

Desenvolvimento Local Endógeno

Interrogando Seus Limites e Possibilidades à Luz da Pedagogia do Oprimido

Aida Maria Lovison¹
Eduardo Basso Júnior²

Resumo

A superação do impasse com que a sociedade brasileira se confronta requer que a política de desenvolvimento conduza a uma crescente homogeneização de nossa sociedade e abra espaço à realização das potencialidades de nossa cultura. A proposta de desenvolvimento local endógeno surge como alternativa ante os atuais imperativos da globalização. O objetivo, à luz dos elementos apresentados, não é discutir a matriz das teorias econômicas modernas que dão sustentação a esta proposta, mas refletir sobre os entraves à construção de alternativas inclusivas e solidárias como contraponto à lógica individualista de mercado e à racionalidade instrumental. Como pensar o desenvolvimento local endógeno destituído de uma concepção ética ou de uma proposta de emancipação em que a atualização desse processo seja realmente vivenciada como um processo pedagógico? Como possibilitar, por sua vez, à lógica da solidariedade instaurar-se no sujeito dialógico, *ser-para-si*, e na ação cidadã, coletiva? A simples inversão entre o oprimido e o opressor não serve ao bem comum. A pedagogia de Paulo Freire, em toda a sua tessitura, deixa, então, evidenciar esta condição ontológica fundamental que reaviva nossa esperança crítica: a resposta aos desafios da realidade problematizada é já a ação dos sujeitos dialógicos sobre ela, para transformá-la.

Palavras-chave: Desenvolvimento. Desenvolvimento local endógeno. Pedagogia do oprimido.

¹ Mestre em Administração pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). DEA em Développement Des Ressources Humaines – Conservatoire National des Arts et Métiers, Paris. Doutora em Sociologia – Sociologia do Poder pela Université Paris VII – Denis Diderot, Paris. Professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). a.lovison@terra.com.br

² Especialista em Gestão Empresarial pela Fundação Getúlio Vargas (FGV) e em Consultoria Organizacional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Administração pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). eduardobasso@gmail.com

LOCAL ENDOGENOUS DEVELOPMENT: INTERROGATING ITS LIMITS AND POSSIBILITIES IN THE LIGHT OF PEDAGOGY OF THE OPPRESSED

Abstract

To overcome the impasse that Brazilian society is facing requires that development policy will lead to an increasing homogenization of our society and create space to realizing the potential of our culture. The local endogenous development proposition emerges as an alternative to the current imperatives of globalization. The objective here is not to discuss the array of modern economic theories that support this proposal, but to discuss about the obstacles to building inclusive and compassionate alternatives as opposed to individualistic market logic and instrumental rationality. How to think of local endogenous development devoid of an ethical conception or a proposed update of emancipation where this process is actually experienced as a pedagogical process? How to establish the logic of solidarity in the dialogical subject, being-for-itself, and citizen action and collective? The simple inversion between the oppressed and oppressor does not serve the common good. The pedagogy of Paulo Freire, in all its texture, highlights this fundamental ontological condition that revives the hope into our critique: a response to the challenges of reality is problematic since the action of dialogical subject on it and to transform it.

Keywords: Development. Local endogenous development. Oppressed pedagogy

O atual contexto social, econômico e político do Brasil nos faz refletir sobre a realidade de nosso país e, sem dúvida, sobre o seu futuro. Além do esgotamento do projeto de nação, sustentado pela urbanização e pela industrialização, observa-se a prevalência do ciclo da financeirização da riqueza que asfixia o potencial de crescimento produtivo e ocupacional do país (Pochmann et al., 2005). Como bem coloca Furtado (2002), temos o dever de nos interrogar sobre as raízes dos problemas que afligem o povo e repudiar posições doutrinárias fundadas num reducionismo econômico. Aliás, o ponto de partida do processo de reconstrução que temos de enfrentar, deverá ser uma participação maior do povo no sistema de decisões. Sem isso, o desenvolvimento futuro não se alimentará de autêntica criatividade e pouco contribuirá para a satisfação dos anseios legítimos da nação.

Na visão de Pochmann et al. (2005), o Brasil é um país para poucos, em que a maior parte das transformações ocorridas aconteceu sem mudanças de natureza estrutural, bloqueando a inclusão plena. Para que uma política inclusiva ampla e consistente possa ter sucesso no Brasil de hoje e no futuro imediato, faz-se necessário, segundo o autor, reconhecer os fracassos da inclusão social brasileira. Sabemos que ocorreram grandes transformações materiais e sociais sem mudanças estruturais socioeconômicas para o bem-estar do conjunto da população, mas a inclusão social permanece como o principal desafio nacional neste limiar do século 21. Se olharmos para a história do Brasil, entretanto, observamos que não faltaram brasileiros dispostos a construir um projeto de nação inclusiva, suficiente para romper com a conciliação conservadora e passiva dos interesses tradicionais. Entre eles destacam-se, segundo Pochmann et al. (2005), José Bonifácio Andrade e Silva (1763-1838), Joaquim Nabuco (1849-1910), Euclides da Cunha (1866-1909), Júlio [Prates] de Castilhos (1860-1903) e Sylvio Romero (1851-1914).

Por sua vez, o sociólogo e estudioso da administração Guerreiro Ramos, já na década de 60, defendia sua proposta de “redução sociológica”. Segundo o autor, “em seu sentido mais genérico, redução consiste na elimi-

nação de tudo aquilo que, pelo seu caráter acessório e secundário, perturba o esforço de compreensão e a obtenção do essencial de um dado” (Guerreiro Ramos, 1996, p. 71). Já redução sociológica é

uma atitude metódica que tem por fim descobrir os pressupostos referenciais de natureza histórica dos objetos e fatos da realidade social. A redução sociológica, porém, é ditada não somente pelo imperativo de conhecer, mas também pela necessidade social de uma comunidade que, na realização de seu projeto de existência histórico, tem de servir-se da experiência de outras comunidades (Guerreiro Ramos, 1996, p. 71).

É, portanto, um olhar crítico para a realidade brasileira, um pensar a partir do Brasil, adotando uma atitude crítica, isto é, colocar, num primeiro momento, entre parênteses, nossas crenças para poder interrogar quais são suas causas e qual é o seu sentido. É importante referir que a palavra “crítica” é de origem grega e possui três sentidos principais: “(1) capacidade para julgar, discernir e decidir corretamente; (2) exame racional de todas as coisas sem preconceito e sem pré-julgamento; (3) atividade de examinar e avaliar detalhadamente uma idéia, um valor, um costume, um comportamento, uma obra artística ou científica” (Chauí, 2004, p. 18). Neste desafiante caminho de superar os reducionismos que comprometem o nosso futuro, não se pode ignorar que vivemos em uma época de intensa comercialização de todas as dimensões da vida social e, assim, o objetivo central de uma política cultural deve ser a libertação das forças criativas da sociedade. Não se trata de monitorar a atividade criativa, mas, sim, de abrir espaço para que ela floresça (Furtado, 2002).

No Brasil impõe-se formular uma política de desenvolvimento com base numa explicitação dos fins substantivos que se almeja alcançar, e não com base na lógica dos meios imposta pelo processo de acumulação comandado pelas empresas transnacionais. A superação do impasse com que a sociedade brasileira se confronta requer que a política de desenvolvimento

conduza a uma crescente homogeneização de nossa sociedade e abra espaço à realização das potencialidades de nossa cultura (Furtado, 2002). Para o autor,

A idéia de desenvolvimento está no centro da visão do mundo que prevalece em nossa época. Nela se funda o processo de invenção cultural que permite ver o homem como um agente transformador do mundo. Dá-se como evidente que este interage com o meio no empenho de efetivar suas potencialidades. Na base da reflexão sobre esse tema existe implicitamente uma teoria geral do homem, uma antropologia filosófica. A insuficiência dessa teoria responde pelo deslizamento freqüente para o reducionismo econômico e sociológico (Furtado, 2000, p. 7).

A proposta de desenvolvimento local endógeno surge como alternativa ante os atuais imperativos da globalização. Para Jara (1996 apud Braga, 2001, p. 28), a valorização do local e da diversidade é a contraface da globalização e, de forma correlata, o município está se tornando a unidade básica de governo, assumindo o papel da instância capaz de proporcionar satisfação das necessidades da população e condições de competitividade econômica. Assim, desenvolvimento endógeno é, para Jara (1996 apud Braga, 2001, p. 27), “aquele induzido pela mobilização do potencial endógeno, ao se fortalecerem as capacidades técnicas, financeiras e gerenciais locais, o associativismo e potencial empreendedor, a democracia participativa e as parcerias entre atores sociais e instituições”. É importante lembrar que a ideia de desenvolvimento, segundo Furtado (2000),

possui pelo menos três dimensões: a do incremento da eficácia do sistema social de produção, a da satisfação de necessidades elementares da população e a *consecução de objetivos a que almejam grupos dominantes de uma sociedade* e que competem na utilização de recursos escassos [...] Assim, a concepção de desenvolvimento de uma sociedade não é alheia à sua estrutura social, e tampouco a formulação de uma política de desenvolvimento e sua implantação são concebíveis sem preparação ideológica (p. 22, grifo nosso).

Note-se que, na perspectiva de Vázquez Barquero (2002), o desenvolvimento local endógeno pode ser visto como um processo de crescimento econômico e de mudança estrutural, liderado pela comunidade local ao utilizar seu potencial de desenvolvimento, que leva à melhoria do nível de vida da população. O autor defende que a principal ideia do desenvolvimento local endógeno é a de que o sistema produtivo dos países se expande e se transforma pela utilização do potencial de desenvolvimento existente no território (nas regiões e nas cidades), mediante os investimentos realizados por empresas e agentes públicos e sob o crescente controle da comunidade local. Além disso, o autor mostra que pelo menos três dimensões podem ser identificadas nos processos de desenvolvimento endógeno: uma econômica, caracterizada por um sistema específico de produção capaz de assegurar aos empresários locais o uso eficiente dos fatores produtivos e a melhoria dos níveis de produtividade que lhes garantem competitividade; uma outra sociocultural, na qual os atores econômicos e sociais se integram às instituições locais e formam um denso sistema de relações, que incorpora os valores da sociedade ao processo de desenvolvimento; e uma terceira, que é política e se materializa em iniciativas locais, possibilitando a criação de um entorno local que incentiva a produção e favorece o desenvolvimento sustentável. É importante destacar que, para Vázquez Barquero (2002), esta alternativa apresenta-se como a única opção possível ao desenvolvimento exógeno, perspectiva caracterizada por Braga (2001) como sendo uma visão fatalista deste processo.

Brose (2002) também focaliza o desenvolvimento local como um processo pluridimensional. Entretanto, as dimensões consideradas neste caso, são a inclusão social, as inovações democráticas na gestão pública, a gestão ambiental, o uso racional dos recursos naturais, o fortalecimento da economia local e a mobilização da sociedade.

O objetivo à luz dos elementos apresentados não é discutir a matriz das teorias econômicas modernas que dão sustentação a esta proposta, mas refletir sobre os entraves à construção de alternativas inclusivas e solidárias

como contraponto à lógica individualista de mercado e à racionalidade instrumental. Destaca-se, neste sentido, que, se de um lado o plano local possui alguma margem de manobra para iniciativas de promoção do desenvolvimento, de outro o caráter local das iniciativas também tem se mostrado uma instância capaz de acirrar as disputas de interesses e conflitos de poder. Esta perspectiva de desenvolvimento tem como elemento central “a elevação do local ao espaço preferencial da inserção econômica em uma economia globalizada, substituindo a concorrência entre empresas e entre nações pela concorrência entre localidades [...] o local é alçado a espaço preferencial de cidadania, articulação social e solidariedade” (Braga, 2001, p. 26).

De forma oportuna, Fischer (2002, p. 12) propõe alguns questionamentos: “Competição e solidariedade são conciliáveis? Como caracterizar a gestão do desenvolvimento? O que singulariza a gestão social do desenvolvimento?” Qual é ou deveria ser, em suma, o real ponto de partida? Conforme lembra Paulo Freire (2006, p. 22): “A reflexão crítica sobre a prática se torna uma exigência da relação Teoria/Prática sem a qual a teoria pode ir virando blábláblá e a prática, ativismo”.

Desenvolvimento local endógeno e suas vertentes teóricas

Segundo Fischer (2002), existem duas vertentes teóricas do desenvolvimento local endógeno: uma orientada para a competição e outra para a cooperação ou solidariedade. Segundo a autora, existem diferenças e superposições significativas entre o que se pode chamar de perspectivas de ação. Em qualquer dos dois sentidos, pressupõe-se a existência de organizações complexas – interorganizações – e estratégias processuais. Assim, as diferenças apresentam-se no papel e no peso dos atores envolvidos nas formas de gestão e nos valores de fundo que orientam e singularizam cada uma dessas perspectivas.

Essa mesma distinção é assinalada por Braga (2001, p. 26), para a qual é necessário

perceber como a lógica que existe por trás das propostas de desenvolvimento local pode mudar o caráter das políticas delas derivadas. Se a lógica preponderante é de solidariedade, a participação e a gestão local saem fortalecidas, preservando seu conteúdo de cidadania e equidade. Entretanto, quando é preponderante uma lógica individualista, concorrencial e de mercado, há o risco de transformar participação em estratégias de legitimação dos interesses dominantes, descentralização em fragmentação e de esvaziar o desenvolvimento de seus aspectos de inclusão e equidade social.

Respondendo a este desafio, a proposta do desenvolvimento local endógeno apresenta possibilidades de desenvolvimento com base na utilização

dos potenciais – econômicos, humanos, naturais e culturais – internos a uma localidade, incorporando ao instrumental econômico neoclássico variáveis como participação e gestão local. Entretanto, ao fazê-lo dentro da lógica própria ao marco conceitual mais amplo no qual se insere – a lógica do mercado, do individualismo e da eficácia econômica –, o faz, como seria de se esperar, sem ultrapassar os limites dados por tal marco conceitual (Braga, 2001, p. 26).

Ademais, é importante registrar que

na democracia de mercado, o território é o suporte de redes que transportam regras e normas utilitárias, parciais, parcializadas, egoísticas (do ponto de vista dos atores hegemônicos), as verticalidades, enquanto as horizontalidades hoje enfraquecidas são obrigadas, com suas forças limitadas a levar em conta a totalidade dos atores. A arena de oposição entre o mercado – que singulariza – e a sociedade civil – que generaliza – é o território em suas diversas dimensões e escalas [...] O território (transnacionalizado) se reafirma pelo lugar e não só pelo novo fundamento do

espaço e mesmo pelos novos fundamentalismos do território fragmentado, na forma de novos nacionalismos e novos localismos (Santos; Souza; Silveira, 1998, p. 19).

Noutros termos, como pensar o desenvolvimento local endógeno destituído de uma concepção ética ou de uma proposta de emancipação em que a atualização desse processo seja realmente vivenciada como um processo pedagógico? Há, por sua vez, algum sentido nesta luta se esta não for substantivamente integrada e assumida como um real e autêntico processo educativo? Não estariam aqui as condições requeridas por uma lógica solidária, substancialmente capaz de se sobrepor às lógicas individualista e de mercado? Conforme ressalta Braga (2001), o individualismo metodológico e a escolha racional, característicos das teorias econômicas modernas, tendem a solapar a possibilidade de construção de laços de solidariedade entre os diferentes agentes implicados nesse processo. A luta política e social no plano local deve, portanto, ser construída a partir da resistência às formas de dominação atuantes, reordenando a vida humana associada segundo exigências da racionalidade substantiva, ética, responsável (Guerreiro Ramos, 1981). Ora, segundo Braga (2001, p. 37), “a mediação e o ajustamento de conflitos e interesses tornam-se particularmente difíceis no plano local em razão da proximidade dos agentes e das assimetrias de acesso aos recursos de poder”. Segundo constatações da autora, o nível local de governo é extremamente vulnerável às pressões dos agentes econômicos quando da alocação de recursos em políticas alternativas. Entende que “a influência ilimitada da racionalidade funcional sobre a vida humana solapa suas qualificações éticas” (Guerreiro Ramos, 1981, p. 6), uma concepção de desenvolvimento endógeno racionalmente empenhada em erradicar o solipsismo das lutas paroquiais, deve assumir, entre outros, que a dinâmica

[d]as relações de poder constituídas no plano local estão permeadas por conflitos de interesses. Tais conflitos podem se dar entre os agentes econômicos e sociais, entre os diversos grupos que fazem parte de um agente econômico ou social, entre o poder político formalmente estabelecido e

a população em geral, entre o poder político formalmente estabelecido e os “antipoderes”, entre a população em geral e os “antipoderes” (Braga, 2001, p. 37).

Diante das tensões evidenciadas nesse processo, faz-se mister adotar uma posição ética afirmativa da alteridade, sem a qual uma necessária reordenação pedagógica do mundo hoje (Souza, 2004) fica inviabilizada. Como bem denota Oliveira (2001, p. 7),

a ética tem dificuldades de legitimação diante de uma sociedade marcada pelo individualismo, em que as pessoas aparecem encerradas no círculo infinito de seus próprios interesses e impulsos e a vida social não passa de uma associação mecânica de indivíduos perseguindo fins individuais [...] é a partir precisamente dos novos desafios postos ao homem contemporâneo que se deve novamente repor a pergunta a respeito dos fins últimos que dão sentido a sua existência e a sua ação enquanto tal, tanto em sua dimensão individual, quanto coletiva.

Em verdade, “a ética não é um elemento a mais quando se pensa sobre a questão filosófica fundamental: a condição humana, [mas] o fundamento da *própria possibilidade de pensar o humano*” (Souza, 2004, p. 19, grifo do autor). Embora pareça estranho – estranheza que rapidamente se desfaz quando esta questão é examinada com propriedade filosófica -, “[...] a *própria idéia de pensar* pressupõe a ética. Não existe pensamento fora de alguém que pensa, e esse alguém que pensa não é uma mônada fechada em si mesma, mas, de algum modo, o *fruto das relações*” (Souza, 2004, p. 19, grifos do autor). Ou seja, não há, do ponto de vista da teia da vida, instante isolado, neutro ou indiferente; há apenas instantes que conspiram, ou para a continuação e promoção da vida, ou para sua corrosão e destruição. E isso por um motivo muito simples:

o ser humano é um ser não-neutro por excelência. Essa não-neutralidade do ser humano é, simultaneamente, em termos filosóficos, o resultado da reflexão original sobre a condição humana e a possibilidade dessa reflexão. Ética é, assim, o fundamento da condição humana que vive e medita sobre si, sobre seu lugar, sobre sua casa, sobre seu mundo; ética

é, nesse sentido, essencialmente uma questão eco-lógica (de *oikos*: casa, lugar, e *logos*: reflexão sobre). E, assim sendo, ética é o fundamento de todas as especificidades do viver, em suas mais complexas relações e derivações, das ciências e da tecnologia, da história das comunidades e da própria filosofia (Souza, 2004, p. 20).

Pensar e agir eticamente é, portanto, algo impensável fora de um lugar de sua realização. A proposição de Santos (2000, p. 112) é, nesse sentido, fortemente elucidativa. Para ele

o mundo, como um conjunto de essências e possibilidades, não existe para ele próprio, e apenas o faz para os outros. É o espaço, isto é, os lugares, que realizam e revelam o mundo, tornado-o historicizado e geografizado, isto é, empiricizado. Os lugares são, pois, o mundo, que eles reproduzem de modos específicos, individuais, diversos. Eles são singulares, mas também globais, manifestações da totalidade – mundo, da qual são formas particulares.

O grande risco, inclusive de incompreensão, a que estamos expostos ante a evidente complexidade do desenvolvimento endógeno em seu vínculo inelutável com o desenvolvimento exógeno, não deve, contudo, nos encerrar num círculo interpretativo de desconsolo ou de finitude que nos impeça de transcender os limites próprios que a condição humana nos impõe. Sabendo que a ética é relação, e relação com o outro, com a alteridade, exigindo, em especial para o caso em análise, uma racionalidade do encontro com o outro, será possível, e em que medida, a concretização da proposta em análise? O enfrentamento dessa questão requer uma tomada de consciência, aqui referida ao fato que será analisado a seguir.

Todo desenvolvimento é transformação, nem toda transformação é desenvolvimento

Ao confrontar-se com o problema da desumanização, Paulo Freire (1988, [1970], p. 9) é enfático: “A pedagogia dominante é a pedagogia das classes dominantes. Os métodos da opressão não podem, contraditoriamente

servir à libertação do oprimido”. Ora, a violência é um processo que passa de geração em geração e é, sobretudo, a partir dessa dolorosa constatação que nega aos oprimidos a vocação de ser mais, que os homens se perguntam sobre a outra viabilidade – a humanização. Para o autor,

se ambas são possibilidades, só a primeira parece ser o que chamamos de a vocação dos homens. Vocação negada mas também afirmada na própria negação. Vocação negada na injustiça, na exploração, na opressão, na violência dos opressores. Mas afirmada no anseio de liberdade, de justiça, de luta dos oprimidos pela recuperação de sua humanidade roubada (Freire, 1988, [1970], p. 30).

Ora, relembra Freire (1988, [1970], p. 44): “a opressão só existe quando se constitui em um ato proibitivo do *ser mais* dos homens” (grifo do autor). Assim, à medida que os oprimidos se libertam, eles evitam a volta ao regime opressor e, ao fazê-lo, libertam o opressor; eles inauguram o amor. “Os opressores não amam”, diz o autor, “porque apenas se amam” (Freire, 1988, [1970], p. 43). Tem-se aqui, uma das posições mais caras a esse estudo:

Os opressores, violentando e proibindo que os outros sejam, não podem igualmente ser; os oprimidos, lutando por ser, ao retirar-lhes o poder de oprimir e esmagar, lhes restauram a humanidade que haviam perdido na opressão. [...] *a superação autêntica da contradição opressores-oprimidos não está [portanto] na pura troca de lugar, na passagem de um pólo a outro. Mais ainda: não está em que os oprimidos de hoje, em nome de sua libertação, passem a ter novos opressores* (Freire, 1988, [1970], p. 44, grifo nosso).

Com efeito, a reconstrução em termos autênticos da sociedade não é um processo mecanístico, mas um processo que tem na cultura que culturalmente se refaz, o seu instrumento fundamental. Por isto, é que este esforço educativo-pedagógico transformador não pode se contentar com a formação tecnicista dos técnicos, nem cientificista dos cientistas, necessários

à nova sociedade. Isso exige, de um ponto de vista ético, uma outra lógica que a lógica da inteligência, perspectiva segundo a qual o mundo pode ser pensado desde a articulação pura e simples de interesses de poder.

Não é igualmente possível à sociedade que culturalmente se refaz, atribuir à tecnologia as mesmas finalidades que lhe eram atribuídas pela sociedade anterior. Consequentemente, nela varia, igualmente, a formação dos homens. Nesse sentido, a formação técnico-científica não é antagonista à formação humanista dos homens, desde que ciência e tecnologia, na sociedade em reconstrução, sejam postas a serviço da libertação permanente, de sua humanização. Neste processo, finalmente, a revolução, desenvolvendo a prática do diálogo permanente entre os agentes inseridos numa localidade específica, consolida a participação destes no poder. Desta forma, explica Paulo Freire (1988, [1970], p. 158), uns e outros vão se criticizando, defendendo-se dos riscos dos burocratismos que implicam novas formas de opressão e “invasão”, que, para ele, são sempre as mesmas. “Seja o invasor um agrônomo extensionista – numa sociedade burguesa ou numa sociedade revolucionária –, um investigador social, um economista, um sanitarista, um religioso, um educador popular, um assistente social ou um revolucionário, que assim se contradiz”. Na visão do autor, a *invasão cultural* (grifo do autor), que serve à conquista e à manutenção da opressão, implica sempre a visão focal da realidade, a percepção desta como estática, a superposição de uma visão do mundo na outra. À “superioridade” do invasor, a “inferioridade” do invadido; à imposição dos critérios e à posse do invadido, o medo de perdê-lo.

Este processo implica, para além disso, que o ponto de decisão da ação dos invadidos está fora deles e nos dominadores invasores. Sobre isso, Paulo Freire (1988, [1970]) é enfático:

Enquanto a decisão não está em quem deve decidir, mas fora dele, este apenas tem a ilusão de que decide. Esta é a razão por que não pode haver desenvolvimento sócio-econômico em nenhuma sociedade dual, reflexa,

invadida. É que, para haver desenvolvimento, é necessário: a) que haja um movimento de busca, de criatividade que tenha, no ser mesmo que o faz, o seu ponto de decisão; b) que esse movimento se dê não só no espaço, mas no tempo próprio ser, do qual tenha consciência. Daí que todo desenvolvimento é transformação, nem toda transformação é desenvolvimento (p. 158, grifo nosso)

Conforme destaca Freire (1988, [1970]), o ser humano é, dentre os seres inconclusos, como a transformação do ser de um animal e que não é desenvolvimento, o único que se transforma autenticamente. Submetido a condições de opressão, ele já não se desenvolve autenticamente. Esta é a razão pela qual, submetidos a condições concretas de opressão em que se alienam, transformados em “*seres para outro*” do falso “*ser para si*” de quem dependem, os homens já não se desenvolvem autenticamente. É que, assim roubados na sua decisão, que se encontra no ser dominador, seguem suas prescrições (grifos do autor).

Quer dizer, os oprimidos só começam a desenvolver-se quando, superando a contradição em que se acham, se fazem “*seres-para-si*”. Isso também vale para a sociedade; quer dizer, uma sociedade dual é uma sociedade modernizada: não é sociedade desenvolvida. Assim,

Somente uma sociedade “*ser-para-si*”, uma sociedade livre, poderá desenvolver-se. Mas [...] é preciso não confundir desenvolvimento com modernização. Uma sociedade simplesmente modernizada, mas não desenvolvida, continua dependente do centro externo, mesmo que assuma, por mera delegação, algumas áreas mínimas de decisão (Freire, 1988, [1970], p. 156, 159, grifo do autor).

O autor, portanto, está convencido de que, para aferirmos se uma sociedade se desenvolve ou não, devemos ultrapassar os critérios que se fixam na análise de seus índices *per capita* de ingresso que, “estatisticados”, não chegam sequer a expressar a verdade, bem como os que se centram no estudo de sua renda bruta. O critério básico, primordial, está em sabermos

se a sociedade é ou não é um “*ser-para-si*”, ou seja, em sabermos se a dualidade existencial dos oprimidos que, hospedando o opressor, cuja sombra eles introjetam, tornando-os eles e ao mesmo tempo em que são o outro, foi desanuviada. Se a resposta é não, todos estes critérios indicarão que esta sociedade é uma sociedade modernizada e produziu estilos de vida, mas não seu desenvolvimento. “A contradição principal nas sociedades duais é, realmente, esta – a das relações de dependência que se estabelecem entre elas e a sociedade metropolitana. Enquanto não superam esta contradição, não são “*seres-para-si*” e, não o sendo, não se desenvolvem” (Freire, 1988, [1970], p. 160). Em suma, a simples inversão entre o oprimido e o opressor não serve ao bem comum. É preciso formar educadores autênticos e criar comitês interdisciplinares, ambos capazes de aprender a dialogar de modo objetivo, senão fraterno (Valls, 2004).

Diante disso, como pensar desenvolvimento local endógeno na sociedade brasileira, hoje? Chegará ela a atingir uma condição de sociedade desenvolvida, auxiliada por essa proposta, ou permanecerá numa condição de sociedade modernizada, mesclando zonas de riqueza e de oportunidades com bolsões de pobreza e miséria humana absoluta?

Nas sociedades duais, explica Freire (1988, [1970]), uma adesão aos oprimidos, implica, quando verdadeira, um ato de amor, de real compromisso. É necessário, nessa medida, caminhar e estar em comunhão com eles. Neste processo de intercomunicação entre os agentes, é necessário um esforço para uma tomada de consciência relativa à condição de “adesão” e/ou de “aderência” às lógicas individualista e de mercado, e à ambiguidade gerada por estas lógicas, resultando posturas fatalistas e temerosas da liberdade. Com efeito, há uma transferência de responsabilidade, comprometendo a emergência de um engajamento ativo e crítico na superação das contradições. O caminho propício para esta concretização está a exigir, neste caso – dos agentes – a adoção de uma *práxis* dialógica, entendida como a *teoria da ação (cultural) dialógica* e suas características: a *co-laboração*, a união, a organização e a síntese cultural (grifo nosso).

A *co-laboração* como característica essencial da ação dialógica, que não pode se dar a não ser entre sujeitos, ainda que tenha níveis distintos de função, portanto de responsabilidade, somente pode realizar-se na comunicação. O diálogo, que é sempre comunicação, funda a *co-laboração*.

No espírito freiriano, o diálogo não impõe, não maneja, não domestica, não sloganiza. Isto não significa que a teoria da ação dialógica conduza ao nada: ela tem um compromisso com a emancipação. Adesão *conquistada* não é adesão, esclarece Freire (1988, [1970], grifo do autor), porque é “aderência” do conquistado ao conquistador ou de conflitos de interesses entre agentes com diferentes condições de acesso aos recursos de poder, conforme explicitado anteriormente. A adesão verdadeira e a coincidência livre se opõem. Não pode verificar-se a não ser na intercomunicação dos homens, mediatizados pela realidade. Daí que, ao contrário do que ocorre com a conquista, na *co-laboração*, exigida pela *teoria dialógica da ação*, os sujeitos dialógicos se voltam sobre a realidade mediatizadora que, problematizada, os desafia. Como pensar então o desenvolvimento local endógeno sob esta perspectiva? Ou seja, como possibilitar à lógica da solidariedade instaurar-se no *ser-para-si* e na ação cidadã, coletiva? Como revitalizar o sentido do político nas sociedades, e em especial na sociedade brasileira, tornando-se capaz de evidenciar até que ponto se torna impossível pensar hoje sem uma reflexão de base ética e, por isso, suficientemente corajosa para enfrentar a espantosa dualidade em que nos encontramos? “Ética como fundamento significa: possibilidade de fundamento do futuro” (Souza, 2004, p. 104). O futuro, parafraseando o autor, não é uma distância que se aproxima; o futuro é uma emergência que se anuncia e que nos propõe sua consideração inteira, completa, do ponto de vista da resposta, da responsabilidade que temos não somente para nós mesmos, mas para com o outro, com todos os outros, em todos os tempos.

Considerações finais

A pedagogia de Paulo Freire, em toda a sua tessitura, deixa evidenciar esta condição ontológica fundamental que reaviva nossa esperança crítica: a resposta aos desafios da realidade problematizada é já a ação dos

sujeitos dialógicos sobre ela, para transformá-la. Problematizar, porém, não é sloganizar, é exercer uma análise crítica sobre a realidade problema. Há, portanto, que chegar às causas dos problemas como a miséria e a injustiça em suas manifestações e seus sintomas e há que fazê-lo com suas vítimas a fim de buscar a libertação dos agentes em mútua *co-laboração*. Neste face a face parece constituir-se um caminho viável para a alteridade, ou seja, como liberdade investida de eticidade, quer dizer, uma forma de pensar a realidade *desde* a justiça: “justiça em todos os sentidos, justiça para com o que não é nós, justiça para nós como justiça para com o *outro* que nós” (Souza, 2003, p. 51, grifo do autor). De um ponto de vista democrático, esta “prática educativa tem de ser, então, um testemunho rigoroso de decência e de pureza [...] Se estar longe, ou pior, fora da ética, entre nós, mulheres e homens, é uma transgressão” (Freire, 2006, p. 33), como definir a justiça a não ser como “a articulação entre a ética e a política de tal modo que alteridade do outro humano e da natureza seja preservada e promovida através de atos e relações concretos?” (Souza, 2004, p. 72). Destituída destas condições e compromisso, a promoção da justiça pela via do desenvolvimento endógeno continuará, de uma forma ou de outra, a defrontar-se com a impossibilidade de superação das condições de opressão lucidamente enunciadas por nosso eminente educador Paulo Freire em sua *Pedagogia do Oprimido*.

Ao assumir que a ética é a questão da condição humana, e que a condição humana é uma questão ética fundamentalmente, tudo aquilo que envolve a questão humana, tudo aquilo que se constitui nas circunstâncias onde o humano se entende como tal, tem interesse eminente para a ética. É assim e desta forma que a Academia e seus pesquisadores estão implicados. Esta ação de vanguarda, também caracterizada e requerida por Furtado (2002), constitui uma das tarefas mais nobres a serem cumpridas pelos intelectuais nas épocas de crise, cabendo a estes aprofundar a percepção da realidade social para evitar que se alastrem as manchas de irracionalidade que alimentam o aventurismo político. Como já foi dito, a simples inversão entre o oprimido e o opressor não serve ao bem comum. Cabe a estes, por-

tanto, projetar luz sobre os desvãos da história, quando se ocultam os crimes cometidos pelos que abusam do poder; como também auscultar e traduzir as ansiedades e aspirações das forças sociais ainda sem meios próprios de expressão.

Referências

BRAGA, Tânia Moreira. Desenvolvimento local endógeno: entre a competitividade e a cidadania. In: *R. B. Estudos Urbanos e Regionais*, n. 5, p. 25-39, 2001.

BROSE, Marckus. Avaliação em projetos públicos de desenvolvimento local: o caso do projeto Prorenda no Rio Grande do Sul. In: FISCHER, Tania. (Org.). *Gestão do desenvolvimento e poderes locais: marcos teóricos e avaliação*. Salvador, BA: Casa da Qualidade, 2002.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 13. ed. 2ª impr. São Paulo: Ática, 2004.

FISCHER, Tania (Org.). *Gestão do desenvolvimento e poderes locais: marcos teóricos e avaliação*. Salvador, BA: Casa da Qualidade, 2002.

FREIRE, Paulo. *A pedagogia do oprimido*. 18. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1988, [1970].

_____. *Pedagogia da autonomia*. 34. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

FURTADO, Celso. *Em busca de novo modelo: reflexões sobre a crise contemporânea*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. *Introdução ao desenvolvimento: enfoque histórico-estrutural*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

GUEREIRO RAMOS, Alberto. *A nova ciência das organizações*. Rio de Janeiro: Fundação FGV, 1981.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. *A redução sociológica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

JARA, C. Planejamento do desenvolvimento municipal com participação de diferentes atores sociais. In: *Ação local e desenvolvimento sustentável*. São Paulo: Konrad Adenauer Stiftung, 1996. (Coleção Debates, n. 11).

OLIVEIRA, Manfredo A. de (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

POCHMANN, Márcio et al. *Atlas da exclusão social, volume 5: agenda não liberal da inclusão social no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2000.

SANTOS, Milton; SOUZA, Maria A. A. de; SILVEIRA, Maria L. (Org.). *Território: globalização e fragmentação*. 4. ed. São Paulo: Hucitec; Anpur, 1998.

SOUZA, Ricardo Timm de. Justiça, liberdade e alteridade ética. Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Lévinas. In: OLIVEIRA, Nythamar F. de; SOUZA, Draiton G. de. *Justiça e política – homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 619-633.

_____. *Uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

VALLS, Álvaro L. M. *Da ética à bioética*. Petrópolis: Vozes, 2004.

VÁZQUEZ BARQUERO, Antonio. *Desenvolvimento endógeno em tempos de globalização*. Porto Alegre: Fundação de Economia e Estatística, 2002.

Recebido em: 22/3/2014

Accito em: 6/10/2014