

Progresso, modernidade e colonialismo na América Latina

Sidney Reinaldo da Silva [*]
Instituto Federal do Paraná (IFPR/Brasil)
sidneyreinaldos@outlook.com

Resumo

O progresso tem sido uma forma de identificação da América Latina pela falta, pelo o que ela deve ansiar e buscar. O texto mostra como essa forma de ver a região pela ótica da modernidade passou a ser recusada, a partir de um esquadramento teórico do tema. Aponta-se também o modo como a região foi enredada nas estratégias colônias do progresso. Em seguida, é indicado como nas concepções de desenvolvimento da CEPAL e do neodesenvolvimentismo o progresso passou a ser ponderado na perspectiva de estilos nacionais, contudo sem romper com sua base epistemológica moderna, o que passou a ser feito no âmbito da abordagem pós-desenvolvimentista e do Bem Viver.

Palavras-Chave: América Latina; progresso; pós-desenvolvimentismo; Bem Viver.

Abstract

Progress is a way of identifying Latin America for its lack, and what it must look forward to. The text shows how this way of viewing the region from the perspective of modernity came to be rejected, based on a theoretical examination of the theme. It also points out the way in which the region was entangled in the colony strategies of progress. Then, is indicated the ways in which, from ECLAC's conceptions of development and neo-development, progress has been weighted from the perspective of national styles, but without breaking with its modern epistemological basis, what has been done within the framework of the post-developmental approach and the Good Life.

Key-words: Latin America; progress; post development; Good Life.

Introdução

É comum depararmos com recomendações, recusa, louvor ou condenação de algo em nome do “desenvolvimento” de um país. A ideia de progresso, tal como um fantasma, sempre está reaparecendo. Teoricamente desacreditada, ela, na esfera prática, não deixa de ser um móvel moral. Sua maior mancha, contudo, refere-se ao modo como vinculou-se ao colonialismo, algo denunciado e combatido como estratégia de desqualificação do outro, sobretudo na perspectiva dos povos do *Sul* (Santos, 2009). Na América Latina, de uma forma muito especial, a ideia de progresso, ou suas congêneres, continua sendo catalizadora de discussões teóricas e práticas. Contudo até que ponto essa ideia tem perdido sua carga crítica? De qualquer

forma, o esforço maior em dissociá-la do colonialismo tem levado muitos a uma radical recusa da mesma.

Este texto faz uma análise dos significados do progresso no contexto da América Latina esquadriando a produção teórica em torno do tema. Inicialmente, faz-se uma abordagem da relação entre progresso, modernidade e colonialismo. Mostram-se, posteriormente, a imposição colonial dessa ideia, a reapropriação dela por teorias cepalinas na forma de desenvolvimento nacionalista e a recente abordagem desconstrutivista do progresso pelos teóricos do pós-desenvolvimentismo e do Bem Viver. Finalmente, indica-se, que, não obstante as suas origens, a ideia de progresso ainda tem força crítica e é capaz de orientar políticas e práticas sociais pós-coloniais.

1. A modernidade como modo de ser do progresso

As formas de vida moderna produziram um colapso das práticas tradicionais, onde elas se afirmaram, gerando “uma catastrófica desarticulação na vida das pessoas comuns” (Polanyi, 2000, p. 51). A modernidade é marcada pela crença na infalibilidade da autorregulação do mercado, no ininterrupto aprimoramento das técnicas de produção e na autonomia dos indivíduos e dos povos como forma de autopreservação e desabrochar de potencialidades. Progredir, como modernizar, significa liberar as faculdades e os meios do aperfeiçoamento humano, ou de prosperidade, identificado como a base da autorrealização pessoal. Isso exige aprender a diagnosticar possibilidades e articular meios a fins de melhoramentos e, também, a realizar um ideal de moralidade, de respeito à humanidade e promoção de formas dignas de convivência entre indivíduos e entre nações (Kant, 2011). Nesse sentido, conceitualmente, a modernidade do Iluminismo do Século XVIII tem muito mais a ver com cosmopolitismo humanista do que com o colonialismo e a rapacidade, embora historicamente tenha prevalecido este último.

O conceito de progresso foi sendo delineado pelos filósofos iluministas que procuravam compreender o ser humano a partir das grandes transformações sociais e econômicas vivenciadas desde o fim do século XVII. O progresso, segundo Locke (1999) remete há uma inquietude que leva o ser humano a querer incrementar, melhorar, a situação em que vive: “[the] *only spur to human industry and action is uneasiness*” (p. 215). Rousseau identificou na capacidade de aperfeiçoar um aspecto contraditório característico do ser humano, que nem sempre leva a um bom viver. Segundo o autor, a faculdade de aperfeiçoar-se com “*l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. (...) Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir que cette faculté distinctive, et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme*” (Rousseau, 2011, p. 280).

Retomando o discurso de Turgot sobre as etapas do progresso humano, Condorcet (1998) percebeu na Revolução Francesa, da qual participou ativamente, um marco da irreversibilidade da marcha do aperfeiçoamento humano. Kant, espectador da mesma revolução, a via como sinal histórico da possibilidade do progresso. Para Kant, a Revolução Francesa vale não como uma causa (Ursache) do progresso, mas como sinal histórico: “(...) *nur als hinteutend, als Geschichtszeichen (signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon), angesehen werden müsse und so die Tendenz des menschlichen Geschlechts im Ganzen, d.i. nicht nach den Individuen betrachtet (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben), sondern wie es in Völkerschaften und Staaten geteilt auf Erden angetroffen wird, beweisen könnte.*” (1798, p, 84).

Com o iluminismo, o progresso torna-se uma referência civilizacional na forma de parâmetro, por excelência, da racionalidade teórica, técnica e prática.

A ideia de progresso foi se estabelecendo com a emergência de uma compreensão da historicidade humana como processo de aperfeiçoamento contínuo e necessário, que pode ter suas crises e retrocessos, mas que, de uma maneira ou outra, terá sua marcha retomada rumo ao melhor. Segundo Nisbet (1979), isso se deve a crença de que a civilização caminhou, caminha e continuará sempre a caminhar rumo ao seu aprimoramento. Além do mais, trata-se de um processo que se universalizaria, a ponto de atingir todos os povos da terra. Formas de vida arcaicas e tradicionais tenderiam, portanto, a desaparecer, quer simbolicamente, sendo incorporada culturalmente pela modernidade, ou mesmo fisicamente, caso, de modo ferrenho, resistissem cultural e politicamente a esse processo. Mesmo condenando a violência do colonizador europeu, Condorcet não deixou de constatar isso como uma espécie de necessidade histórica: “*peut-être même que, réduits à un moindre nombre, à mesures qu'ils se verront repoussés par les nations civilisées, ils finiront par disparaître insensiblement, ou se perdre dans leurs sein.*” (Condorcet, 1988, p. 270)

A modernização, apresentada na forma de solução para os problemas dos povos do Sul, acabou, contudo, revelando-se mais como uma prática destrutiva

de acumulação capitalista (Latoche, 2001). O progresso passou então a ser visto como verdadeiro engodo, sobretudo entre os críticos dos países incorporados à modernidade de modo subalterno. O termo foi sendo associado a uma forma de excrecência, como uma patologia de crescimento – econômico, de bem-estar e de comodidade promovido pela ciência e a técnica - sem ser acompanhada de aprimoramento moral e político, mantendo, no âmbito das relações internacionais a mesma lógica colonial de seus primórdios, a pilhagem (Mattei & Nader, 2008). A própria lógica do progresso passa a ser questionada, perde a sua plausibilidade, no âmbito prático das decisões públicas e dos movimentos sociais. Entre as nações mais “avançadas” em termos de modernização também há desencantamento com o progresso: *“so machte die Anti-Atom-Bewegung auf die nicht beherrschbaren Folgen bestimmter (Groß-) Technologien aufmerksam, der Club of Rome zeigte die „Grenzen des Wachstums auf und die Ökologen prangerten die fortschreitende Zerstörung der menschlichen Lebensräume an. Das bislang dominierende Argument, Wissenschaft und Technik seien ihrem Wesen nach neutral und erhielten ihren Wert erst durch die Zwecke, für die sie eingesetzt würden, verlor seine Plausibilität”* (Lotter, 2011, p. 10).

Para a América Latina, a incorporação do progresso como principal objetivo a ser alcançado desembocou não no florescimento democrático e plural do ser humano, mas numa situação de aprofundamento de desigualdades, violência, e mal viver, ou seja, em coisificação da natureza e do humano. Sobre o significado da coisificação da natureza ver Honneth (2008): *“we then perceive animals, plants, or things in a merely objectively identifying way, without being aware that these objects possess a multiplicity of existential meaning for the people around us.”* (p. 63).

Mas as consequências do desencantamento e da perda de esperança no progresso são *catastróficas*. Sachs (1996) aponta que isso exige uma ruptura radical, pois *“la fe en el progreso forma parte del hombre moderno a tal grado que no se da cuenta de que la tiene, igual que los peces no se dan cuenta de que existe el agua hasta que se les saca de ella”* (p. 6). Sair dessa água significa deixar de ser moderno ou pelo menos romper com esse propósito de vida. Mas como fazer isso sem *“morir en el assombro”*? (Sachs, 1996, p. 6).

O progresso, portanto, passou a ser identificado com a expansão de uma forma de vida específica, a das nações ocidentais, onde o capitalismo tem suas raízes. Ao subordinar a sociedade à junção da da riqueza, *“la idea de progreso ofreció la nueva justificación de la desigualdad y de la expansión de los occidentales.* (Sbert, 1996, 307). Junta-se a isso uma forma de regulamentação internacional que passou a dar um verniz de legalidade as práticas mais perversas de dominação econômica e exploração dos povos e territórios categorizados como atrasados e periféricos em relação à modernidade. Tais como nas antigas práticas coloniais, o atual capitalismo comandado pelas grandes corporações transformou o ideal moderno de *“rule of law”* numa ideologia imperialista (Mattei & Nader, 2008).

Com a modernidade, o resto do mundo, sua parte não ocidental, foi sendo “redescoberto” e sujeitado a hegemonia das nações que definia o que é progredir, colocando-se a si mesmas como valor, modelo e telos a ser perseguido pelas demais. *“Or, ce noyau dur, que tous les développements ont en commun avec cette expérience-là, est lié à des «valeurs» qui sont le progrès, l’universalisme, la maîtrise de la nature, la rationalité quantifiante. Ces valeurs, et tout particulièrement le progrès, ne correspondent pas du tout à des aspirations universelles profondes. Elles sont liées à l’histoire de l’Occident et recueillent peu d’écho dans les autres sociétés (2). Les sociétés animistes, par exemple, ne partagent pas la croyance dans la maîtrise de la nature. L’idée de développement est totalement dépourvue de sens et les pratiques qui l’accompagnent sont rigoureusement impossibles à penser et à mettre en oeuvre parce qu’impensables et interdites.* (Latouche, 2001, p. 2)

Contudo é esse modo de vida ocidental, a economia que o mantém, que deve ser questionado para que se encontre soluções para os problemas do mundo contemporâneo e assim evitar catástrofes globais eminentes.

2. Progresso como epistemologia e prática do porvir

O progresso como autocompreensão das sociedades modernas vai muito além do que é percebido pelos indicadores quantitativos de desenvolvimento. Nem tudo que essa ideia contém pode ser reduzida em esquemas e modelos de desenvolvimento, onde a necessidade de definições operacionais comanda a percepção dos fatos relativos ao progresso (Rist, 1996). O progresso molda formas de vida, desejo e crenças.

A modernidade como modo de vida baseado no querer ser cada vez melhor -aprimorando (técnica, política e moralmente) instituições, formas de produção e de bem-estar- configurou-se como uma visão hegemônica sobre o futuro. Contudo, reduziu-se o aprimorar ao maximizar produtividade, aumentar a eficácia e ampliar a acumulação de riqueza, subordinando trabalhadores, consumidores e a natureza a isso. Outros povos e o meio ambiente foram sendo mais e mais arrastados por essa lógica do progresso moderno.

Frente às contradições da modernidade, a própria forma de compreender e operar com a ideia de progresso acaba tendo que se afeiçoar. Novas redefinições do progresso têm sido propostas buscando ir além da mera abordagem quantitativa do crescimento do Produto Interno Bruto (PIB), incorporando aspectos qualitativos aos seus modelos, tais como a qualidade de vida, as capacidades humanas, a sustentabilidade da economia, a distribuição de renda e a participação democrática (Sen, 2000). Tudo vai se aperfeiçoando, está é a percepção construída, especialmente na forma de se aferir o progresso passado, mas também de projetar o futuro desejável.

*

O movimento de descolonização epistemológica tem no combate a ideia de progresso o seu principal eixo de ação. Retomando a abordagem de Quijano (1992,) a colonização epistêmica diz respeito a *una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. (...) De modo que a "europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el*

poder colonial pero tambien podia servir para destruirlo y, despues, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos; para conquistar la naturaleza. En fin, para el "desarrollo. La cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal. El imaginario en las culturas no-europeas, hoy dificilmente podria existir y, sobre todo, reproducirse, fuera de esas relaciones. (pp. 12-13).

Denuncia-se, nesse âmbito, a relação colonialidade-modernidade e o modo como a ocidentalização do mundo impôs um padrão de racionalidade aos povos então considerados arcaicos, atrasados, tradicionais, terceiro-mundistas, subdesenvolvidos e em desenvolvimento (Escobar, 2002; Pescader & Díaz, 2012; Quintero, 2014). Isso faz sentido sobretudo perante o reconhecimento de que o progresso produz uma antropologia, molda não só um modo de ser, mas também de querer ser, de propor objetivos, propósitos e finalidades que podem ou não ser autênticos e autóctones (Quintero, 2015; Esteva, 2000; Escobar, 2003; Mignolo, 2009, 2010; Grosfoguel, 2008, Lander, 2005).

A autocompreensão na perspectiva do progresso envolve uma projeção de si, uma espécie de conhecimento do que ainda não se é, mas se pode ou se deve ser enquanto indivíduo e coletividade. O progresso, portanto, remete a um conjunto de questões cujos pressupostos configuram um campo da ação humana (Lotter, 2011).

Como política de desenvolvimento, o progresso envolve três vertentes interligadas: a pragmática, a epistemológica, e a ideológica (Graciarena, 2000). Na dimensão pragmática, apresentam-se questões relativas ao encaminhamento das políticas públicas, formas de planejamento ou outras ações mais pontuais para promover o desenvolvimento. Na vertente, epistemológica, têm-se saberes e disciplinas mobilizados para conhecer e propor medidas supostamente progressivas. O aspecto ideológico refere-se aos valores mobilizados na constituição de sujeitos passivos e ativos do progresso – funcionários do governo, técnicos de organismos internacionais, indivíduos e comunidades alvos de programas e medidas de desenvolvimento.

A crença no progresso se fortifica quando se propõe aperfeiçoar e descobrir novos modelos de verificação e promoção do desenvolvimento. É partir das possibilidades de conhecimento e relevância operacional que se dá maior ou menor peso seja a dimensão econômica, social, tecnológica, do consumo, do impacto ambiental, humana (bem-estar, felicidade, liberdade, capacidades), acrescentando esta ou aquela variável. A prioridade dos objetivos e meios para o progresso e a hierarquização das dimensões catalogadas dependem do que se entende por “ser desenvolvido” e quais valores disso decorrem. Conhecer o que pode progredir remete, portanto, à justificação das medidas a serem tomadas.

Definir o que o futuro pode/dever ser exige modelos de desenvolvimento. Contudo, na América latina, têm surgido recusas dos modelos de aperfeiçoamento social e adequação à modernidade. Concepções que negam o progredir como marca primordial do humano passam a dar base para se pensar alternativas não apenas a certas formas de desenvolvimento, mas a própria ideia de progresso como sinal de vida boa. Destaca-se, nesse sentido, modos de pensar o viver fora dessa diretriz, isto é, sem alvos indiciados pelo critério do aperfeiçoamento moderno. Frente a essa recusa, o desabrochar da vida social na perspectiva latino-americana do Bem Viver e do pós-desenvolvimentismo (Acosta, 2009, 2010, 2015, 2016; Gudynas, 2011, 2012, 2014, 2017; Quintero, 2014, 2015; Unceta, 2014; Gutiérrez, Baquero & Sarmiento, 2017) é visto como uma opção aberta em permanente construção. Com essas categorias, resgatam-se tanto elementos das cosmologias indígenas pré-modernas, anteriores ao advento do progresso como critério de decisão e forma de orientação social, quanto aspectos pós-modernos ligados às concepções de projeto vazio, alinhados à filosofia pós-estruturalistas.

As formas de aceitação e rejeição da modernidade nas narrativas ligadas ao progresso e seus congêneres no continente latino-americano, especialmente o termo desenvolvimento e neo/desenvolvimentismo e pós-desenvolvimentismo, remetem ao drama real da América Latina e ao modo como ela foi sendo forjada no encontro com o estrangeiro.

3. O progresso, estratégia colonial e resistência na América Latina

O progresso pressupõe que o ocidente seja um modelo para o resto do mundo. Contudo, ainda que teoricamente o progresso feito por alguns povos possa ser reproduzido por outros, nada garante que esse processo possa ser universalizável, seja por uma questão de um colapso do próprio crescimento desenfreado, seja devido às contradições nas relações de poder mundial. Mas, o colonialismo exige bem manipular isso a seu favor.

Na perspectiva das relações entre os povos, a definição ético-política de progresso presume uma assimetria a ser corrigida, como se o progresso, na forma de uma força centrífuga, levasse a uma equiparação entre os níveis de desenvolvimento nos diversos pontos do globo. Para essa concepção, a homogeneização do desenvolvimento mundial não seria de modo algum catastrófica, pois, para ela seduzir, não interessa mostrar que os custos de sua extensão levariam a ruína da própria condição de sua expansão, a disponibilidade de recursos naturais, e que uma padronização e uniformização levaria à destruição da diversidade cultural.

Contudo, isso tem-se revelado cada vez mais como um engodo. Um crescimento exponencial tem seus limites físicos e quanto mais diversos pontos crescem ao mesmo tempo, mais rapidamente os recursos disponíveis chegam ao seu fim (Hardin, 1968). Uma democratização mundial do desenvolvimento tenderia a equilibrar também a distribuição de forças entre as nações, tomando a concorrência por recursos muito mais acirrada. Perante a lógica prevalecente do tabuleiro político mundial, os países desenvolvidos não aceitariam transformar-se numa minoria frente a um efetivo progresso dos países que não teriam ainda alcançado o desenvolvimento (Castoriadis, 1976). Até onde, os Estados Unidos aceitariam uma América Latina mais forte do que eles, caso as potencialidades daquela fossem desenvolvidas, científica, técnica e politicamente? Assim, por razões não apenas ambientais, mais também geopolíticas, é falso o pressuposto de que o progresso, nas condições em que ele tem se dado, pode ser estendido igualmente para todos os países.

A noção de país desenvolvido remete a um estado de progresso em ato, isto é, na forma de crescimento que mantém a si mesmo como processo autoalimentado. Segundo o modelo de Rostow (1974), há um conjunto de etapas bem delimitadas a serem cumpridas para um país ou região alcançar isso. Na passagem da década de 50 para a década 60, o referido autor delineou cinco etapas do desenvolvimento econômico, oferecendo um novo modo de investigar o progresso como um fenômeno supostamente universalizável. Em seu modelo, passou-se a levar em conta as precondições, o arranco, a maturidade, a difusão maciça do consumo de produtos duráveis e serviços como estágios do progresso (Rostow, 1974, p. 15). Desenvolvido é considerado o país que passou pela fase de *decolagem*, tornando seu desenvolvimento autossustentado, e entra num processo de expansão para fora, levando para outros povos a possibilidade ou a ilusão de fazer a mesma decolagem.

Por outro lado, país não desenvolvido diz respeito a uma economia que ainda não alcançou o mesmo nível de progresso dos europeus ocidentais ou dos norte-americanos. Quando uma nação tomada como “atrasada” entra em contato “cooperativo” com os países considerados mais avançados em termos de progresso, a categoria subdesenvolvimento dá lugar a *país em desenvolvimento*. Mas a noção de *país em desenvolvimento* não deixa também de significar país que nunca será desenvolvido (Castoriadis, 1976). Os termos ligados ao progresso sempre guardam uma carga ideológica concernente às dissimetrias das relações coloniais. O tecnicismo torna-se chave para promover a superioridade dos que promovem o progresso dos outros. Trata-se de um empreendimento paternalista a partir do qual os países desenvolvidos pretendem garantir a arrancada dos países em atraso. Esse processo de engenharia social guiado por especialistas internacionais mostra como os outros, os inferiores na escala do progresso, precisam se desenvolver, como ocorreu especialmente entres os anos de 1945 e 1975 (Latouche, 2001).

No que se refere ao termo “Terceiro Mundo”, umas das formas de se referir a América Latina, o progresso, inicialmente, era tão desconhecido quanto o era na Idade Média (Crawford, 1982). Cooriginário da

modernidade, o progresso tem suas raízes num território marcado por severas condições de vida e confrontos entre seus habitantes. Nesse contexto europeu, ele foi se constituindo como uma “fé” no “*paulatino pero firme mejoramiento de sus medios para hacer más tolerable la existencia en esas duras regiones*” (Sbert, 1996, p. 307). Mas contrariando o ingênuo pressuposto de um compromisso de superação das assimetrias, no âmbito das relações entre os povos, o progresso afirma-se como um ideário associado à visão econômica utilitária e bélica do outro, ou seja, por uma “*feroz competencia en el mercado y la guerra en múltiples fronteras*” (Sbert, 1996, p. 307). Nesse processo, foi decisivo “*un prodigioso ritmo de innovaciones tecnológicas - en el conocimiento, la organización política y social, las herramientas y las armas - que hicieron invencibles a los europeos en todos los frentes*” (Sbert, 1996, p. 307). O progresso, dessa forma, nasce como um modo de pensar o autodesenvolvimento dos europeus e de como outros povos seriam a ele incorporados.

Logo que a ideia de progresso surgiu no Ocidente, ela foi transportada pelos conquistadores ao “Terceiro Mundo”, sendo seguida neste pela escravidão, pelo holocausto no sistema *plantation* (Mbembe, 2018) e, depois, pelos confrontos, não menos violentos, ligados ao modo como se deram os enfrentamentos em torno da independência. De qualquer modo, o Estado “liberal autoritário”, contraditoriamente se encarregou de “incubar” o progresso numa sociedade fragmentada, ruralmente paternalista e autoritariamente coercitiva. Isso acabou sendo a mais palpável negação de que, para o mal do subdesenvolvimento do “Terceiro Mundo”, já existia no “Primeiro Mundo” o remédio, o progresso, bastando apenas que este fosse partilhado, ou seja, aplicado também na situação local.

A concepção de progresso que foi incorporada na América Latina, como espaço terceiro-mundista, periférico, subdesenvolvido ou em desenvolvimento, foi baseada no reconhecimento da superioridade da civilização ocidental e no seu modo de usar a ciência e a tecnologia como instrumento de produção/dominação, especialmente, ambiental. Isso foi uma tendência persistente. O modo de dominação do “Terceiro Mundo” passou por transformações. Novas fases surgiram e, com elas, novas formas de apresentação do

progresso se despontaram. Destaca-se, por exemplo, a forma como a ideologia da missão civilizadora, na qual inicialmente se ancorou o colonialismo, deu lugar a sujeição baseada na dicotomia moderno versus tradicional. Mais recentemente, após os anos 60, com as revoluções nacionais, intensificou-se a importação da ciência e tecnologia, que, associadas aos movimentos de libertação e ressurgimento cultural, passaram a ser, “*a core dimension of the idea of progress in the Third World*” (Crawford, 1982, p. 99). O encantamento com o progresso enfeitiçou as elites dos países subordinados, para as quais os males do desenvolvimento era algo irrelevante, a tal ponto que um representante do governo brasileiro, numa conferência internacional sobre problemas globais em Estocolmo, em 1972, abordando os representantes de países “desenvolvidos” com a seguinte frase: “*mande-nos a sua poluição*” (Crawford, 1982, p. 100).

Desejada ou não, a tragédia ligada ao progresso foi se configurando. Associado à ocidentalização da América Latina, o progresso significou, antes de tudo, colonialismo, numa relação definida por quem explora o meio natural de quem, quem consome produtos manufaturados e informatizados vendidos por quem e quem polui quem. O colonialismo, mostra Sbert (1996, p. 301), em suas várias formas, mais ou menos veladas, em nome do progresso, “*quebrou por inteiro as culturas estabelecidas*” no continente, e a solidariedade interna do povo, pois as elites caudatárias do domínio estrangeiro mantiveram um “fé ambígua no progresso”, marcado por conflitos e contradições, em nada aprimorando as condições de existências da população que mais tem sofrido os impactos negativos do mal desenvolvimento. O resultado disso foi desolador em termos de aprimoramento social. Os balanços negativos das promessas de bem-estar mostraram o quanto as esperanças no progresso foram ilusórias. Depois da segunda metade do século XX, os esforços em prol do desenvolvimento “*arrojaron resultados muy pobres, problemas cruciales como la pobreza o la desigualdad persistieron, e hicieron desaparecer una rica variedad cultural de opciones*.” (Gudynas, 2014, p. 64)

A era do desenvolvimento, uma forma de ressignificação da ideia de progresso (cf. Castoriadis, 1976), teve seu início e fim já bem demarcados. Essa era

ganhou expressão, inicialmente, no discurso de Truman, representante das nações industrializadas que, em 20 de janeiro de 1949, identificou o hemisfério sul como subdesenvolvido. Com isso criou-se uma forma de olhar a região como lugar de “*autocompación patética*” (Sachs, 1996, p. 5).

Os Estados Unidos da América, com as catástrofes bélicas e civilizacionais culminadas na Segunda Guerra Mundial, passaram a promover o progresso como ideologia associada à reconstrução das nações centrais e ao desenvolvimento dos países “atrasados”. Com eles, surgem os programas associados à Aliança para o Progresso, visando sobretudo combater os avanços das políticas de esquerda na América Latina.

Em seus desdobramentos recentes, depois da queda do chamado “socialismo real”, o “triunfo do capitalismo global apossou-se integralmente do conceito de progresso frente aos “*formidáveis*” avanços científicos e técnicos (Dupas, 2007, p. 75) Nesse sentido, o progresso passou a ser o discurso hegemônico das elites globais. Cabendo apenas saber quem manda, quem escolhe a direção desse progresso. Contudo, com o reconhecimento da crise ecológica que assolou o globo, e de que o crescimento econômico não foi acompanhado necessariamente da criação de postos de trabalho e renda, a suposta superioridade do Norte (intervencionismo arrogante, imagem de estar acima na escala evolutiva) mostrou sua verdadeira face predatória. A corrida rumo ao desenvolvimento ilimitado conduziu ao abismo socioambiental e a acentuação da desigualdade econômica.

*

Mas houve resistência ao colonialismo via progresso na América Latina, que, embora, num primeiro momento, não tenha rompido significativamente com sua ontologia e epistemologia, propôs modelos e estilos de desenvolvimento autênticos para a região. Destacam-se nesse sentido os debates no interior da CEPAL - Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe. A CEPAL tem sido uma importante fonte de pesquisa sobre o desenvolvimento na América Latina e Caribe. Desde os finais dos anos cinquenta, ela apresentou-se como palco de um trabalho

engajado na formulação de políticas públicas para o progresso e de críticas aos descaminhos do desenvolvimento na região, num contexto periférico de dependência, buscando modelos para um desenvolvimento inédito na América Latina, desviando, sobretudo, do “*falso universalismo*” rostowiano.

Com o pensamento prebischiano, descortina-se à consciência de investigar e aproveitar um conhecimento e experiência vindos de fora sem se submeter às estruturas mentais na quais foram produzidos (Bielschowsky, 2000, p. 27). As propostas nacional-desenvolvimentistas para o desenvolvimento da CEPAL passaram por fases distintas: legitimação e orientação da industrialização, nos anos 1950; foco no redistribuir para crescer, nos anos 1960; estilos de crescimento com homogeneidade social e com intensificação de exportação industrial, nos anos de 1970; crescimento com ajuste e estabilização econômica, nos anos de 1980; transformação produtiva com equidade, nos anos 1990 (Bielschowsky, 2000). A partir do segundo milênio, seus teóricos se empenharam sobretudo em pensar as possibilidades de desenvolvimento no contexto da globalização (CEPAL, 2002). Contudo, a CEPAL acabou, assumindo também um pensamento reformista conservador, apostando nas reformas pró-mercado, no reduzido papel de agente regular do Estado e nos princípios neoliberais como “*a única forma possível para o desenvolvimento das economias emergentes*” (CARCANHOLO, 2008, p. 140). De qualquer forma, a CEPAL permanece como referência para se pensar o progresso na América Latina, atualmente marcado pela agenda do desenvolvimento sustentável (CEPAL, 2019).

*

A atualização crítica do modelo desenvolvimentista tem exigido a superação do que tem sido identificado como uma falsa dicotomia entre questões socioambientais e econômicas. Nesse âmbito de pensamento, propõe-se que as potencialidades de desenvolvimento aguardam apenas políticas públicas capazes de promover crescimento, com as devidas restrições ambientalistas e redistribuição de renda. Trata-se de um projeto de garantia de maior justiça social e reparação histórica de desigualdades, capaz de dinamizar a

economia num quadro de enorme concentração de renda e a carência de infraestrutura social (Dweck, 2019, p. 1). Mas isso ainda depende do enfrentamento político das forças neoliberais e do fortalecimento da centralidade do Estado, sem o que não se poderia romper com a condição periférica do subdesenvolvimento (Tavares, 2019, p. 9). Ressalta-se também que não se trata de mero crescimento econômico, mas de diversificar o “*tecido produtivo*”, tornando-o mais complexo e marcado por atividades intensivas de conhecimento, levando em conta o modo como dimensões macroeconômicas, industriais, sociais e ambientais se articulam politicamente. Para o neodesenvolvimentista, os motores do crescimento e do desenvolvimento são as próprias políticas de sustentabilidade, de enfrentamento aos desafios à mudança climática, associados às políticas de inclusão social e de redução de desigualdades (Leite, 2019, p. 12).

*

Embora continue a ser proposto como base para o retorno da América Latina aos trilhos do progresso, o imperativo do desenvolvimento perdeu a sua hegemonia como força legitimadora para a emancipação da região. Sachs usa uma metáfora muito especial para descrever o fim da força normativa do desenvolvimentismo: *La flecha del progreso esta rota y el futuro ha perdido su brillo: “lo que nos depara son mas amenazas que promesas”* (Sachs, 1996, p. 7). Não se trata, contudo de dizer que o desenvolvimentismo fracassou, foi o sucesso dessa ideologia que mais a condenou, pois com isso foi revelado o modo como seu propósito foi excludente. Mesmo em hipótese, um mundo totalmente desenvolvido seria inadmissível, perante os limites dos recursos naturais disponíveis. No contexto latino-americano, a busca pelo desenvolvimento incessante de novas comodidades (bem-estar) e commodities agrícolas e minerais, de maior eficiência produtiva e maior intensidade do aproveitamento dos recursos naturais, não tem, na prática, levado em conta o seu impacto nas formas locais de viver, gerando falta de trabalho e renda, poluição e destruição ambiental, mesmo quando isso foi feito com a promessa ou o compromisso de equidade (Acosta, 2016).

Contra-pondo-se ao progresso como sentido e propósito social, emerge na América Latina o ideário do Bem Viver. Essa emergência é ao mesmo tempo teórica, prática institucional: “*en efecto, estas propuestas se expresan concretamente en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009); en el primer caso es el Buen Vivir o Sumak Kawsay (en kichwa), y en el segundo, en particular el Vivir Bien o suma qamaña (en aymara) y también Sumak Kawsay (en quechua). Existen nociones similares (mas no idénticamente iguales) en otros pueblos indígenas, como los mapuche (Chile), los guaraní (Bolivia y Paraguay), los kuna (Panamá), los achuar (Amazonia ecuatoriana), pero también en la tradición Maya (Guatemala), en Chiapas (México), entre otros*” (Acosta, 2015, p. 301). Contudo, a despeito de sua raiz latino-americana, o Bem Viver tem sido visto como um bem comum da humanidade (Houtart, 2011).

Frente à base normativa do Bem Viver, as sociedades avançadas passaram a ser vistas mais como uma aberração a ser evitada do que um modelo a ser seguido. O desenvolvimento modernizante abrangente mostra-se assim incompatível com um dos maiores valores do Bem Viver, o respeito pela diversidade de formas de existência humana, ao lado da vida em harmonia reverente à natureza e sua variedade de formas. Assim, “*los tuaregs, los zapotecos o los rajasthanis no son vistos como si vivieran modos diversos y no comparables de la existencia humana, sino como quienes son carentes en términos de lo que ha sido logrado por los países avanzados*” (Sachs, 1996, p. 8). A mútua fertilização entre discurso pós-desenvolvimentismo e Bem Viver tem sido uma estratégia de afirmação desses modos de vidas “*invisibilizados*” e de desconstrução da modernidade como forma de progresso (Escobar, 2014).

O progresso, como manifestação dos feitos da razão e da capacidade de aperfeiçoar do ser humano, revela-se, no prisma do Bem Viver, como um mito, crença, culto à ciência e reverência à técnica como um bem si. E como toda fantasia, brota e morre, não tanto porque é considerada falsa, mas por que porta promessas que se tornam “*irrelevantes*” (Sachs, 1996, p. 10). Esse diagnóstico repercutiu na discussão em torno do desenvolvimento no seio polifônico do Bem Viver. A concepção de pós-desenvolvimento surge como crítica ao progresso e a sua recente versão

desenvolvimentista de moldagem da vida. Recusa-se com ela a aposta no viver melhor expresso na acumulação material, no ser mais competitivo, mais produtivo e mais consumista (Gudynas, 2017).

Contudo, o Bem Viver tornou-se um novo horizonte para se falar do progresso. Àquele refere-se tanto como uma alternativa ao desenvolvimento quanto uma forma de desenvolvimento alternativo, no sentido de ser um caminho para o pós-desenvolvimento, compreendido desabrochar de potencialidades que rompe ou vira as costas para modernidade, recusando a centralidade do crescimento econômico para o desenvolvimento.

Considerações finais

O progresso tem sido assim apontado como um mito, uma religião, uma enganosa manipulação ou ideologia de que o aperfeiçoamento contínuo do ser humano, apesar de seus momentos injustos em que se favorece apenas uma elite, seja mundial ou nacional, tenderia, *à la longue*, a beneficiar todo mundo. Contudo, a crença nesse modo de ver o desenvolvimento já recebeu o seu réquiem (Rist, 1996). Na América Latina, a crítica ao progresso foi sendo reelaborada, somando-se a esforços teóricos e práticos de pensar um mundo pós-desenvolvimentista, baseado na recusa da excrescência do crescimento econômico. No horizonte da tradição do Bem Viver, ligado às formas de vida originárias dos habitantes encentrais do nosso continente, as concepções de desenvolvimento predominantes para a região, como as da CEPAL, passam a ser avaliadas (Sarmiento & Baquero, 2016).

O cosmopolitismo e a democracia, como valores modernos, são certamente os maiores desafios para a América Latina no sentido de superar a violência, as tradições de autoritarismo, instaurar bases republicanas do Estado de Direito e desenvolver uma genuína confederação de estado pluriétnicos e pluriculturais (Barreto, 2018). Nesse sentido, fazer progresso significa, numa visão abrangente, partilhar formas de desenvolvimento que afirme e potencialize a existências dos diversos povos no interior das nações regionais conforme os valores do Bem Viver. Sem isso não se

tem um solo sob o qual se possa construir relações cosmopolitas justas e democráticas entre os países constituintes da América Latina para que, juntos, possam (re)fundar e manter bases de relação soberana, pós-colonial e cooperativa, com o resto do mundo.

O discurso do progresso, diz respeito ao passado e ao presente em vista da definição do futuro possível e desejável. Ao ser entendido como uma utopia, o Bem Viver não escapa à epistemologia do progresso, seja como horizonte de uma nova forma de desenvolvimento, alternativas para o desenvolvimento ou mesmo como ceticismo pós-desenvolvimentista. A questão não é a de recusar pensar futuros possíveis desejados, mas de romper com a forma de identificar o campo de possibilidades latino-americanas com o campo de possibilidades dos países “desenvolvidos” antes de serem desenvolvidos. Esse é o esforço maior da descolonização do pensamento, de preparação de um terreno (ético-político) capaz de fazer florescer as sementes do Bem Viver, o que é muito diferente do desenvolver como desenraizamento colonizador. Cabe pensar um modo autêntico de ser e continuar sendo (de futuro) que leve em conta não o bom ou o mal desenvolvimento definidos pelos critérios modernos, mas o que fazer com o desenvolvimento realmente existente frente ao ideário do Bem Biver. Com isso se desfaz o dilema entre ou superar as condições desumanas do subdesenvolvimento ou preservar as condições desumanas do desenvolvimento.

Referências bibliográficas

- Acosta, A., & Esperanza, M. (2009). *El buen vivir: una vía para el desarrollo*. Quito: Ediciones Abya- Yala
- Acosta, A. (2010). *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Ecuador. Quito: Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS
- Acosta, A. (2015). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Política y Sociedad*, 52, 299-330
- Acosta, A (2016). *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante
- Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York, Columbia University Press
- Barreto, L (2018). Modernidad y cosmopolitismo en América Latina como condiciones para la emancipación. In A. Amaya et al. *Modernidad, colonialismo y emancipación en América*. Buenos Aires: CLACSO
- Carcanholo, M (2008). Neoconservadorismo com Roupa-gem Alternativa. A Nova CEPAL dentro do Consenso de Washington. *Revista Análise Econômica*, n. 26, 133-161
- Castoriadis, C. (1976). Réflexions sur le « développement » et la « rationalité ». *Esprit. Nouvelle série*, 457, 897-920
- CEPAL. (2002). *Globalización y desarrollo*. Brasília: CEPAL
- CEPAL. (2019). *Desenvolvimento Sustentável*. Recuperado a partir de <https://www.cepal.org/pt-br/topicos/desenvolvimento-sustentavel>
- Condorcet, M. (1988). *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*. Paris: Flammarion
- Crawford, Y. (1982). Ideas of Progress in the Thirt World. In G. Almond, M. Chodorov, & R. Pearce (Eds), *Progress and Its Discontents* (pp. 83-105). California: University of California Press
- Dupas, G. (2007). O mito do progresso. *Novos Estudos Cebrap*, 77, 73-89
- Dweck, E. (2019). Quando a economia é vista como ciência exata, saídas para crises são restritas a dados numéricos. *Entrevista concedida à IHU On-Line*. 11/06/2019. Recuperado a partir de <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7589-quando-a-economia-e-vista-como-ciencia-exata-saidas-para-criises-sao-restritas-a-dados-numericos>
- Escobar, A. (2002). Globalización, desarrollo y modernidad. In L. Carvajal, *Planeación, Participación y Desarrollo*

- (pp. 9-32). Medellín, Universidad Nacional de Colombia Fundación social
- Escobar, A. (2003). Mundos y Conocimientos de Otro Modo: El Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad Latinoamericana. *Tabula Rasa*, 1, 51-86
- Escobar, A. (2014). *La invención del desarrollo. Popayán*: Universidad del Cauca
- Esteva, G. (2000). Desarrollo. In: Viola, A. (Org.). *Antropología del desarrollo* (pp. 67-101). Barcelona, Paidós
- Feenberg, A. (2015). *Tecnología, modernidade e democracia*. Lisboa: MIT-Portugal
- Grosfoguel, R. (2008). Para descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: Transmodernidade, Pensamento de Fronteira e Colonialidade Global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 115-147
- Gudynas, E. (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. In J. Schuldt et al. *Extractivismo, política y sociedad* (pp.187-225). Quito: Centro Andino de Acción Popular; Centro Latino Americano de Ecología Social
- Gudynas, E. (2011). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *ALAI*, 462, 1-20
- Gudynas, E. (2012). Buen Vivir y Críticas al Desarrollo: Saliendo de la Modernidad por la Izquierda In F. Flor & A. Fernández, *Contrabegemonía y Buen Vivir* (pp. 72-91). Quito: Universidad Central del Ecuador y Universidad del Zulia
- Gudynas, E. (2014). El postdesarrollo como crítica y el buen vivir como alternativa. In G. Ramos, G. (Org.). *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (pp. 61-95). Ciudad de México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
- Gudynas, E. & Acosta, A. (2011). El buen vivir o la disolución de la idea del progreso. In M. Rojas, (Cord.). *La medición del progreso y del bienestar propuestas desde América Latina* (pp. 103-110). México/Distrito Federal: Foro Consultivo Científico y Tecnológico
- Graciarena, J. (2000). Poder e estilos de desenvolvimento: uma perspectiva heterodoxa. In R. Bielschowsky, (Org.), *Cinquenta anos de pensamento na Cepal, vol. 1* (pp. 685-714). Rio de Janeiro: Record
- Gutiérrez, R., Baquero, M., & Sarmiento, G. (2017). El buen vivir como modo de desarrollo en América Latina. *Revista de la Universidad de La Salle*, 74, 53-69
- Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162, 243-1248
- Honneth, A. (2008). *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press
- Houtart, F. (2011). El concepto del sumak kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. *Revista Ecuador Debate*, 84, 57-76
- Kant, I. (1998). Der Streit der Facultäten. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Elektronischen Edition. Recuperado a partir de <https://korpora.zim.uni-duisburgessen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>
- Kant, I. (2011). *Zum ewigen Frieden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Lander, E. (Org.). (2005). *A colonialidade do saber eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO
- Latouche, S. (2001/5). En finir, une fois pour toutes, avec le développement. *Le Monde Diplomatique*, pp. 1-5. Recuperado a partir de <http://www.monde-diplomatique.fr/2001/05/LATOUCHE/15204>
- Leite, M. (2019). Novos horizontes para o desenvolvimento com igualdade no Brasil: desafios em um mundo em transformação. In: M. Leite, (Org.), *Alternativas para o desenvolvimento brasileiro Novos horizontes para a mudança estrutural com igualdade*. Santiago: CEPAL
- Lotter, K. (2011). Fragen und Antworten zum Thema „Fortschritt“. *Münchner Zeitschrift für Philosophie*, 54, 13-22
- Mattei, U. & Nader, L. (2008). *Plunder: When the Rule of Law is Illegal*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições
- Mignolo, W. (Org.) (2009). *La Teoría Política en la Encrucijada Descolonial*. Buenos Aires: Del Signo
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo
- Nisbet, R. (1979). The Idea of Progress. *Literature of Liberty*, 2, 7-37
- Pescader, C. & Díaz, M. (Orgs.). (2012), *Descolonizar el presente. Ensayos críticos desde el Sur*. Neuquén: UNCo
- Polanyi, K. (2000). *A grande transformação. As origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus

- Quijano, A. (1992). *Colonialidad y modernidad/razionalidade*. Perú Indíg., 13, 11-20
- Quintero, P. (2015). *Antropología del desarrollo: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Kula Ediciones
- Quintero, P. (2014). Desarrollo, modernidad y colonialidad. *Revista de Antropología Experimental*, 13, 67-83
- Sachs, W. (1996). Introducción. In SACHS, Wolfgang (Editor) *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* (pp. 1-7). Lima: PRATEC
- Rist, G. (1996). *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques
- Rostow, W. (1974). *Etapas do desenvolvimento econômico. (Um manifesto não comunista)*. Rio de Janeiro: Zahar
- Rousseau, J.-J.. (2011). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Quebec: Edition Électronique Les Échos du Maquis. Recuperado a partir de <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Discours-sur-lin%C3%A9galit%C3%A9-1754.pdf>
- Santos, B. (2009). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In B. Santos & M. Meneses, *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina
- Sarmiento, C. & Baquero, M. (2016). *El discurso de desarrollo de la cepal desde el postdesarrollo*. Bogotá: Universidad de la Salle
- Sbert, J. (1996). Progreso. In: W. Sachs, (Editor), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* (pp. 299-318). Lima: PRATEC
- Sen, A. (2000). *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras
- Tavares, M. (2019). Prefácio. In: M. Leite, (Org.). *Alternativas para o desenvolvimento brasileiro Novos horizontes para a mudança estrutural com igualdade*. Santiago: CEPAL
- Unceta, C. (2014). Desarrollo alternativo, alternativas al desarrollo y buen vivir. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 128, 29-38

Nota:

- [*] Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual Campinas (UNICAMP), Professor de Filosofia do Programa de Pós-graduação Mestrado Acadêmico em Ciência, Tecnologia e Sociedade (PPGCTS) do IFPR - Instituto Federal do Paraná, Campus Paranaguá, Brasil.