

O DESENVOLVIMENTO, DO BIOLÓGICO AO NEOCOLONIALISMO: A TRAJETÓRIA DE UMA IDEIA NO PENSAMENTO OCIDENTAL

*CINTRA, Fausto Gonçalves**

*BRAGA FILHO, Hélio***

RESUMO

Este artigo busca preencher a lacuna histórica correspondente ao período temporal anterior ao keynesianismo e às grandes teorias do desenvolvimento do século XX, as quais tiveram grande impulso com a constituição da Organização das Nações Unidas, em 1945. Com um foco marcadamente histórico e adotando a linha mestra de Rist (2008), rastreou-se a origem última da ideia de desenvolvimento, encontrando-a na Antiguidade Clássica grega, berço da civilização ocidental, não sem antes considerar outras hipóteses. Concentrando-se no pensamento de Aristóteles, cuja influência chega aos dias de hoje, explica como o desenvolvimento, um conceito originalmente aplicado a fenômenos biológicos, acabou sendo empregado para explicar, também, fenômenos sociais. Passa, em seguida, a Agostinho de Hipona, que, tomando a fonte aristotélica, nela injetou elementos da teologia cristã, elaborando uma concepção de progresso e desenvolvimento que, com o suporte da Igreja Católica, não seria ameaçada pelos próximos doze séculos. Chegando ao Iluminismo, demonstra como a racionalidade do período sedimentou os fundamentos da ideia moderna de desenvolvimento, associando-o ao progresso infinito fomentado pelas incessantes descobertas científicas, tudo o que se desenrolava de forma “natural”. Natural, em verdade, foi a aparição do raciocínio social-evolucionista, nessa mesma linha, apregoando a superioridade do Ocidente e seu dever de “conduzir” os demais povos nos mesmos passos por ele já trilhados na estrada do desenvolvimento. Esse é o prelúdio para o novo movimento colonialista, abordado na parte final, em que todas as teorias até então elaboradas foram postas em prática em nome do capitalismo de mercado, levando a consequências perversas muitas vezes previstas, mas não explicitadas de antemão. Considera, ao final e diante de todo o exposto, que o desenvolvimento, para que se torne possível, deve prescindir de toda pretensão de globalidade e uniformidade, eis que pessoas, locais e épocas são distintos. Assim, deve-se pensar em desenvolver em escala local, sem perder de vista, numa perspectiva sistêmica, o pertencimento ao global.

Palavras-chave: Desenvolvimento. História do desenvolvimento.

INTRODUÇÃO

Este artigo pretende constituir uma contribuição ao programa da disciplina Teorias do Desenvolvimento, do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional do

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional do Centro Universitário de Franca – Uni-FACEF; Bacharel em Direito (Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP/Franca) e em Ciência da Computação com ênfase em Análise de Sistemas (Universidade de Franca – Unifran).

* * Doutor em Serviço Social pela UNESP/Franca; Mestre em Administração e Bacharel em Ciências Econômicas pelo Uni-FACEF; docente do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional do Uni-FACEF.

Centro Universitário de Franca. Nesse sentido, busca preencher a lacuna histórica correspondente ao período temporal anterior ao keynesianismo e às grandes teorias do desenvolvimento do século XX, as quais tiveram grande impulso com a constituição da Organização das Nações Unidas, em 1945.

Com um foco marcadamente histórico e adotando a linha mestra de Rist (2008), rastreou-se a origem última da ideia de desenvolvimento, encontrando-a na Antiguidade Clássica grega, berço da civilização ocidental, não sem antes considerar outras hipóteses. Concentrando-se no pensamento de Aristóteles, cuja influência chega aos dias de hoje, explica como o desenvolvimento, um conceito originalmente aplicado a fenômenos biológicos, acabou sendo empregado para explicar, também, fenômenos sociais. Passa, em seguida, a Agostinho de Hipona, que, tomando a fonte aristotélica, nela injetou elementos da teologia cristã, elaborando uma concepção de progresso e desenvolvimento que, com o suporte da Igreja Católica, não seria ameaçada pelos próximos doze séculos.

Chegando ao Iluminismo, demonstra como a racionalidade do período sedimentou os fundamentos da ideia moderna de desenvolvimento, associando-o ao progresso infinito fomentado pelas incessantes descobertas científicas, tudo o que se desenrolava de forma “natural”. Natural, em verdade, foi a aparição do raciocínio social-evolucionista, nessa mesma linha, apregoando a superioridade do Ocidente e seu dever de “conduzir” os demais povos nos mesmos passos por ele já trilhados na estrada do desenvolvimento. Esse é o prelúdio para o novo movimento colonialista, abordado na parte final, em que todas as teorias até então elaboradas foram postas em prática em nome do capitalismo de mercado, levando a consequências perversas muitas vezes previstas, mas não explicitadas de antemão.

Considera, ao final e diante de todo o exposto, que o desenvolvimento, para que se torne possível, deve prescindir de toda pretensão de globalidade e uniformidade, eis que pessoas, locais e épocas são distintos. Assim, deve-se pensar em desenvolver em escala local, sem perder de vista, numa perspectiva sistêmica, o pertencimento ao global.

1 A ORIGEM BIOLÓGICO-OCIDENTAL DA IDEIA DE DESENVOLVIMENTO

No dicionário (HOUAISS; VILLAR, 2009), as acepções do vocábulo “desenvolvimento” aparecem, quase sempre, associadas à ideia de “crescimento”. A etimologia da palavra remete ao antônimo do verbo latino *INVOLVO*, *-IS*, *-VOLVI*, *-VOLVTVM*, *-ERE*, ou seja, “desenrolar sobre, desenrolar, desenroscar, develar”. O “desenrolar”, no caso, se refere ao movi-

mento que faz a folha, ainda broto, ao se lançar para fora da semente. Logo, o sentido original da ideia de desenvolvimento é o *biológico*, condizendo com outra, subjacente, a de *crescimento*; todos os demais derivaram deste, por processos de analogia ou metáfora.

Essa constatação permite a Rist (2008) traçar algumas importantes observações. Primeiramente, o uso da palavra “desenvolvimento” num contexto sociológico, para descrever um processo de mudanças e avanços sociais, implica, ainda que de modo inconsciente, reconhecê-lo como algo natural, tal como acontece no escopo biológico. Por natural, entenda-se algo que ocorre espontaneamente, de acordo com leis bem definidas, desde que o ambiente não seja hostil. Em segundo lugar, o desenvolvimento “metafórico” herda quatro atributos do crescimento biológico, quais sejam: (1) *direcionalidade*: o crescimento tem uma direção e um propósito, seguindo certo número de estágios perfeitamente identificáveis; (2) *continuidade*: a flor aberta é o mesmo organismo que antes era um botão, tal como a borboleta em relação à sua crisálida: a natureza não dá saltos, importando que a essência não é alterada, apenas a aparência; (3) *cumulatividade*: cada estágio depende do precedente, de acordo com uma progressão metódica, acarretando a interpretação de que as variações no decurso do tempo são sempre um acréscimo positivo, quantitativa ou qualitativamente; e (4) *irreversibilidade*: sempre que se passa a um novo estágio ou se atinge um novo nível, resta impossível voltar atrás: um adulto não se torna uma criança novamente.

Se, de um lado, o uso da metáfora e da analogia, como no caso, facilita a compreensão de fenômenos (ao associar uma manifestação nova a outra, já conhecida), por outro a obscurece, uma vez que acaba tornando a história uma coisa “natural”. Assim fosse, todo e qualquer vilarejo converter-se-ia, mais cedo ou mais tarde, numa metrópole. Esse raciocínio despreza quaisquer fatores externos (migrações, alianças políticas, guerras) que operam no seio de uma sociedade e, com frequência, desviam radicalmente o curso (já irregular) da história.

Apesar dos problemas apontados, a ideia de desenvolvimento, com toda sua carga ideológica naturalista, é de toda uma tradição na história do pensamento ocidental. Para Rist (2008), o desenvolvimento é uma crença nuclear da cultura do Ocidente, enraizada profundamente na “religião” (também ocidental) da modernidade.

Feitas as devidas considerações, resta então saber *quando* o desenvolvimento deixou de ser usado exclusivamente na acepção biológica e passou a designar, também, o processo de mudanças sociais com vistas (ou, pelo menos, com justa esperança) à melhoria do

bem-estar humano. Dunkley (2004) arrola as hipóteses: para alguns, o conceito de desenvolvimento (curiosamente, por intermédio do correlato “subdesenvolvimento”) foi “inventado” precisamente no dia 20 de janeiro de 1949, por ocasião do discurso de posse do Presidente dos Estados Unidos da América, Harry S. Truman, no qual expressava o compromisso com uma nova forma de programa de assistência maciça a países pobres. Para outros, como o sociólogo estadunidense Robert Nisbet (1979), a ideia de desenvolvimento pode ser rastreada até a crença dos antigos gregos na decadência cíclica a partir de uma Idade de Ouro (no que é seguido pelo já citado suíço Gilbert Rist), passando pela concepção iluminista de um progresso perpétuo e linear por meio do conhecimento e da ação em busca da perfeição. Amartya Sen creditou-a ao pioneiro economista inglês Sir William Petty, quando, em 1676, afirmou este que os franceses estavam crescendo rápido demais (!). Há ainda os que fixam o marco inicial em Adam Smith ou nos primórdios da Revolução Industrial; de toda forma, o evolucionismo de Charles Darwin trouxe consigo o pérfido juízo de que as sociedades mais avançadas economicamente são superiores.

2 ARISTÓTELES, OS CICLOS E O MAU-CARATISMO DO INFINITO

Acompanhemos Nisbet e Rist, o que parece mais plausível, em razão da anterioridade temporal. E, se há um nome a personificar o pensamento da Antiguidade grega clássica, este é Aristóteles. Para o estagirita, a ciência (“conhecimento das coisas”) e natureza coexistiam como coisas distintas. A palavra grega correspondente a esta, *φύσις* (*physis*), deriva do verbo *φύω* (*phyo*), cujo significado é “crescer” ou “desenvolver-se”. Malgrado a tendência hodierna seja associar os conceitos de natureza e imutabilidade (“Ele não se emenda, está na sua natureza!”), para Aristóteles a natureza (“*φύσις*” ou “desenvolvimento”) era algo inteiramente diverso. Para ele, o termo designava tanto a gênese das coisas que crescem (ou, com mais precisão, as que participam do fenômeno do crescimento) quanto a parte imanente de algo crescente, da qual seu crescimento provém em primeira instância. A ciência, por seu turno, constituir-se-ia na teoria da “natureza” – ou seja, do “desenvolvimento” – das coisas, e examiná-las cientificamente nada mais seria que estudá-las “segundo sua natureza”, ou, em outras palavras, conforme seu “desenvolvimento” (RIST, 2008).

Para a filosofia aristotélica, todo organismo se comporta segundo sua natureza, seja aquele um homem, um cavalo ou uma família. Tal natureza define tanto os destinos individuais quanto os coletivos. A perfeição das coisas residiria em realizar sua natureza, haja vis-

ta que esta é precisamente o fim daquelas. Isso explicaria, entre outras coisas, o destino subordinado dos escravos e das mulheres. Eis porque, assim como cada ser humano poderia buscar individualmente sua perfeição, o mesmo raciocínio seria válido em relação aos povos (o que legitima, entre outras, a dominação dos gregos sobre os povos bárbaros de então – aqueles estariam em um estágio de evolução mais avançado que estes). O estágio máximo de perfeição de uma sociedade, a *polis* (πόλις), estaria sublimado numa entidade que se basta a si mesma, tendo alcançado a autarquia, conglobando um conjunto de indivíduos os quais, cada qual segundo a sua natureza, desenvolveram-se em plenitude, completando-se mutuamente, formando assim um todo completo e, por isso mesmo, autossuficiente. Somente no seio de uma sociedade como esta é que o ser humano, enquanto indivíduo, poderia amadurecer em sua integridade e atingir a realização plena de seu potencial de desenvolvimento, tornando-se um cidadão perfeito (καλός κάγαθός – *kalos kagathos*, isto é, belo e bom), em sentido estrito, da sociedade harmônica representada pela *polis*.

Posto desse modo, observa Rojas Mullor (2011), o pensamento de Aristóteles não deixa lugar para que a acumulação de riqueza ou de capacidades produtivas sejam consideradas indicadores de desenvolvimento. Com efeito, as concepções aristotélicas orbitam em torno da ideia de desenvolvimento humano, a qual, por óbvio, admite algum conforto material, mas apenas na condição de meio, sempre condicionado ao fim que a natureza do homem lhe institui: realizar plenamente suas capacidades. E, nesse ponto, o catedrático espanhol é enfático: plenamente e não infinitamente, algo aliás alheio em absoluto ao pensamento grego clássico, para o qual o desenvolvimento conduz a um limite que, uma vez atingido não deve nem pode ser ultrapassado. Fazê-lo seria uma demonstração do pior dos defeitos humanos: a *hybris* (ὑβρις), uma arrogante falta de medida.

3 AGOSTINHO DE HIPONA: TOME UM ÚNICO CICLO, ESTIQUE-O E O TORNE LINEAR

A filosofia aristotélica oferecia, no mundo antigo, uma visão de mundo lógica e inteligível, acabando por a revestir de uma autoridade que predominou, ao menos, até o início da Idade Moderna, sendo ainda hoje é objeto de inumeráveis estudos. Parte de seu sucesso pode ser creditado, indubitavelmente, ao seu endosso por parte da Igreja Católica, entidade que, no fim da Antiguidade e por toda a Idade Média, ocupou posição nuclear na vida ocidental. Nesse processo, alguns pontos de conflito entre o pensamento de Aristóteles e a doutrina cristã precisaram ser conciliados e superados.

Parcela significativa desse trabalho coube a Agostinho de Hipona (354–430 d.C.), considerado por alguns (como Horkheimer, da Escola de Frankfurt), como um ancestral das ideias modernas de progresso (HUGHES, 2007). O contexto histórico de sua vida coincide com o acentuado declínio do Império Romano, que conheceria o fim menos de cinquenta anos após sua morte. À luz do aristotelismo, as convulsões então presenciadas faziam crer que se tratava do fim de um ciclo – afinal, nada duraria eternamente –, algo que, de certa forma, era visto como “natural”.

Segundo Rist (2008), eram pelo menos três os pontos de tensão entre Aristóteles e o cristianismo. O primeiro deles é quanto à intervenção de Deus na história. O estagirita alienou-se de quaisquer preocupações quanto aos “acidentes” no curso da história, focando sua atenção nas forças silenciosas que agem nas origens do “desenvolvimento”, enquanto a teologia cristã fundava suas expectativas na pedagogia divina, a qual atribuía novos significados a alguns eventos históricos. Assim, o dilúvio, o estabelecimento dos Dez Mandamentos, a dinastia davídica e a encarnação de Deus na pessoa de Jesus foram todos momentos decisivos da Revelação. Portanto, se Aristóteles desterrou o acaso e os acidentes da sua “ciência” da necessidade “natural”, o cristianismo os promoveu a sinais da Divina Providência. O segundo tópico de divergência é em relação à espontaneidade dos fenômenos “naturais”. A teologia cristã imprimiu um “sobrenatural” ao “natural” e substituiu o princípio impessoal do crescimento pela onipotência divina. Embora podendo agir de modo sobrenatural, Deus é também o criador de um mundo ao qual incessantemente continua a sustentar e dirigir. Por fim, se Aristóteles admitia tanto a mudança para quanto o retorno do mesmo, o cristianismo não conseguia lidar com o “eterno retorno”, eis que a história se desdobra segundo um plano, com início e fim. Além do mais, a história é única e abrange todas as nações (“história universal”), sendo dominada pela encarnação de Jesus Cristo, único e suficiente salvador, cuja intervenção se deu “uma única vez e para todos”. Daí a luta contra os pagãos, que continuavam “andando em círculos”.

A solução de Agostinho para esses conflitos foi preservar os componentes da teoria cíclica aplicando-a à história universal como um todo. Dito de outra forma, ele integrou a totalidade dos fenômenos “naturais” e sócio-históricos considerando-os uma expressão do plano de Deus para a humanidade. Ao mesmo tempo, porém, reduziu a multiplicidade de ciclos sucessivos a apenas um, correspondente à história da salvação, ainda que mantendo as mesmas características da ciência aristotélica: nascimento, apogeu e declínio.

No que concerne à ideia de desenvolvimento, Rist (2008) enumera os seguintes contributos agostinianos: (1) sua filosofia da história, enquanto história da salvação, diz respeito a toda a humanidade. Diferentemente de outros autores que o antecederam, preocupados com a história de um único local, nação ou império, Agostinho enfatizava a universalidade de seu pensamento, insistindo que todas as nações sobre a face da terra interessam à Divina Providência; (2) isoladamente considerados, os eventos históricos não tem qualquer importância para Agostinho, exceto pelo fato de que são parte do plano de Deus. A história real não é ignorada ou referenciada a outros, como no caso de Aristóteles, mas reinterpretada dentro do escopo de um conflito entre a cidade do homem e a cidade de Deus. A história, portanto, embora revestida de importância própria, é apenas secundária para a filosofia da história; (3) apesar de sua aparência tortuosa, a história, de fato, obedece à necessidade. A progressão histórica desde a criação até o fim dos tempos não pode ser desviada nem pelo acaso nem pela interferência humana. O desígnio divino, decretado desde toda a eternidade, deve ser inevitavelmente cumprido.

Logo, enquanto conserva de Aristóteles as partes constituintes (crescimento/declínio) do ciclo e a noção de necessidade, a doutrina agostiniana inova ao oferecer uma visão de mundo que não contempla o retorno do mesmo. De certa forma, essas duas perspectivas não se antagonizam, na medida que a função primordial da ideia cíclica é garantir a repetição ou reprodução dos seres “naturais”. É possível representar a diferença afirmando que a sucessão histórica de ciclos em Aristóteles é substituída por Agostinho por uma história que se desenvolve num único ciclo. No entanto, esse “ajuste” não deve ser subestimado, uma vez que abre caminho para uma visão linear a história. Basta dizer que o legado agostiniano transcendeu – em muito – a seara teológica.

Para Agostinho, o progresso exige uma origem preestabelecida na qual residem as potencialidades para todo desenvolvimento futuro do homem: uma única ordem linear do tempo; a unidade da humanidade; um suceder de etapas fixas de desenvolvimento; a presunção de que tudo o que ocorreu e ocorrerá é *necessário*; e, por fim, mas não menos importante, a visão de uma condição futura de beatitude. Muito da história posterior da ideia de progresso equivale a pouco mais que a desconsideração da figura de Deus, deixando, de todo modo, intacta a estrutura do pensamento. (NISBET, 1979, p. 13-14, grifo do autor, nossa tradução¹).

4 O ILUMINISMO E A INFINITA BUSCA PELO PROGRESSO INFINITO

O próximo aporte relevante à ideia de desenvolvimento veio surgir no seio do movimento setecentista que se convencionou denominar Iluminismo. Até então, o legado agostiniano tivera sido estudado, utilizado e reutilizado, em especial na Idade Média, muito na

mesma medida em que a teologia exercia sua importância na vida cotidiana. Ademais, acreditava-se que os antigos detinham uma sabedoria superior, crença esta que se espalhava pelos mais diversos ramos da ciência da época. Tudo isso era coerente com a noção aristotélico-agostiniana de que o declínio irreversível do mundo fazia necessário voltar ao modelo dos antigos, que, supostamente, haviam vivido em tempos mais propícios.

A crítica à superioridade intelectual dos ancestrais irrompeu ao fim do século XVII. Entre 1687 e 1694 e, mais tarde, entre 1713 e 1715, conforme relata Rist (2008), houve acalorada disputa entre os que defendiam a supremacia dos antigos e aqueles que propugnavam a favor da superioridade das ideias modernas, com a vitória final dos últimos. O que começou como um litígio acerca da perfeição de modelos literários logo evoluiu para definir o novo papel da razão humana, a qual agiria de modo autônomo e cumulativo. Um dos argumentos que ajudaram a sedimentar o triunfo dos Modernos veio de Descartes, para quem o mundo, sendo mais antigo agora do que antes, faz com que se tenha no presente uma melhor experiência das coisas, relativamente ao passado.

Nesse ínterim, nasce a concepção (quase revolucionária) de que o conhecimento das pessoas que vivem no tempo presente é adicionada àquele dos seus antepassados, de forma que a ciência jamais atinge seu apogeu, e, por conseguinte, nunca experimentará o declínio. Tal ideia vai de encontro tanto à filosofia dos antigos gregos (para quem a infinidade tem uma conotação negativa) quanto à tradição agostiniana (para a qual o fim do mundo era inevitável). O que remanesce, e ainda é considerado necessário, é o princípio do crescimento. Para Fontenelle – destacado expoente do partido dos modernos e reputado como autor da proposição ora em evidência – e também para Perrault, as únicas coisas que poderiam estorvar o progresso da aprendizagem eram a superstição, o despotismo e a guerra. Isso explicaria porque a Idade Média se pôs como que um par de parênteses nesse processo.

Desse modo, a partir do fim do século XVII, algo até então inconcebível tornou-se possível: o panorama intelectual mudou repentinamente, e a ideologia do progresso ascendeu a uma posição dominante. Mesmo que o “desenvolvimento” – e o crescimento – jamais tenha deixado de ser considerado “natural” e positivo no âmbito da tradição ocidental, ele sempre foi ameaçado pela consciência de um limite, na forma de um ápice, depois do qual a curva necessariamente embicava para baixo, a fim de cumprir sejam as leis da “natureza”, seja o plano de Deus. Quando finalmente ruiu essa barreira, Leibniz (1646–1716) pode colocar o progresso infinito sobre bases racionais.

No que interessa ao estudo da ideia do desenvolvimento, o Iluminismo britânico seja talvez até mais fecundo que o francês. Em termos temporais, aquele precedeu e foi contemporâneo a este, e certamente as obras de Thomas Hobbes (1588–1679), John Locke (1632–1704) e David Hume (1711–1776), todas elas textos fundantes da incipiente disciplina da economia política, influenciaram e ajudaram a moldar a ideologia que municiou a emergente classe burguesa em sua luta contra o decadente feudalismo (PEET; HARTWICK, 2009, p. 26-27). Hobbes reconceituou a sociedade como o resultado de relações de poder, no seio da qual o próprio poder é negociado como mercadoria, e o valor do indivíduo é medido pela deferência que lhe é atribuída pelos demais. Locke, talvez o mais importante filósofo dos primórdios da modernidade capitalista, foi fundamental na construção teórica de um modelo de defesa da propriedade, posta por ele como algo “natural”, conquistada pelo trabalho humano perante a natureza selvagem. Por fim, o escocês Hume dedicou seu estudo à avidez do homem pelo consumo, um impulso que reputava ser altamente destrutivo para a vida em sociedade, e que, portanto, deveria ser controlado em nome da estabilidade das relações sociais.

Na esteira do ceticismo de Hume, alguns iluministas franceses também se recusavam a emprestar ao progresso o caráter tão positivo que então se lhe atribuía. Rousseau, por exemplo, declarou que a ciência, longe de servir à humanidade, estava ao invés causando-lhe a ruína, já que a felicidade – que bem pertencera à vida humana em estado de natureza – não foi de forma alguma aperfeiçoada pela marcha da civilização. Muito pelo contrário, defendia, o progresso é uma ilusão, de forma que o aparente avanço seria, na verdade, retrocesso, eis que a consecução da virtude restava impossível na sociedade moderna e sofisticada – o homem houvera sido corrompido, e quanto maior a sofisticação, tanto maior a corrupção. No entanto, a posição de Rousseau, além de dissonante, era “não ortodoxa” (LOVE, 2008, p. 105), pela qual foi ela duramente atacada.

Condorcet, considerado o último dos enciclopedistas (RIST, 2008), acabou por reunir as grandes ideias do século XVIII num trabalho de síntese. Nele, predomina o viés otimista do pensamento iluminista. Ao dividir a história em dez períodos ou estágios, reserva ao último deles a abolição da desigualdade entre as nações, o progresso da igualdade dentro das fronteiras de cada uma delas, e a verdadeira perfeição da humanidade. Um dos muitos críticos da escravidão em sua época, previu ainda que a Europa eventualmente viria respeitar a independência de suas colônias, e ajudar a disseminar as verdades que promoveriam sua felicidade. Advogava que as vastas terras coloniais necessitavam apenas de assistência de suas metrô-

poles para se tornar também civilizadas. Eis, aqui, a origem iluminista da “cooperação para o desenvolvimento”, tema que será retomado e explorado à exaustão, com todas as suas virtudes e vícios, no decurso do século XX.

Recapitulando, no cerne de pensamento ocidental, portanto, reside a ideia de uma história natural da humanidade, na qual o “desenvolvimento” das sociedades, do conhecimento e da riqueza corresponde a um princípio “natural” com sua própria fonte de dinamismo. Nas bases dessa ideia, por vezes obscurecida por práticas ou eventos desfavoráveis, como as guerras, é que um discurso de síntese pode ser construído, revelando a continuidade de um único processo, desde as origens até o nosso tempo. Não por acaso, o texto inaugural da ciência econômica se denomina *Uma investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações* (a célebre obra de Adam Smith), no qual o progresso da opulência é apresentado como um estado de coisas que a necessidade impõe em caráter geral, por seu turno patrocinada pelas inclinações naturais do homem. Por essa perspectiva, o “estado de coisas”, qual seja, o progresso, não pode ser detido, porque o “desenvolvimento” não é visto como escolha, mas como finalidade e fatalidade da história.

Em que pese a aparente solidez dos argumentos iluministas, em especial quanto àqueles que atacavam as superstições vigentes até então, o movimento acabou por se revelar, em sua essência, não muito distinto daquilo que combatia. “O Iluminismo, em sua luta pela autonomia do pensamento e da razão, podia ser visto como um destruidor das ideologias. Acabou ele próprio criando as raízes para uma outra: a ideologia do progresso, com base na primazia da ciência e da técnica.” (DUPAS, 2006, p. 23).

5 O EVOLUCIONISMO SOCIAL OU “POVOS DO MUNDO, UTILIZAI VOSSA RAZÃO PARA VOS PROSTRAR ANTE O DEUS OCIDENTE”

O novo paradigma teve seus retoques finais no século XIX, quando a doutrina do evolucionismo social enraizou firmemente no imaginário popular a suposta superioridade do Ocidente em relação a outras sociedades. Eram muitas as divergências no tocante à definição dos “estágios” pelos quais cada sociedade deveria passar, mas havia também uma concórdia generalizada em torno de três pontos essenciais: o progresso possuiria a mesma substância (ou natureza) que a história; todas as nações haveriam de percorrer o mesmo itinerário; e que nem todos poderiam avançar no mesmo passo da sociedade ocidental, a qual, por consequência, gozaria de uma “liderança” incontestada devida ao tamanho de sua produção, ao pa-

pel dominante que a razão desempenha ali, e à escala de suas descobertas científicas e tecnológicas.

Compartilhando sem pudor desses postulados, vários autores do período se empenharam em escrever uma história do mundo coerente com seu campo de interesse. Para Jean-Baptiste Say (1767–1832), a humanidade teve início com hordas selvagens que ignoravam os direitos de propriedade, capazes apenas de cumprir necessidades limitadas; passou, mais tarde, por civilizações inferiores, tais como as da Índia ou do Egito, para finalmente chegar às civilizações superiores, caracterizadas pela produção industrial, a qual possibilita a satisfação de uma vasta gama de necessidades. Com sua teoria, acabou ele por cunhar a lei da economia clássica que leva seu nome, a *Lei de mercados de Say*, que, em seu enunciado mais simples, informa que “a oferta cria sua própria demanda”. É o bastante para que se busque, nas sociedades ainda não totalmente integradas ao capitalismo, os novos mercados requisitados pelo excedente de produção europeu.

Rist (2008) comunica a convicção de que as sociedades à margem desse processo, ou se tornariam civilizadas ou acabariam destruídas, já que nada poderia se opor à civilização e aos poderes da indústria, e as únicas espécies animais a sobreviver seriam aquelas multiplicadas pela indústria. Auguste Comte (1798–1857) tentou demonstrar que todas as nações passaram por estágios teológicos e metafísicos, antes de atingir o “estado positivo”, no qual a ciência triunfa apoiada nos fatos verificados pela experiência. Karl Marx (1818–1883) releu a história, tendo encontrado nela leis que abrem espaço e se desenvolvem com necessidade férrea; a sequência do feudalismo ao capitalismo burguês, conduzindo com semelhante certeza à sociedade comunista, surge nesse entremeio. De um ponto de vista marxista, o desenvolvimento da formação econômica da sociedade é visto como um processo de história natural. Lewis Morgan (1818–1881), um dos fundadores da antropologia estadunidense, propôs uma explicação científica da história, segundo a qual todas as sociedades passaram da selvageria à barbárie antes de chegar à civilização, de forma que o selvagem de hoje é nosso ancestral contemporâneo. Ao contrário de Rousseau, que fez do estado de natureza o lugar da autenticidade, Morgan reputava o primitivismo como um momento de incompletude.

Esse evolucionismo social deve ser cuidadosamente diferenciado do evolucionismo biológico associado ao trabalho de Charles Darwin (o qual, aliás, utilizou a expressão “seleção natural” em vez de “evolução”). Mesmo antes de Darwin ter publicado seus primeiros estudos sobre a adaptação das espécies ao seu nicho ecológico e a seu ambiente social,

Herbert Spencer (1820–1903) lançou sua “lei da complexidade crescente”, de acordo com a qual os organismos vivos, como organismos sociais, passam da homogeneidade (um estado de indefinição) à heterogeneidade (um estado definido), de baixo para cima, e do amorfo ao complexo.

Herbert Spencer, dois anos antes da publicação de *A Origem das Espécies*, tinha dúvidas sérias de que tivesse existido um movimento, no tempo, de plantas e animais mais simples e homogêneos para a produção de organismos complexos e heterogêneos. Não tinha dúvida, porém, de que a sociedade havia evoluído nesse sentido. (BOCK, 1980, p. 105).

Mas não apenas sua teoria foi pioneira; a diferença tem mais a ver com o fato de que seu evolucionismo social é uma filosofia da história, baseada em hipóteses teleológicas não verificáveis (eventos que se seguem uns aos outros de acordo com uma finalidade predefinida), ao passo que o evolucionismo biológico de Darwin provê uma explanação isenta de necessidade íntima, mas sustentada por numerosas observações quanto à evolução das espécies. A adaptação pela tentativa e erro não corresponderia a um esquema preestabelecido, com a aparição do *Homo sapiens* como objetivo final; Darwin nem mesmo supunha que as espécies mais recentes fossem superiores às ancestrais. Malgrado essas radicais diferenças de abordagem, o evolucionismo social acabou por ganhar alguma aceitação científica como resultado de sua proximidade (semântica, por assim dizer) com o darwinismo. Essa útil confusão permitiu que dois tipos de questões pudessem ser respondidos de modo aparentemente satisfatório.

Num aspecto teórico (1), o evolucionismo social pode reconciliar a diversidade de sociedades no escopo unitário da raça humana. Mas esse aparente respeito pelas identidades culturais era, de fato, uma falácia, uma vez que “o país mais desenvolvido industrialmente apenas mostra, aos menos desenvolvidos, uma imagem de seu próprio futuro”. Tal conclusão elimina qualquer surpresa a respeito da outra: não mais se observava, apenas se comparava. Como resultado, as sociedades não ocidentais foram privadas tanto de sua história (reduzida à imitação da epopeia ocidental) quanto de sua cultura (remanescente apenas em vestígios que deveriam desaparecer rapidamente). A crença no “desenvolvimento” natural e inevitável das sociedades evitou que elas fossem consideradas por si mesmas, com suas especificidades próprias; ao invés, elas foram simplesmente julgadas em relação à referência ocidental.

Numa perspectiva política (2), o evolucionismo social tornou possível legitimar a nova onda de colonização (especialmente da África, Madagascar e Indochina), característica do final do século XIX. Definindo-se como precursor da história comum a todos, o Ocidente

pode tratar a colonização como uma empresa generosa a fim de “ajudar” sociedades mais ou menos “atrasadas” ao longo do caminho da civilização. A crença em uma “natureza humana” comum – que implicava também a mesma “natureza social” – significou que se poderia proclamar uma solidariedade *de facto*, visível agora nos supostos benefícios da intervenção colonial.

Sumarizando,

[...] o evolucionismo [social] pode ser difícil de defender. Ele é capaz de parecer desagradavelmente satisfeito em si mesmo e, além disso, é intelectualmente vulnerável a várias acusações. Duas delas estão ligadas e são dignas de nota em especial. A primeira é a falácia do *historicismo* (a ideia de que é possível identificar as leis subjacentes ou tendências da história e daí prever o futuro). A segunda é a armadilha do pensamento *teleológico* (a noção de que as sociedades mudam na direção de algum fim último). (WEBSTER, 2006, p. 26, grifos do autor, nossa tradução²).

6 NEOCOLONIALISMO: QUE VOS exploremos em nome do progresso

A partir do fim do século XIX, já com uma longa história antecedente, a colonização europeia se ramificou em diferentes formas segundo o lugar e os interesses da metrópole. Como já mencionado, os alvos preferenciais desse novo colonialismo (ou imperialismo, como também é chamado) foram a África e o Sudeste Asiático (Indochina), repartidos entre França, Inglaterra, Bélgica, Holanda, Alemanha e Itália. “O neocolonialismo pode ser entendido como uma continuação do colonialismo direto ocidental, sem os tradicionais mecanismos de expansão de fronteiras e controle territorial, mas com elementos de controle político, econômico e cultural” (BANERJEE; CHIO; MIR, 2009, p. 8, nossa tradução³).

Apesar das alegações do evolucionismo social a seu favor, do outro lado da balança pesavam as argumentações de Rousseau, Adam Smith e Jean-Baptiste Say, entre outros, para os quais o livre comércio seria muito mais vantajoso que o monopólio, eis que aquele abre margem a um mercado maior e possibilita que a indústria se desenvolva tanto na metrópole quanto no além-mar. Os intelectuais da época, de um modo geral, defendiam igualmente a abolição da escravatura nas colônias e a integração dos ex-escravos à “civilização” por meio do assalariamento. Assim, estes se viam transformados também em consumidores e, de quebra, resolviam parte do problema da desova da produção industrial europeia.

Até mesmo Karl Marx aparentava acreditar que os processos que o colonialismo europeu desencadeou nas regiões subdesenvolvidas seriam, em última instância, benéficos e indubitavelmente necessários, caso essas regiões tivessem, um dia, que mostrar algum progresso substancial. Para Marx, isso era ao mesmo tempo inevitável e desejável, como parte de sua visão de etapas do progresso humano [...], que as sociedades pré-capitalistas desaparecessem. O capitalismo introduzido pelas potências coloniais teve uma função destrutiva e regenerativa. Culturas e padrões de compor-

tamento antiquados e atrasados precisavam ser eliminados se o desenvolvimento fosse ocorrer, e a introdução do capitalismo e da sociedade de consumo levaria a um nível mais alto de vida e, de forma geral, a uma vida melhor para os nativos. O quão difícil e brutal o processo colonial pudesse ser, a inevitabilidade de tal progresso não foi trazida ao caso por Marx, como seus escritos sobre o colonialismo britânico na Índia demonstraram com clareza. Tampouco pareceu haver qualquer dúvida de que a destruição das velhas sociedades, levada a cabo pelo colonialismo, traumática como acabou sendo, era desejável no cômputo final. (CYPHER; DIETZ, 2009, p. 77, nossa tradução⁴).

Consoante afirma Rist (2008), a nova aventura colonial do final do século XIX teve início sem uma doutrina clara. A França, pioneira nesse movimento, ainda se ressentia das derrotas da época napoleônica, e lutava para se manter em pé de igualdade diante das outras potências ao seu redor. A resistência, como dito, vinha da Academia: os economistas liberais criticavam o protecionismo colonial, e calculavam que os custos de novas guerras e a administração dos novos territórios seria bem maiores que os benefícios da empresa. A saída, então, foi insistir no caráter filantrópico da colonização, com a promessa de civilização para todos. Pode-se, assim, formar uma doutrina justificatória que repousava sobre três pilares.

Primeiramente, a expansão colonial seguiria um objetivo econômico: as políticas coloniais são filhas da política industrial. O crescimento contínuo da produção e a acumulação do capital exigiam novos mercados, especialmente à proporção que a concorrência internacional se intensificava e todos tiveram que ampliar sua atuação econômica.

Em segundo lugar, as “raças superiores” teriam direitos e deveres para com as “raças inferiores”, e deveriam partilhar com estas os benefícios da ciência e do progresso. A administração colonial possibilitaria impor mais razão, ordem e virtudes públicas e privadas, em particular ao proibir, onde ainda existisse, o tráfico negreiro e a escravidão.

Enfim, no que tocava à situação da França, a colonização era necessária para manter o país entre as potências do tempo e evitar a via rápida para a decadência. Caso se recolhesse em si mesma e se abstinhasse da colonização, outras nações iriam empreendê-la, mas, assim se supunha, em nome de valores menos nobres e com menor talento.

Se essa doutrina bastou para persuadir a classe política, foi necessário um trabalho hercúleo para convencer um público indiferente – seja para ter uma base popular de apoio à colonização, seja para garantir que haveria contingente bastante para se alistar às colônias, e nelas se estabelecer. Isso explica a importância das sociedades geográficas, e de jornais e revistas especializados em divulgar as “maravilhas” das terras distantes. A Igreja, ante a ameaça de se ver ultrapassada, aumentou o número de ordens missionárias. Mesmo a ficção,

na figura de Júlio Verne, fez aportes ao imaginário popular, injetando nele doses da ideologia do progresso e do encanto do exótico. Ao mesmo tempo, o *lobby* colonial ia se organizando politicamente.

Mesmo assim, havia um setor da opinião pública que ainda não fora aliciado pela utilidade da colonização: os economistas liberais, em cujas gargantas o monopólio comercial simplesmente não descia. A tarefa de conquistá-los coube, em muito, a Paul Leroy-Beaulieu, entre 1874 e 1908. Sem denegar os custos da aventura, Leroy-Beaulieu demonstrou que ela seria lucrativa no longo prazo, e que havia, de todo modo, o dever de levá-la adiante. A colonização, segundo ele, seria uma das mais altas obrigações das sociedades que atingiram um estágio avançado de civilização. Uma sociedade colonizaria quando, tendo ela mesma atingido um alto grau de maturidade e força, haveria de procriar, proteger e colocar em boas condições para o desenvolvimento, conduzindo à virilidade uma nova sociedade que surge de suas entranhas. A colonização, então, seria um dos mais complexos e mais delicados fenômenos da fisiologia social. O mérito de um povo colonizador, segundo esse pensamento, é colocar a sociedade jovem que a suscitara nas condições mais favoráveis para o desenvolvimento de suas faculdades naturais; é pavimentar seu caminho sem cercear sua iniciativa; é oferecer os meios e ferramentas necessárias ou úteis para o seu crescimento.

Na última década do século XIX, graças a esses esforços, a opinião pública francesa já apoiava maciçamente o princípio da colonização. Algo em torno de vinte anos foi o necessário para superar a indiferença e ganhar a confiança dos céticos. Subsistiram, de fato, alguns ossos duros de roer – gente como Paul Louis ou Charles Maurras –, mas, no todo, quaisquer dúvidas sucumbiram ante dois argumentos.

Em primeiro lugar, a colonização não seria uma questão de escolha ou de interesse, mas de dever. Era preciso colonizar porque havia uma obrigação moral, tanto para nações quanto para os indivíduos, de empregar as forças e vantagens que receberam da Providência Divina para o bem geral da humanidade. Era preciso colonizar porque a colonização é um dos deveres que incumbem às grandes nações, que dele não podem fugir sem fracassar em sua missão e se degradar moralmente. Outrossim, utilizando ainda uma vez a metáfora da recapitulação individual do destino da sociedade, essa expressão lançava um imperativo moral que taxava qualquer oposição com o opróbrio de “degeneração moral”. Qualquer crítico à empresa colonial haveria de ser um mau cidadão ou, ainda pior, um egoísta indiferente ao destino da humanidade e ingrato perante a Providência Divina.

O outro argumento, ainda mais difícil de ser combatido, ficou conhecido como o do *fait accompli*: poder-se-ia pensar, logicamente, que um país como a França lograria vantagem ao desistir de seu império colonial, mas, na verdade, estaria se esquivando de uma responsabilidade que assumiu no curso da história, agindo à maneira de uma pessoa que, tendo se metido em uma enrascada, escapou das consequências jogando a culpa sobre outrem. Uma vez que a França possuía colônias, possuía também o dever de preservá-las, de fazer com que a segurança prevalecesse nelas e de garantir a liberdade de seus habitantes, colonos e nativos, como o fazia na metrópole; deveria haver, de todo modo, uma política colonial. Se a colonização fosse tomada como exploração e civilização de cada região do globo, seria, obviamente, um empreendimento bastante legítimo – e do interesse da humanidade.

A consciência nítida de civilização ou religião abençoou esse movimento; o racismo e a certeza da superioridade removeram os últimos escrúpulos; os interesses obrigaram; a mística do sol escaldante e dos amplos territórios foi, às vezes, uma inspiração; as modernas armas deram a coragem necessária. Assim foram as expedições coloniais da Grã-Bretanha, da França, da Alemanha, da Bélgica e da Holanda. Quando preciso, populações inteiras foram massacradas: a corrida insana se havia iniciado. Numa escala menor e de maneira diferente, a Rússia e os Estados Unidos também tomaram parte nesse movimento. (BEAUD, 2001, p. 161, nossa tradução⁵).

As formas de intervenção colonial variaram amplamente de acordo com a potência metropolitana em questão. As diferenças entre as duas maiores, Grã-Bretanha e França, são costumeiramente resumidas dizendo-se que a primeira promoveu o governo indireto (no qual as autoridades tradicionais foram utilizadas para a manutenção da lei e da ordem), enquanto esta, em nome de “elevados” interesses republicanos, adotou a política de assimilar os “nativos” como futuros cidadãos, como os mesmos ancestrais gálicos dos franceses. A realidade era, sem dúvida, mais complexa, e o que era conhecido como “política colonial” (isto é, a política para “tirar partido das colônias”) não pode ser reduzido a tais simplificações grosseiras.

Se tal história for lida à luz dos princípios paulatinamente estabelecidos como cooperação para o “desenvolvimento”, ver-se-á que muitas práticas apresentadas hoje como novas foram, de fato, pensadas há muito. A verdadeira novidade é coisa rara. O que realmente surpreende, por outro lado, é a amnésia que afeta esse período. É como se os “desenvolvimentistas” quisessem que as pessoas acreditassem na originalidade das políticas em curso, e assim se esquecessem da longa trajetória na qual essas políticas estão inseridas. É o caso do estabelecimento de bancos de crédito em aldeias financiados por seus próprios membros e apoiados pela administração colonial, ou da preocupação especial com a situação da mulher, ou ainda

com a participação popular. No que respeita aos grandes debates da atualidade sobre ajustes estruturais, balança comercial ou equilíbrio do orçamento, eles podem ser rastreados ao que costumava ser chamado de necessidade de as colônias serem econômica e financeiramente autossustentáveis.

As semelhanças com boas intenções não devem, todavia, cegar para outras características do sistema colonial – trabalho forçado e similares, aumento de impostos, deslocamento de populações, imposição dos gêneros agrícolas a serem cultivados, bem como toda forma de abuso ligado ao sentimento de superioridade do qual os europeus estavam imbuídos. Mesmo que isso, também, não tenha talvez mudado tão radicalmente como se poderia esperar, a grande diferença reside no fato de que o colonizador não era capaz de ver a população nativa como sujeitos reais e verdadeiros. As iniciativas mais generosas, é certo, visavam sua “emancipação”, eis que, parafraseando Turgot, as colônias são como frutos que pendem de suas árvores apenas até que estejam maduros. Mas esse dia parecia tão distante que seria alcançado. Isso porque os europeus se consideravam séculos à frente delas, longos séculos durante os quais – lenta e dolorosamente, por um duradouro esforço de pesquisa, invenção, meditação e progresso intelectual favorecido até mesmo pelo clima temperado do Velho Continente – um magnífico patrimônio de ciência, experiência e superioridade moral tomou forma, investindo-os na primazia do direito de proteger e conduzir as raças que reputavam mais atrasadas.

Logo, a iniciativa de tomar partido das colônias poderia ser levada a cabo apenas por países metropolitanos, e tal relação abertamente assimétrica, hierárquica e não igualitária punha sob compromisso todo o empreendimento colonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento já foi uma obsessão, talvez não mais o seja. Pelo menos, não no sentido que a modernidade lhe emprestou. Relendo o passado com um olhar crítico, temos hoje condições de apontar os erros gerais dessa ideia, quase tão antiga quanto a própria humanidade. Uma boa concepção quando considerada longe das idiossincrasias do gênero humano, o desenvolvimento perde sua inocência à medida que o homem é explorado pelo homem, ou que alguns, tendo a oportunidade de ter apreendido mais sobre o funcionamento do mundo, se ponham em posição de superioridade a outros menos afortunados. Nisso reside a perversidade do desenvolvimento, principalmente enquanto prática: em seu nome, “melhores”

usos e costumes de um grupo – no caso, o Ocidente – são impostos aos demais, em detrimento da cultura aborígine. As consequências dessa atitude são as piores possíveis: racismo, preconceito, extermínio, genocídio.

Portanto, se formos insistir na ideia de que o desenvolvimento é possível para todos, sem incorrer nos mesmos equívocos de outrora, é mister, antes de mais nada, abdicar de impor um mesmo padrão ao mundo todo. Pessoas não são iguais, assim como os locais e as épocas nos quais elas vivem. Se o desenvolvimento é factível, ele se dará apenas no *local*, no plano micro, numa escala em que seja minimamente praticável conservar a identidade coletiva das pessoas, do território e do tempo em questão. É preciso também ter a consciência de que essa conjuntura local não está isolada, mas interage com outros locais e, numa perspectiva sistêmica, forma um todo que pode ser chamado de *global*. O entendimento de que cada local e região faz seu próprio ritmo em direção a um estado melhor de coisas já era evidenciado pelos expoentes do evolucionismo social. A diferença é que, agora, é necessário reconhecer que não há um ponto de chegada comum; aliás, jamais houve qualquer ponto de chegada. E, também, que o percurso passa ao largo da linearidade, comportando, inclusive, interrupções e retrocessos.

A globalização, ponderada utopicamente, estaria consubstanciada numa situação em que os diversos locais interagiriam entre si, com benefício mútuo, conservando suas peculiaridades, muito como os diversos órgãos do corpo humano. E jamais, como presenciámos, uma uniformização generalizada, como se houvesse uma voz hipnótica ordenando “que sejam todos braços!” ou “que sejam todos rins!”.

Sem embargo, é certo que a grande aventura do desenvolvimento, até agora, legou-nos uma longa experiência em termos de boas e más práticas. O grande desafio, mais que reproduzir aquelas e evitar a estas, é admitir que nem tudo que é bom para alguns o é para todos.

REFERÊNCIAS

BANERJEE, Subhabrata Bobby; CHIO, Vanessa C. M.; MIR, Raza. The imperial formations of globalization. In. _____ (Orgs.). **Organizations, markets and imperial formations: towards an anthropology of globalization**. Northampton, MA: Edward Elgar Publishing, 2009.

BEAUD, Michel. **A history of capitalism, 1500-2000**. New York: Monthly Review Press, 2001.

BOCK, Kenneth. Teorias do progresso, desenvolvimento e evolução. In: BOTTOMORE, Tom; NISBET, Robert. **História da análise sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 65-117.

CYPHER, James M.; DIETZ, James L. **The process of economic development**. 3 ed. New York: Routledge, 2009.

DUPAS, Gilberto. **O mito do progresso**: o progresso como ideologia. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DUNKLEY, Graham. **Free trade**: myth, reality and alternatives. New York: Zed Books, 2004.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 3.0**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. 1 CD-ROM.

HUGHES, John. **The end of work**: theological critiques of capitalism. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007.

LOVE, Ronald S. **The enlightenment**. Westport, CT: Greenwood Press, 2008.

NISBET, Robert. The idea of progress. **Literature of Liberty**, San Francisco, v. 2, n. 1, p. 7-37, Jan./Mar. 1979.

PEET, Richard; HARTWICK, Elaine. **Theories of development**: contentions, arguments, alternatives. 2. ed. New York: The Guilford Press, 2009.

RIST, Gilbert. **The history of development**: from Western origins to global faith. 3. ed. New York: Zed Books, 2008.

ROJAS MULLOR, Mauricio. **La idea de progreso y el concepto de desarrollo**: origen, evolución y críticas. Madrid: EPIC/Universidad Rey Juan Carlos, 2011. Disponível em: <<http://archipelagolibertad.org/upload/files/003%20Desarrollo%20y%20superacion%20de%20la%20pobreza/0209%20Rojas%20-%20La%20idea%20de%20progreso%20y%20el%20concepto%20de%20desarrollo.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2013.

WEBSTER, Frank. **Theories of the information society**. 3. ed. New York: Routledge, 2006.

- 1 Texto original: *“For Augustine progress entails a premised origin within which potentialities exist for all future development of man; a single, linear order of time; the unity of mankind; a succession of fixed stages of development; the assumption that all that has happened, and that will happen, is necessary; and, not least, the vision of a future condition of beatitude. Much of the later history of the idea of progress amounts to little more than the displacement of God, but with the structure of thought otherwise left intact.”*
- 2 Texto original: *“[...] [social] evolutionism can be hard to defend. It can seem distastefully self-satisfied and, moreover, is intellectually vulnerable to a number of charges. Two of these are connected and especially noteworthy. The first is the fallacy of historicism (the idea that it is possible to identify the underlying laws or trends of history and thereby to foresee the future). The second is the trap of teleological thinking (the notion that societies change towards some ultimate goal).”*
- 3 Texto original: *“Neocolonialism can be understood as a continuation of direct Western colonialism without the traditional mechanism of expanding frontiers and territorial control, but with elements of political, economic and cultural control.”*
- 4 Texto original: *“Even Karl Marx seemed to believe that the processes which European colonialism unleashed in the underdeveloped regions ultimately would be beneficial and were undoubtedly necessary if these regions were ever to make any substantial progress. For Marx, it was both inevitable and desirable, as part of his stages view of human progress [...], that pre-capitalist societies be swept away. The capitalism introduced by the colonial powers had a destructive and regenerative function. Antiquated, backward cultures and patterns of behavior in the colonies needed to be eliminated if development was to occur, and the introduction of the capitalist, market society would lead to a higher standard of living and an all-round better life for the natives. As difficult and brutal as the colonial process might be, the inevitability of such progress was not called into question by Marx, as his writings on British colonialism in India clearly demonstrated. Nor did there seem to be any doubt that the destruction of the old societies brought on by colonialism, traumatic as that might be, was desirable in the final calculation.”*
- 5 Texto original: *“The clear conscience of civilization or religion blessed this movement; racism and the certitude of superiority removed the last scruples; interests compelled; the mysticism of bright sun and open spaces was sometimes an inspiration; modern weapons gave the necessary courage. These were the colonial expeditions of Britain, France, Germany, Belgium, and Holland. When necessary, whole populations were massacred: the mad scramble was on. On a smaller scale and in a different way, Russia and the United States took part in this movement as well.”*