realizada pela Le Monde Diplomatique Brasil (ano 2, número 20, 2009) com o renomado geógrafo David Harvey, o mesmo afirma que a crise atual encaminha para uma crise de legitimidade, ou seja, “nos próximos dois ou três anos haverá uma considerável dificuldade política nos centros do capitalismo para legitimar o que estão tentando levar adiante”.

O artigo de Thiago Thuin<sup>53</sup>, publicado na agência de notícias Carta Maior, discute o painel “O papel do Estado no mundo pós-crise e os desafios do Estado brasileiro”, apresentado no evento. Participaram deste painel, entre outros economistas, o pesquisador Ignacy Sachs – que há mais de 30 anos lançou um dos fundamentos do debate contemporâneo sobre a necessidade de um novo paradigma de desenvolvimento, baseado na convergência entre economia, ecologia, cultura e política; o presidente do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), Márcio Pochman; e o economista norte-americano James Galbraith.

---

<sup>52</sup> CARTA MAIOR. Disponível em: <<http://www.cartamaior.com.br>>. Acesso em: mar. 2009.

<sup>53</sup> *Limites e resultados de um keynesianismo que desafia o Brasil*. Disponível em: <<http://www.cartamaior.com.br>>. Acesso em: mar. 2009.

Ignacy Sachs declarou acreditar que chegou o momento de impor ao Brasil e ao mundo não apenas um novo modelo econômico, mas acima de tudo um novo modelo civilizatório.

Estaríamos, segundo o professor Sachs, no limiar de uma nova revolução tecnológica, que encerraria o “hiato” de alguns séculos de utilização de combustíveis fósseis, equiparando-se em importância às revoluções neolítica e industrial. Apenas através de “avanços nessa direção, via sistemas integrados adaptados aos biomas e voltados para a agricultura familiar” é que se poderá superar a crise econômica – e, de quebra, as crises sistêmicas que a precederam, do emprego e da segurança alimentar. Para o professor Sachs, os países tropicais levariam uma vantagem natural nesse novo modelo, devido à maior incidência de luz solar (transcrito por Thuin, 2009).

Márcio Pochman também falou sobre a necessidade de se adotar um novo modelo econômico, adaptado às novas realidades tecnológicas e ambientais, enquanto Galbraith, no que diz respeito às medidas tomadas pelos governos dos países centrais para combater a crise, afirmou: “os governos jogam dinheiro sobre os bancos, como se o problema fosse de uma escassez de crédito, e não de uma escassez de confiança nos bancos e no próprio sistema” (transcrito por Thuin, 2009).

Muito ainda poderia ser falado sobre o Seminário, mas não cabe nesta pesquisa nos aprofundarmos nele. O que quisemos evidenciar é que os críticos ao desenvolvimento ocidentalizador e modernizador não se resumem, nem de longe, aos autores abordados neste capítulo. Há uma infinidade de pesquisadores, políticos, gestores e administradores que igualmente vislumbram um outro desenvolvimento, um desenvolvimento humano e justo, cada um a seu modo, a começar por um dos pioneiros dessa discussão no Brasil, o economista Celso Furtado, que apresentou estudos sobre a realidade brasileira e latino-americana, mostrando a necessidade de se pensar o desenvolvimento a partir das culturas “de baixo”. Sua presença na equipe de governo de João Goulart certamente foi um dos fatores que desencadearam o golpe de 64, pois suas idéias eram então revolucionárias e proporcionariam de fato uma transformação nas arcaicas e segregadoras estruturas sociais que existiam até o momento (e ainda existem).

A idéia da construção de desenvolvimentos alternativos vem ao encontro da concepção de modernidades e desenvolvimentos de Rúa (2007). Para o autor,

Deveria deixar-se aos habitantes de cada lugar (em sua heterogeneidade social, econômica, cultural), em uma integração multiescalar que alcance o Estado nacional, o direito de decidir sobre as formas de vivenciar as suas territorialidades e

de definir os padrões de sustentabilidade, escolhendo, assim, o seu modelo de desenvolvimento (Rua, 2007, p. 171).

Logo, falamos em desenvolvimentos. Cada coletividade possui necessidades próprias que só podem ser identificadas e buscadas no momento em que ela é libertada das amarras da idéia e das práticas do desenvolvimento ocidentalizado e modernizador. Isso significa que devemos pensar em múltiplos desenvolvimentos, ou seja, em um desenvolvimento para cada grupamento social, o que pressupõe a busca por uma configuração mais autônoma e endógena, voltada para os interesses reais dos diversos povos.

A comunidade de pescadores de Copacabana, sendo uma comunidade singular (“tradicional” e “moderna”, da praia e da cidade, provinciana e cosmopolita), precisa ter em vista o projeto de um desenvolvimento próprio que não é o mesmo, por exemplo, daquelas **comunidades tradicionais** que se territorializam em áreas não urbanas e isoladas da cidade (até mesmo entre estas, há uma diversidade enorme de desenvolvimentos). Falemos sobre isso.

### 3.5.

#### **As comunidades tradicionais: resistência e diferenciação do espaço**

O período atual – período técnico-científico-informacional, segundo Santos (1997, 2003) –, passa atualmente por mudanças sociais sutis ainda desapercibidas. Todos os períodos da história nascem e morrem, e talvez seja a hora de lutarmos pelo nascimento de uma nova era.

A globalização possui influência, direta ou indireta, sobre todos os aspectos da existência humana. A coordenação dos sistemas técnicos atuais se dá através de um comando único que busca a homogeneização dos espaços. Para isso, os atores dominantes utilizam-se de uma ampla rede técnico-científica-informacional. A base do fenômeno da globalização encontra-se na emergência de uma unicidade técnica, de uma unicidade do tempo (com a convergência dos momentos) e de uma unicidade do motor da vida econômica e social. Segundo Santos (1997, p. 160), “o uso adequado do tempo e do espaço multiplica a eficácia dos processos e o poder das firmas capazes de utilizar essas novas possibilidades”.

Como exemplo, vemos que o tempo universal é aquele dominante, ditado pelas inovações técnicas pensadas pelas grandes oligarquias. O tempo do relógio se sobrepõe ao tempo da natureza, sendo o mesmo para todo o mundo,

independente das particularidades locais e da relação que as populações tinham com o tempo da natureza antes da chegada desse tempo universal.

Claval (1979, p. 151) afirma que com a revolução industrial, à modificação técnica se acrescenta uma modificação social que também é significativa. Hoje, além das conseqüências trazidas pela revolução industrial, assistimos à complexa revolução técnico-científica-informacional. O componente mais característico do sistema atual é a informação, que acaba por constituir realidades na medida em que difunde um modo de vida universal através principalmente do estímulo desenfreado ao consumo.

Contudo, a globalização não se verifica mundialmente de modo homogêneo. A criação de escassez que provem dos processos contemporâneos impossibilita a homogeneização, que se torna então uma falácia. Ocorre, mais do que a homogeneização do espaço, sua heterogeneização, já que a difusão do fenômeno da globalização encontra obstáculos na diversidade das pessoas e dos lugares (Santos, 2003, p. 142-143).

Há uma idéia generalizada de que o mundo atual estaria, devido a essa totalização contínua, tornando-se uma aldeia global, ou, mais ainda, de que o tempo estaria por apagar o espaço. Stuart Hall (2005, p. 77) também acredita que este quadro, na forma como é colocado, é simplista, exagerado e unilateral. Na verdade, o que mais circula pelos meios de informação globais são informações pragmáticas, manipuladas por uns poucos atores em seu próprio benefício. Ainda, podemos dizer que a parcela de pessoas que pode se beneficiar plenamente dos novos meios de circulação que supostamente apagariam o espaço é mínima. Santos (1997, p. 182) declara: “a força própria do lugar vem das ações menos pragmáticas e mais espontâneas, freqüentemente baseadas em objetos tecnicamente menos modernos e que permitem o exercício da criatividade”.

Ainda:

Ao mesmo tempo, parcelas significativas do espaço escapam aos rigores das normas rígidas. Velhos objetos e ações menos informadas e menos racionais constroem paralelamente um tecido em que a vida, inspirada em relações pessoais mais diretas, mais freqüentes e menos pragmáticas, pode ser vivida na emoção e o intercâmbio entre os homens é criador de cultura e de recursos econômicos (Santos, 2003, p. 183).

Há uma relação dialética que torna o espaço tanto produtor quanto produto social, de forma que as condições existentes em cada lugar acabam por tornarem-

se elementos de seletividade para a absorção dos sistemas técnicos. Seguindo esse raciocínio, muitos lugares são tidos como excluídos do sistema dominante, e acabam por funcionar segundo uma outra lógica na relação homem-meio.

Os espaços de resistência podem ser espaços criativos, espaços de criação de novas formas de viver a experiência espacial. Criam-se, desta forma, múltiplas geografias, “cada uma com suas particularidades e de acordo com o seu tempo” (Rua et al., 2009).

Mas essas múltiplas geografias estão sempre, em maior ou menor grau, “contaminadas” pelo discurso hegemônico e pela realidade “oficial” e, sendo assim, a construção de alternativas deve ser proposta de forma não idealizada, ou seja, considerando essas múltiplas interações identitárias transescalares, que não desaparecem de uma dia para outro, como veremos no próximo capítulo.

De qualquer forma, a dimensão cultural do desenvolvimento vem sendo estudada no seio das medidas de representatividade e contestação das **comunidades tradicionais** em relação ao ideário capitalista-moderno-ocidental já apresentado neste capítulo, conquanto não alcance ganhos significativos, a não ser isoladamente (Rua et al., 2009).

Será que esses ganhos não têm sido isolados justamente devido a essa idealização a que estamos nos referindo? De fato, muitas vezes aquele que era um espaço de resistência e contestação transforma-se em espaço concebido. O espaço das representações dos habitantes dessas áreas, marcado pelo cotidiano vivido, vai sendo alterado – com leituras particulares de cada indivíduo e coletividade – e vêm-se integrados (espaço e indivíduos/coletividades) aos discursos-base a que aderem ou são coagidos a aderir.

Quando isso não ocorre, a nação chamada de passiva passa então a ser ativa, através da tomada de consciência trazida pelo seu enraizamento no meio e pela experiência da escassez, tornando possível “a produção de um projeto, cuja viabilidade provém do fato de que a nação chamada passiva é formada pela maior parte da população, além de ser dotada de um dinamismo próprio, autêntico, fundado em sua própria existência” (Santos, 2003, p. 158). Na realidade, como dissemos, o que ainda se chama de nação passiva é, mesmo no presente, a verdadeira nação ativa.

No fundo, a questão da escassez aparece outra vez como central. Os “de baixo” não dispõem de meios (materiais e outros) para participar plenamente da cultura

moderna de massas. Mas sua cultura, por ser baseada no território, no trabalho e no cotidiano, ganha a força necessária para deformar, ali mesmo, o impacto da cultura de massas. Gente junta cria cultura e, paralelamente, cria uma economia territorializada, uma cultura territorializada, um discurso territorializado, uma política territorializada. Essa cultura da vizinhança valoriza, ao mesmo tempo, a experiência da escassez e a experiência da convivência e da solidariedade. É desse modo que, gerada de dentro, essa cultura endógena impõe-se como um alimento da política dos pobres, que se dá independentemente e acima dos partidos e das organizações. (...) os símbolos “de baixo”, produtos da cultura popular, são portadores da verdade da existência e reveladores do próprio movimento da sociedade (Santos, 2003, p. 144-145).

A tendência à mistura entre povos; a urbanização concentrada; o peso da ideologia nas construções históricas atuais; o empobrecimento relativo e absoluto das populações e a perda de qualidade de vida das classes médias; o grau de relativa “docilidade” das técnicas contemporâneas; a “politização generalizada” permitida pelo excesso de normas; e a realização possível do homem são dados do presente que apontam para transformações que já vêm acontecendo (Santos, 2003, p. 161).

O processo de tomada de consciência (...) não é homogêneo, nem segundo os lugares, nem segundo as classes sociais ou situações profissionais, nem quanto aos indivíduos. A velocidade com que cada pessoa se apropria da verdade contida na história é diferente, tanto quanto a profundidade e coerência dessa apropriação. A descoberta individual é, já, um considerável passo a frente, ainda que possa parecer ao seu portador um caminho penoso, à medida das resistências circundantes a esse novo modelo de pensar. O passo seguinte é a obtenção de uma visão sistêmica, isto é, a possibilidade de enxergar as situações e as causas atuantes como conjuntos e de localizá-los como um todo, mostrando sua interdependência. A partir daí, a discussão silenciosa consigo mesmo e o debate mais ou menos público com os demais ganham uma nova clareza e densidade, permitindo enxergar as relações de causa e efeito como uma corrente contínua, em que cada situação se inclui numa rede dinâmica, estruturada, à escala do mundo e à escala dos lugares (Santos, 2003, p. 168-169).

O entendimento da era da globalização, segundo o autor, deve contar com uma investigação sistêmica cuidadosa, de modo a que cada coisa seja redefinida em relação com o todo. Para tanto, devemos nos ater à manifestação deste todo, que se encontra na unidade das técnicas e das ações. A grande mutação será a mutação filosófica do homem, dando um novo sentido à existência humana e do planeta. Esta deve completar a mutação tecnológica em curso, que por sua vez pode vir a ser a condição para a construção de um mundo centrado no homem. “A mesma materialidade, atualmente utilizada para construir um mundo confuso e perverso, pode vir a ser uma condição da construção de um mundo mais humano” (Santos, 2003, p. 174).

É nesse sentido, e preocupando-se em não se tornar um espaço concebido, que a comunidade pode reagir, pode constituir uma identidade de resistência. Os pescadores vêm vivenciando, nos últimos anos, uma luta desigual pela sobrevivência. De um lado, estão os atores hegemônicos, como os industriais da pesca; de outro lado estão eles, os hegemonzados.

Quando olhamos para isto, é exatamente a nossa preocupação. O Brasil nessa intenção de produzir e produzir, adotou vários modelos de pesca, na década de 90, no governo FHC, e que foi uma tragédia. Nós tivemos empresas internacionais que vinham pescar aqui, **empregava** pescadores brasileiros em menos quantidade que eles e lá naquele lugar pior, no último lugar, acho que isso foi um grande prejuízo, além do que já acontecia aí fora das 200 milhas. Então esse modelo veio *pro* Brasil, exploraram e ainda exploram de forma absurda. Estava conversando agora com um moço que veio num barco do Rio Grande do Sul. Ele veio comprar combustível aqui e encostou com o barco de apoio, e eles precisavam de 40 toneladas de sardinha para sair para mar aberto. Então eu acho que esse modelo de pesca não é muito legal. Se essas 40 toneladas fossem divididas em 40 barcos e cada barco levasse 1 tonelada, esses 40 barcos empregando 10 cada um seriam 400, enquanto um barco desse só emprega 50. Eu acho que assim seria muito mais viável.<sup>54</sup>

Trata-se do conflito entre duas lógicas de desenvolvimento: uma exógena e outra endógena. Contudo, a lógica endógena – a lógica tradicional da pesca artesanal – tende a desaparecer com a hegemonia da primeira. Isso porque domina a idéia de que desenvolver é crescer, é ter mais, é pescar mais... Com o passar do tempo, foram-se constituindo práticas que se voltaram para este ideal de desenvolvimento e, portanto, ignoraram o modo de produção tradicional. Hoje assistimos à tragédia gerada por tais práticas, uma vez que os recursos pesqueiros encontram-se em escassez. Contudo, como dissemos, essa mesma escassez, acompanhada de uma tomada de consciência crítica, possui o potencial de gerar uma reação efetiva de mudança social. Para tanto, também é importante que o grupo busque potencializar seus indícios comunitários.

Além disso, para que possamos transformar, é necessário antes compreender. Para tanto, abordamos primeiramente a questão do desenvolvimento hegemônico e a possibilidade de construção de desenvolvimentos alternativos autônomos. Somente tal compreensão, todavia, é incompleta, pois não abarca, por si só, a complexidade transescalar que envolve a comunidade. Neste contexto, é importante considerarmos a multiterritorialidade vivenciada pelo grupo em estudo na busca de um entendimento sobre o mesmo. A multiterritorialidade torna-se

---

<sup>54</sup> Pescador Maurício, em 22 de abril de 2009.

então um importante instrumento de análise da dinâmica social que considera os múltiplos aspectos de determinada realidade. O capítulo seguinte, então, apresenta a comunidade de pescadores de Copacabana através desse olhar multiterritorial e transescalar, a fim de facilitar nossa compreensão sobre a peculiaridade vivenciada pelo grupo.