



Instituto Universitário de Lisboa

Escola de Ciências Sociais e Humanas

Departamento de Economia Política.

A descolonização do conhecimento: lógicas comunitárias de inclusão social e construção do conhecimento – A comunidade Bijagó e Huaorani.

Amadu Djaló.

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de
Mestre em Estudos de Desenvolvimento

Orientadora:

Investigadora Auxiliar Ana Margarida Esteves,

ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

Outubro de 2019

À Adiato Djaló

Agradecimentos

Seria ingratidão da minha parte não agradecer a Deus pela força e perseverança que me concedeu para a realização deste trabalho!

Gostaria, igualmente, de agradecer imensamente à minha família, que nunca negaram um único apoio durante a minha trajetória acadêmica.

Uma palavra de apreço especial a todos meus amigos que não me deixaram ser vencido pelo cansaço, e sobretudo pelo estímulo que me proporcionaram durante este percurso.

Por contributos importantes que contribuíram para o enriquecimento deste trabalho são devidos agradecimentos à minha orientadora pelas sugestões, correções e questões, mas sobretudo, um obrigado especial pela disponibilidade dispensada e feedbacks atempados.

Por fim, uma palavra final de apreço aos meus colegas de turma pelas discussões acaloradas e partilhas enriquecedoras.

Esta dissertação é dedicada à memória da minha avó, Adiato Djaló (IAIE), que Deus a tenha na sua imensa misericórdia.

Resumo

Enquanto período histórico, desenvolvimento marcou profundamente a nossa memória coletiva, aliás, desenvolvimento serviu não só como mecanismo de avaliação de nível de prosperidade das sociedades, bem como instrumento de mobilização de vontades para a transformação das mesmas.

O conceito de desenvolvimento inspirou-se, tanto na sua conceção, assim como na sua formulação, na experiência histórica dos países industrializados europeus.

Assim, tal como o colonialismo, ele fundamenta-se na convicção (ardente) da inferioridade de certas formas de ser e estar, desta maneira, é indispensável que os incivilizados de ontem/subdesenvolvidos de hoje, sejam arrancados do seu estado de atraso, rumo à civilização superior dos desenvolvidos (desenvolvimento).

Na verdade, existem diversas conceções do que significa “boa vida” tanto quanto as próprias sociedades, assim sendo, no sentido de contribuir para a visualização desta diversidade epistemológica e ontológica, analisamos, segundo as teorias das epistemologias do Sul, dois contextos específicos, comunidade Bijagó e Huaorani. Isto porque, a justiça social global está intimamente ligada à justiça cognitiva global.

Concluimos que nestas comunidades exercem-se estilos de vida não inspirados no conceito de desenvolvimento, aliás, a racionalidade económica destes povos estão em desarmonia com a promovida pelo desenvolvimento, resultado da sua conceção holística do mundo.

No plano ambiental, para criação de uma ciência de conservação, as nossas pesquisas apontam para a necessidade de diálogo entre o conhecimento tradicional e científico, o que pressupõe, antes de tudo, o reconhecimento da existência de outras formas (igualmente legítimas) de entender a vida, em geral, e biodiversidade, em particular.

Palavras-chave: Desenvolvimento; Pós-desenvolvimento; Epistemologias do Sul; Colonialismo; Buen Vivir; Bijagós; Guiné-Bissau; Huaorani; alternativa ao desenvolvimento.

Abstract

Development concept has tremendously marked our recent collective memory. In fact, development was not only used as mechanism of evaluation of prosperity level of societies, it also served as mobilization force for transformation of the societies.

From the outset, development concept was inspired (both in its conception as well as in its formulation) from historical experience of the industrialized nations.

We claimed that development is like colonialism in that they are both based in the belief that certain ways of being are inferior (the western one being superior). Consequently, the uncivilized of yesterday/undeveloped of today, needs to be pulled out of their state of backwardness (through development).

The fact of the matter is that there are as many conceptions of “good life” as there are societies, as such, with the aim of contributing to make visible this epistemological and ontological diversity, we analyzed, according to the Epistemologies of the South, two different communities: Bijagós and Huaorani, because the global social justice is intimately related to global cognitive justice.

As a conclusion, we found out that in both communities, the subjects’ lifestyles are not inspired in development model, in fact, the dominant economic rationality in these communities is in disharmony with the one promoted by development.

From an environmental perspective, we conclude that, for the construction of conservation science, there is a need for a dialogue between traditional and scientific knowledge, which requires, before everything, the acknowledgement that: there are other forms of knowing apart from the one accepted by science.

Keywords: Development; Pos-development; Epistemologies of the South; Colonialism; Buen Vivir; Bijagós; Guinea-Bissau; Huaorani community; Alternative to Development.

Índice

Índice.....	vi
Introdução	1
As duas principais etapas de epistemologias do Sul	2
As principais premissas do argumento da Tese.....	2
Justificação da escolha do estudo de caso	4
Metodologia.....	6
Organização da Tese	8
Enquadramento histórico do conceito de Desenvolvimento	9
Desenvolvimento alternativo e pós-desenvolvimentismo.....	14
As principais críticas do pós-desenvolvimento.....	15
Desenvolvimento enquanto discurso.....	18
Estratégias de desenvolvimento baseadas na ciência moderna.....	24
Pensamento pós-abissal.....	28
Colonialismo como marca importante da historicidade dos países colonizados.....	29
BUEN VIVIR – Uma proposta alternativa ao desenvolvimento?.....	32
O estudo etnográfico da comunidade Huaorani!.....	37
As limitações de BUEN VIVIR	41
BUEN VIVIR Africano? O animismo como comunidade de vida.....	42
As principais características do Animismo.....	43
A Guiné-Bissau	46
Uma breve contextualização!.....	47
Os bijagós – um povo que vive em harmonia com a natureza.....	48
Organização Social e a racionalidade económica do povo bijagó.....	50
As principais ameaças a preservação das ilhas dos Bijagós.....	53
As principais dimensões estruturais da resistência Bijagó.....	54
Racionalidade económica.....	56
Paralelismo entre a comunidade Bijagó e Huaorani.....	59
Mundivisão dos povos das duas comunidades: Huaorani e Bijagó.....	59
Racionalidade Económica – uma economia de afeção?.....	61
Considerações Finais.....	63
Referência Bibliográfica	67

Introdução

A presente tese tem por objetivo contribuir para desconstruir, segundo a perspectiva de epistemologias do Sul, o discurso predominante de desenvolvimento, contribuindo, deste modo, para o debate em torno de alternativas ao desenvolvimento (Pós-desenvolvimento).

Este discurso é dominado por uma visão economicista (Amaro, 2017; Amaro, 2003; Acosta, 2013), tendo como propósito principal acumulação infinita dos bens materiais e expansão de serviços (Capra e Henderson, 2009).

A questão principal da nossa investigação é: de que forma as tradições, culturas e saberes locais podem contribuir para a construção de formas alternativas de imaginar e construir o mundo, tendo as comunidades Huaorani (Equador) e Bijagós (Guiné-Bissau) como estudos de caso, ancorando, desta forma, o corpo teórico em contextos específicos.

A metodologia usada para a realização desta tese foi a revisão crítica da literatura, e o argumento central da tese prende-se com o seguinte: existem tantos conceitos alternativos da boa vida tanto quanto as próprias sociedades, e, além disso, nem todas as sociedades exercem estilos de vida inspirados no conceito de desenvolvimento convencional, sendo as comunidades Bijagó e Huarani exemplos paradigmáticos desta realidade.

O propósito desta revisão crítica da literatura é identificar o que está ainda por fazer relativamente à exploração das formas alternativas de saber e ser no contexto das comunidades Huarani e Bijagós de forma a definir uma agenda futura de pesquisa.

A razão pela qual optamos por esta metodologia é, entre outras coisas, porque ela pode-nos não só permitir realizar comparações com o conhecimento teórico e identificar implicações e conclusões decorrentes desta mesma análise, bem como, uma revisão de literatura bem feita, permitir-nos-á identificar as lacunas, apontando sugestões pertinentes para futuras pesquisas. A ideia central para essa agenda futura: Lógicas comunitárias de inclusão social e construção do conhecimento.

A principal razão pela escolha desta metodologia prende-se com a falta de recursos (financeiros e tempo) necessários para realização de estudo de caso, sendo que sou trabalhador/estudante.

A tese procura, por um lado, explicar a forma como certas representações (ligadas ao conceito do desenvolvimento) se tornaram dominantes e moldaram indelevelmente os modos através dos quais a realidade é imaginada e posta em prática (Escobar, 1995). Veremos mais à frente, os fatores institucionais e culturais que fazem destas duas comunidades uma exceção.

A tese procura, por outro lado, demonstrar, através de exemplos concretos (provenientes dos contextos Bijagós e Huaorani), que, como já sublinhado, não só existe em todas as sociedades conceitos alternativos do que significa uma boa sociedade e uma boa vida (Nussbaum e Sen, 1993) bem como existe memórias, experiências e práticas de sujeitos comunitários que exercem estilos de vida não inspirados no conceito tradicional de desenvolvimento e progresso, entendidos como acumulação ilimitada e permanente do capital (Acosta, 2013).

Esta afirmação implica, entre outras coisas, que a cultura desempenha não só um papel preponderante na definição do bem-estar dos sujeitos, assim como media, em grande medida, o que realmente constitui problema, pois ela é, segundo nos descreve Assante, a percepção partilhada, atitudes e predisposições que permite as pessoas organizar as suas experiências de uma determinada forma (Mazama, 2003).

As epistemologias do Sul são as ferramentas teóricas que utilizamos para a efetiva realização desta análise. As Epistemologias do Sul basicamente consistem em duas etapas fundamentais: Sociologia de ausência e a sociologia de emergência (Santos, 2014; Meneses e Santos, 2010).

As duas principais etapas de epistemologias do Sul

A sociologia de ausência consiste não só na recuperação, mas também na valorização de sistemas de produção alternativos, organização da economia popular, economia solidária, cooperação entre trabalhadores e, sobretudo a conceção da pobreza que vai muito além da propriedade privada individual que estão ocultas, ou, que foram simplesmente desacreditadas pelo monopólio da produtividade capitalista (Santos, 2014).

A segunda etapa consiste fundamentalmente na amplificação simbólica de sinais, pistas e tendências latentes que, segundo Meneses e Santos (2010), ainda que dispersas, embrionárias e fragmentadas, apontam para novas constelações de significados, tanto no que respeita à compreensão bem como à transformação do mundo.

Este tipo de análise permitir-nos-á não só contribuir para a visualização da diversidade epistemológica (e não só) existente no mundo, assim como desvendar os mecanismos através dos quais o discurso de desenvolvimento produziu modos permissíveis de ser e pensar, bem como desqualifica, tornando impossível, outras formas de imaginar e pensar o mundo, pois as nossas pesquisas sobre o povo Bijagó e Huarani revelam que estes não só exercem um estilos de vida que não se inspiram no tradicional conceito de desenvolvimento, assim como, em certos casos, exercem uma vida contrária ao promovido pelo desenvolvimento.

As principais premissas do argumento da Tese

Um dos pressupostos deste trabalho consiste na seguinte afirmação: a lógica que sustentou/justificou a colonização continua ainda presente, ainda que em moldes diferentes, no discurso do desenvolvimento (Amaro, 2017). Ela (a lógica) está assente na ideia de assimilação, ou seja, ela fundamenta-se na convicção ardente da inferioridade inerente de certas formas de ser e viver (Mendy, 1994).

Isto, em parte, implica que as pessoas cujas culturas/formas de ser são inferiores, devem, por uma questão moral, ser arrancadas gradualmente da sua condição primitiva e selvagem (Mendy, 1994), ou, no Jargão de hoje, do seu estado de subdesenvolvimento, à uma civilização superior dos desenvolvidos (Lopes, 1982).

Tal como sucedia no período colonial, o objetivo é de libertar os incivilizados-subdesenvolvidos da sua ignorância e estado de atraso, transformando-os em indivíduos racionais e respeitáveis dignos da comunidade dos civilizados (Mendy, 1994). A longo prazo, defende o mesmo autor, este processo envolverá a destruição das sociedades ditas tradicionais, a inculcação da cultura do civilizado e a integração do incivilizado no mundo dos civilizados.

Deste ponto de vista e conforme anteriormente sublinhado, parece existir semelhança entre o discurso que foi (ao menos, publicamente) veiculado para justificar o colonialismo europeu e o agora utilizado para sustentar a tese da necessidade do desenvolvimento, pois, segundo esta perspetiva, seria necessário uma espécie de conversão para que efetivamente o “não civilizado” de ontem (o subdesenvolvido de hoje) consiga conquistar o título de civilizado-desenvolvido, e para tal, seria necessário que o primeiro não só rejeite (quase na totalidade) a sua herança cultural, assim como deve internalizar a cultura do segundo (Mendy, 1994).

Evidentemente, este pensamento pressupõe a existência de uma certa hierarquia entre as culturas, sendo algumas superiores que outras. A lógica que, aliás, teve como consequência a destruição progressiva de saberes e culturas dos colonizados, rejeitando, desta maneira, a diversidade ontológica e epistemológica existente (Meneses e Santos, 2010).

A tentativa de homogeneização ou, mais precisamente, de europeização dos idos séculos da colonização reapareceu no discurso do desenvolvimento, depois do fim da colonização política (formal) pois é importante precisar que o fim da colonização política não se traduziu forçosamente na descolonização económica, muito menos na descolonização intelectual/mental pois, como sustenta Santos (2006), o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou o fim do colonialismo enquanto relação social (enquanto mentalidade e as relações sociais autoritárias e discriminatórias).

Neste sentido, o trabalho procura trazer à luz do dia as resistências do outro lado da linha (dos povos marginalizados) dado que, como referido, no âmbito comunitário, mas não se limita a esse, ainda se exercem estilos de vida que não se inspiram nos ideais do desenvolvimento.

Assim sendo, defendemos que estas práticas e lógicas de produção de vida precisam não só de ser visibilizadas, assim como potenciadas, porque ao torna-las visível estaremos, por um lado, a reconhecer o óbvio: a diversidade epistemológica existente e, por outro, a reconhecer que, apesar da expansão e, conseqüentemente, domínio da lógica da produtividade capitalista, tendo a ciência moderna como o seu suporte, existe uma diversidade epistemológica, isto é, formas diversas de produzir e entender a produção, formas de consumo, de viver e organizar a vida na sociedade, pois como disseram e bem Meneses e Santos (2010), a compreensão de vida excede a conceção de vida ocidental.

Importa ainda referir que não se trata de um mero exercício especulativo, antes pelo contrário: trata-se de uma questão de dignidade, mas sobretudo, uma questão de liberdade e autonomia, pois como defende Santos (2015), a justiça cognitiva global é o primeiro passo no processo de descolonização do pensamento e da sociedade.

Com isso não pretendemos propor modelos e estratégias alternativos com proporções universais, antes pelo contrário, o que é absolutamente necessário é investigar as práticas e representações alternativas nos contextos concretos, sobretudo, tal como elas existem, isto é, não na sua forma pura (o que aliás é impossível), mas sim na sua forma de ação coletiva, mobilização política e hibridização cultural (Escobar, 1995).

Neste sentido, o caso de BUEN VIVIR no Equador e noutros contextos latino-Americanos é um exemplo paradigmático deste exercício de liberdade, pois eles reivindicam as lógicas comunitárias de organização social que permitem maior inclusão, procurando desta forma descolonizar o conhecimento, visto que as formas de conhecimento estão intrinsecamente ligadas às práticas sociais (Santos, 2003).

Posto isto, convém fundamentar a escolha do povo bijagó e a comunidade Huarani para as nossas análises, não outras comunidades/contextos?

Justificação da escolha do estudo de caso

Para evitar cair numa teorização abstrata, procuramos, ao longo do trabalho, analisar dois casos distintos, nomeadamente: a comunidade HUAORANI do Equador e o Povo Bijagó do arquipélago dos Bijagós, através da revisão crítica da literatura, ancorando, desta forma, o trabalho teórico em casos concretos.

Quanto ao povo bijagó, é fundamental sublinhar que o arquipélago dos Bijagós não é (talvez nunca) foi habitado por um povo homogêneo, antes pelo contrário – consiste em várias sociedades, que diferem da ilha para ilha e mesmo dentro da mesma ilha, o facto que, segundo Mendy (1994), não constitui surpresa nenhuma, pois os habitantes destas ilhas são originários do território continental adjacente. Contudo, como veremos mais a diante, o arquipélago é povoado maioritariamente pelo povo Bijagó (90%), daí o arquipélago ter o nome desta etnia – Bijagó (Benzinho e Rosa, 2015).

Apesar deste território pertencer a república da Guiné-Bissau, existem traços que fazem dos habitantes desta ilha diferente dos restantes habitantes do território continental. Primeiro, talvez por causa do isolamento e condicionalismo natural, os povos destas ilhas têm conservado mais fortemente certos particularismos originários (Lima, 1947), assim sendo, supõe-se que condicionalismo geográfico é uma das principais razões pela sua resistência a influências externas, sobretudo, a do desenvolvimento.

Em todos os casos, a verdade é que, segundo afirma Mendy (1994), os habitantes de ilhas dos Bijagós constituem um dos grupos mais enigmáticos de toda a Guiné-Bissau. Durante séculos, acrescenta o autor, eles resistiram tenazmente a todas formas de interferência europeia no seu estilo de vida, o fato que e, como não podia deixar de ser, fora interpretado como resultado do seu primitivismo e falta de civilização.

Refira-se ainda que, no território da atual Guiné, os habitantes da ilha foram os últimos a serem “pacificados”, por volta de 1935. Há, inclusive, quem defenda que estes nunca chagaram a ser completamente pacificados pela administração colonial.

Uma das características importantes deste povo diz respeito a mundivisão holística, com fundamento animista, ou seja, a visão segundo a qual, o Homem, a natureza e os espíritos constituem um único sistema coeso onde tudo está interligado.

O sistema tradicional de organização das suas tabancas (aldeias) e o seu sistema de produção material são outros fatores centrais que fazem desta comunidade um caso interessante de análise, pois, supõe-se que pudessem trazer contribuições importante para o debate em torno das alternativas ao desenvolvimento.

Além disso, importa dizer que o arquipélago foi elevado, em 1996, ao estatuto de reserva ecológica da biosfera da UNESCO, o fato que a maior parte das pesquisas consultadas atribuem ao estilo de vida do povo bijagó, que é a principal ocupante do arquipélago (90%). Voltaremos à esta discussão mais a frente, quando analisamos a etnia bijagó.

À semelhança dos bijagós, a comunidade Huaorani é uma comunidade de Caçadores-coletores amplamente conhecida pelo seu desejo de isolamento voluntário. É um povo que, apesar das

várias investidas de “civilização”, sobretudo dos missionários, mantiveram fortemente o seu estilo de vida, e, sobretudo, a sua forma de entender o mundo (Vivar, 2018).

O povo Huaorani vive no parque nacional de Yasuni, que se situa no extremo oriental da Amazônia equatoriana, uma zona que foi declarada, em 1979, como parque nacional, sendo considerado uma das zonas da maior diversidade do planeta, além ainda de ser incorporado na lista de áreas de reserva mundial da biosfera pela UNESCO, e 1999 foi declarado “zona intangível”, pois ali existe presença de povos indígenas em isolamento voluntário (Vivar, 2018).

Esta análise insere-se nesta longa busca de alternativas com vista a construção de outros mundos possíveis a partir de experiências e comunidades locais, cujos conhecimentos foram, ao longo dos séculos, desacreditados por serem considerados irracionais, fazendo desta forma a justiça social global necessária, pois não há justiça social global sem justiça cognitiva global (Meneses e Santos, 2010).

Metodologia.

A revisão da literatura constitui o principal método de coleção de dados/informação aplicada nesta tese para responder as principais questões sobre as quais propomos refletir. Assim, o processo de desenvolvimento da pesquisa consiste na identificação, análise e interpretação dos conhecimentos de diferentes fontes como dissertações, teses, livros, artigos onde os diferentes resultados obtidos serão apresentados numa estrutura narrativa (Loureiro et al, 2016).

É importante sublinhar que a revisão da literatura é útil tanto para pesquisadores assim como para o público em geral na medida em que fornece uma visão geral, atualizada e estruturada de uma determinada área de conhecimento (Loureiro et al, 2016; Van Wee e Benister, 2015).

Aliás, a revisão da literatura desempenha um papel crítico na produção do conhecimento pois, conforme argumentam Kitsiou e Paré (2017), a própria ciência é um empreendimento cumulativo, com efeito, em todas as áreas de investigação (disciplinas) um trabalho rigoroso de resumo do conhecimento torna-se cada vez mais importante para dar conta do crescimento exponencial da informação em todos os domínios de conhecimento.

Neste sentido, acrescenta os mesmos autores, a revisão da literatura permite identificar não só o que tem sido feito (até ao momento) sobre um determinado assunto, bem como determinar até que ponto uma determinada área de investigação revela quaisquer tendências ou padrões abertos a diversas interpretações, além ainda de contribuir para a identificação de questões e temas que requerem pesquisas adicionais (Loureiro et al, 2016; Van Wee e Benister, 2015; Kitsiou e Paré, 2017).

Importa referir que existe, segundo Kitsiou e Paré (2017), dois tipos de revisão da literatura, sendo que a mais comum do primeiro tipo consiste numa secção, dentro de um artigo, ou um capítulo numa tese de mestrado/doutoramento, consagrado, umas vezes, para identificar as lacunas dentro de uma determinada área de conhecimento, outras vezes, para proporcionar a base teórica necessária para o trabalho proposto, ou ainda para justificar a pesquisa.

Tentando através deste levantamento bibliográfico demonstrar que é uma pesquisa que irá contribuir com algo novo para o conhecimento acumulado, ou simplesmente para validar as metodologias e abordagens de um determinado estudo (Kitsiou e Paré, 2017).

O segundo tipo, segundo os mesmos autores, consiste num trabalho relativamente original e valioso em si. Ou seja, em vez de proporcionar base para a própria pesquisa do investigador, cria um ponto de partida para todos os membros de uma determinada comunidade com interesse em um determinado tema.

Nesta perspetiva, o nosso trabalho enquadra-se dentro da primeira categoria, pois procuramos identificar as pesquisas existentes sobre o povo Bijagós e Huaorani, fazendo uma análise crítica das mesmas, segundo uma perspetiva do BUEN VIVIR, com vista a identificar as lacunas de pesquisa relativamente às diversas formas de saber e de organização da vida na sociedade, e forma como este conhecimento pode contribuir para o debate em torno de alternativas ao desenvolvimento.

Ao mesmo tempo, explorar o dialogo que se possa estabelecer não só entre os diferentes movimentos que lutam pelo respeito pela diversidade e justiça social global (nomeadamente, os movimentos de resistência) assim como o dialogo que se deve/pode estabelecer entre a ciências moderna e as diversas formas de saberes das comunidades que, segundo as nossas pesquisas, revelam uma forma muito particular de lidar com a natureza e a inclusão social.

O trabalho teórico será ancorado, desta forma, num estudo de caso, e, sendo assim, o ideal seria condução de uma pesquisa de terreno que nos possa permitir um contacto direto com o povo Bijagó/Huarani, proporcionando-nos uma melhor compreensão da complexidade das relações sociais e da sua ideologia, podendo desta forma descobrir formas inesperadas de invenção social (Cordeiro, 2010).

Contudo, por falta de recursos (de ordem financeira e de tempo) indispensáveis para efetiva realização deste tipo de estudo, não nos foi possível a condução de estudo etnográfico, pelo que ficará para uma próxima ocasião, nomeadamente tese de doutoramento, o estudo que consistirá em estudar, durante um longo período de tempo, as vidas, crenças e atividade dos bijagós no seu habitat natural e no seu contexto cotidiano com vista compreender a vida tal como ela é vivida.

Porém, neste trabalho, propomos analisar a literatura existente sobre o assunto segundo uma perspectiva de epistemologias do Sul, pois para Loureiro et al (2016), a revisão da literatura não se resume apenas na delimitação das fronteiras do conhecimento numa determinada área, mas sobretudo, deve proporcionar a possibilidade de, através dos seus resultados, inferir novas conclusões e aplicações do conhecimento em problemas do “mundo real”.

Conforme sugerem Van wee e Banister (2016), uma possível abordagem de revisão da literatura consiste na adoção de uma abordagem não convencional a um problema bem conhecido, permitindo, desta maneira, analisar os resultados a partir de uma nova perspectiva (Van wee e Banister (2016).

Assim, espera-se que esta metodologia nos permita identificar as lógicas de produção alternativas presentes nestas localidades, assim como a mundivisão subjacente à mesma racionalidade, pois as racionalidades não existem em vácuo, elas são produtos de uma determinada forma de conceber a vida, ou seja, são resultado da cultura, pois todo o homem que se submete à certas obrigações costumeiras que atua segundo a tradição, fá-lo impelido por certos motivos, sentimentos e ideias, e essas ideias, segundo Milinowski (1922), são moldadas pela cultura em que se encontra, contribuindo, deste modo, para a definição de uma agenda futura de pesquisa.

Organização da Tese

Posto isto, o trabalho está organizado da seguinte forma: depois da introdução e apresentação dos objetivos da tese –as principais questões sobre as quais pretendemos debruçar– procura-se fazer um enquadramento teórico-conceitual. Esta secção terá por objetivo apresentar e esclarecer os principais conceitos e teorias que acompanhar-nos-ão durante a elaboração de argumento da tese, criando desta forma a base contextual para a restante discussão.

Num terceiro momento, fazemos questão de discutir como mais profundidade as principais críticas e propostas da teoria do pós-desenvolvimento, sendo que as próprias ferramentas de análises usadas nesta tese são, de si, teorias que podem ser enquadradas debaixo da guarda-chuva de teorias do pós-desenvolvimento.

Logo depois, procuramos analisar o desenvolvimento enquanto discurso e de que forma a ciência moderna (na desacreditação de outras formas de saberes) sendo este último uma das bases fundamentais de sustento do desenvolvimento (Acosta, 2013).

No capítulo a seguir analisamos a teoria de BUEN VIVIR, sendo esta uma das melhores propostas (senão a melhor até hoje proposta) pelos defensores da teoria do pós-desenvolvimento, analisando a sua implementação no Equador – um dos dois países onde houve uma tentativa de

institucionalização do conceito. Para este efeito, os principais autores consultados para o desenvolvimento desta secção foram: Escobar, 1995; Gudynas, 2013; Gudynas, 2011a; Gudynas, 2011b; Acosta, 2013; Acosta, 2016; vivar, 2018.

Basicamente, BUEN VIVIR representa uma alternativa inspirada a partir de ideias e cosmovisão de grupos tradicionalmente marginalizados e excluídos (povos andinos), tendo como característica principal o seu enraizamento no conhecimento das populações indígenas.

Além disso, os movimentos indígenas (sendo BUEN VIVIR um deles) isso é importante, são aquelas cujas concepções e práticas representam a emergência de tipo de pensamento promovido pelas epistemologias do Sul – Pensamento pós-abissal (Meneses e Santos, 2010).

Igualmente, nesta seção, aproveitamos analisar uma das comunidades indígenas de Equador - comunidade Huarani.

No capítulo a seguir, depois de ter discutido as características do animismo, logo de seguida fazemos uma curta caracterização do país (A Guiné-Bissau), assim como do povo Bijagó.

No capítulo posterior, procuramos analisar a mundivisão e estrutura comunitária de produção do conhecimento na comunidade Bijagó.

Na penúltima seção, efetuou-se um paralelismo/comparação entre as comunidades Huarani e Bijagós no sentido de identificar (caso existam) semelhanças, e como tudo isso pode contribuir para a discussão em torno de desenvolvimento alternativa.

por último, a conclusão resume os resultados das nossas análises, ao mesmo tempo tecendo recomendações que se impõem no contexto atual.

Vejamos agora o enquadramento histórico do conceito de desenvolvimento.

Enquadramento histórico do conceito de Desenvolvimento

De certo modo, todas as sociedades e épocas históricas vivem de determinado(s) mito(s) e um dos grandes mitos da nossa era é, indiscutivelmente, o de desenvolvimento. Não surpreende, portanto, que o conceito de desenvolvimento tenha sido dos mais importantes – nem por isso menos controverso – nas ciências sociais. Em boa verdade, como sublinha Amaro (2003; 2017) o conceito de Desenvolvimento serviu não apenas como mecanismo de avaliação e classificação do nível de prosperidade e do bem-estar das sociedades, bem como mobilizador de vontades e transformações das mesmas.

Evidentemente, como qualquer outro, este mito/discurso não existe num vácuo, ou seja, ele tem, como veremos mais à frente, todo um suporte ideológico-institucional que o sustenta.

Para muitos pensadores, o discurso de presidente Norte Americano, Truman, em 1949, teria marcado o início da era que viria a ser denominada da era do Desenvolvimento (Amaro, 2003; Escobar, 1995; Rist, 1997; Banda, 2004; Esteva, 2010).

O conceito de desenvolvimento, segundo afirma Amaro (2003, 2017), adquiriu a sua validação científica e reconhecimento político-institucional apenas depois da segunda Guerra Mundial. Este fenómeno, como veremos, não foi coincidência nenhuma. Antes pelo contrário, tal como defende Amaro (2003, 2017), o surgimento e afirmação do conceito de Desenvolvimento depois da segunda Guerra Mundial deve-se à combinação e cruzamento de, pelo menos, cinco fatores:

O primeiro importante fator foi a independência das antigas colônias Europeias – os “subdesenvolvidos”. Estes jovens países precisavam, quiçá ainda precisam, do desenvolvimento para os orientar rumo ao “progresso” e a “civilização”. No fundo, houve uma constatação da utilidade do conceito de desenvolvimento aos ditos subdesenvolvidos e ao seu caminho para atingir o tão desejado progresso e civilização replicando, claro está, os caminhos percorridos pelos países industrializados europeus.

A este respeito, sustenta Williams (1979), havia convergência entre as teorias Liberal e Marxista que o desenvolvimento é um processo que envolve destruição total de todas as relações de produção antigas em detrimento das novas – relações de produção capitalista. A história, segundo esta perspectiva, é concebida como a transformação das leis sociais cuja resultado é sempre igual: racionalismo, industrialização, modernidade e eventualmente pós-industrialismo (Williams, 1979 apud Galli, 1990: 1).

No entanto, o objetivo de qualquer teoria de desenvolvimento seria simplesmente compreender o processo de aceleração desta mudança/transição de subdesenvolvimento ao desenvolvimento.

A reconstrução Europeia depois da devastação provocada pela segunda guerra mundial foi, no entender deste autor, um dos fatores do surgimento do conceito neste período histórico específico.

Um outro fator decisivo foi a guerra fria, pois o desenvolvimento era visto como a base de referência e fundamentação para os processos de acumulação de capital tão necessária e, sobretudo, como pilar de financiamento de complexos militares e tecnológicos tão imprescindível para a confrontação dos dois blocos, nomeadamente soviético e Americano.

Face à urgência e a necessidade de desembaraçar (de uma vez por toda) dos horrores das duas guerras mundiais e da crise dos anos 1930, o desenvolvimento foi utilizado como o mote desejado de um mundo ansioso pela paz (Amaro, 2003, 2017). O quinto fator, segundo o mesmo

autor, depreende-se com o fato de predominar, tanto no bloco soviético assim como americano, a lógica intervencionista do Estado na economia e na sociedade.

Nos EUA, por exemplo, esta realidade revelava-se através do predomínio do intervencionismo do estado na economia, pois a crise de 1929 (a grande depressão) colocou em questão a viabilidade das medidas económicas liberais como instrumento ideal para se alcançar o equilíbrio económico e social, e como a resposta à crise, o governo de Roosevelt (1933-1945) implementou um conjunto de políticas baseado essencialmente na intervenção maciça do estado na economia (influenciado, obviamente, pela teoria económica de economista inglês, John Maynard Keynes). Estas políticas receberam o nome de “New Deal (Tales Pinto, n.d.).

Um dos traços importantes do conceito, desde a sua origem, tem sido o papel preponderante a que se tem conferido ao crescimento económico. Na verdade, durante muito tempo, isto é, até os finais do da década 1960, o desenvolvimento era concebido como sinónimo do crescimento económico, sendo que o bem-estar e a felicidade das pessoas eram calculadas em função do P.I.B (Amaro, 2017). Aliás, Segundo argumentam Capra e Henderson (2009), o objetivo principal da maior parte dos países era atingir o crescimento ilimitado do PIB através de acumulação continua dos bens materiais e expansão de serviços.

Com efeito, os países, em função do seu P.I.B, são classificados em uma das duas categorias: desenvolvido ou subdesenvolvido. Basicamente, os desenvolvidos são conjunto de países cujo produto interno bruto (PIB) per capita é alto, e os subdesenvolvidos, em contrapartida, seriam os países com baixo PIB per capita (Amaro, 2003); como corolário disto, a excelência pessoal, e para este efeito, o valor das comunidades/sociedades é avaliado em função do grau de acumulação da riqueza material (quanto maior for, melhor).

No dizer do Capra e Henderson (2009), o produto interno bruto é um indicador onde todas as atividades associadas ao valor monetário são adicionadas de forma indiscriminada, enquanto os aspetos não monetários da economia são, pura e simplesmente, ignorados. Curiosamente, sustentam estes autores, não só os custos sociais, nomeadamente: acidentes, guerras, litígios e assistência médica são tidos e, por conseguinte, adicionados como contribuições positivas para o famoso Produto Interno Bruto, bem como as despesas defensivas no sentido de mitigar poluição e outras externalidades são todas consideradas sinais de uma economia forte e saudável.

Porém, como é obvio, o bem-estar vai muito além do bem-estar material. Ele transcende os prazeres e preocupações materiais: ele tem várias outras dimensões. Ele, também, reside na qualidade das nossas vidas: na felicidade e saúde das nossas famílias, na solidez das nossas relações, na confiança nas comunidades, na satisfação com o nosso trabalho/emprego, no sentido de significados e objetivos partilhados, na efetiva participação na vida das nossas sociedades, apenas para mencionar algumas (Capra e Henderson, 2009).

O próprio conceito biológico de desenvolvimento implica um desdobramento multifacetado dos organismos vivos, ecossistemas e comunidades humanas atingirem o seu potencial, contudo, o conceito de desenvolvimento tradicional restringiu o desenvolvimento à dimensão económica, cuja a métrica preferida é, como já dissemos, o Produto Interno Bruto per Capita, reconhecendo apenas o dinheiro e fluxo financeiro, ignorando todas outras formas (fundamentais) da riqueza: todo o património social, cultural e ecológico (Capra e Henderson, 2009).

Este determinismo e absolutismo económico têm tido, nas palavras do Amaro (2017) consequências nefastas a muitos níveis, designadamente: social – através de agravação da desigualdade tanto dentro assim como entre países, resultando na exclusão psicossocial e social, desemprego, entre outras injustiças sociais. A nível ambiental resultou nas diferentes formas de destruição do ambiente, pondo em causa a existência do planeta. Uma outra consequência negativa tem sido a desvalorização e destruição de culturas, identidades e valores, sobretudo, uma certa arrogância e intolerâncias nas relações com outras culturas (Amaro, 2017). No fundo, uma tendência a uniformidade, rejeitando a diversidade cultural existente.

Um outro impacto perverso do carácter economicista do conceito tem sido a nível político, o que se traduziu numa subordinação e submissão dos interesses políticos aos interesses económicos, destruindo (paulatinamente) os regimes democráticos. A este nível, uma outra consequência tem sido, como defende o professor Amaro (2017), a desvalorização do conhecimento crítico, em detrimento dos interesses económicos que manipulam a sociedade da informação e das multinacionais.

Do que foi exposto, fica explícito a superioridade que o conceito predominante de desenvolvimento atribuiu ao bem-estar material. Esta suposta superioridade da quantidade sobre a qualidade não é um fenómeno inédito. Antes pelo contrário, ela é tão antiga tanto quanto a própria ciência (nos moldes que a conhecemos hoje), pois como defendem Capra e Henderson (2009), ela remonta ao século dezassete quando Galileu postulava que, para se poder efetivamente descrever a natureza matematicamente, o cientista devia se limitar apenas a estudar as propriedades do corpo material que sejam passíveis de medição e quantificação, nomeadamente: formas, números, movimentos, etc. As outras propriedades, designadamente a cor, voz, cheiro e, entre outras, sendo projeção mental subjetiva, devem ser excluídas da esfera da ciência.

Escusado é dizer que o bem-estar não se resume em bem-estar material, se bem que é uma dimensão importante. Evidentemente, o bem-estar transcende as preocupações materiais, está intrinsecamente relacionado – isto é importante – a estado mental e emocional do indivíduo, para além ainda de ter implicações éticas (Palop, 2014). Retomaremos esta discussão mais à frente quando analisamos a teoria de BUEN VIVIR.

Para além do essencialismo económico, uma outra importante característica do conceito foi o seu carácter etnocêntrico de origem eurocêntrico que, segundo Amaro (2017), tornou de natureza colonialista e imperialista, tanto nas suas expressões políticas formais, assim como nos seus processos mais insidiosos de natureza cultural, económica, social, cognitiva, simbólica, etc. que foram propostas/impostas como caminho ou modelos a seguir.

No nosso entender, isto acontece, em parte, porque o conceito, desde a sua inepção, teve como referência – tanto na sua origem bem como na sua formulação – a experiência histórica dos países industrializados europeus. Com efeito, não admira que estes últimos são tidos como modelo a seguir, dado que são os que já atingiram o nível da “civilização” e “desenvolvimento” desejados.

Importa referir que o conceito de desenvolvimento foi também profundamente marcado por uma das principais características da modernidade (que tem nas revoluções francesa e industrial a sua mais elevada expressão): o antropocentrismo, a filosofia que coloca o ser humano no centro do mundo, e que defende o predomínio da maximização do bem-estar humano sobre as demais espécies, ou seja, a concessão da vida assente no predomínio de uma relação utilitarista de domínio sobre a natureza (Amaro, 2017).

Por último, mas não menos importante, o conceito de desenvolvimento foi marcado profundamente por uma dominação patriarcal – Androcentrismo. Ou seja, conceito assente numa lógica de dominação e desigualdade de género dando às mulheres (em termos gerais) papéis subordinados e desqualificados, o que se traduziu, segundo afirma Amaro (2017), na desigualdade de oportunidade e resultados entre homens e mulheres, resultando assim num predomínio de valores e “perspetivas masculinas”.

Esta dominação, conforme sublinha Federici (2004), traduziu-se (igualmente) na divisão social do trabalho entre os géneros: Trabalho produtivo e a esfera pública para o masculino, trabalho reprodutivo e a esfera privada para o feminino, resultando numa exploração económica e social da mulher, pois, segundo a mesma autora, o trabalho não remunerado da mulher em casa foi a base principal sobre a qual se construiu a exploração dos trabalhadores assalariados, assim como o segredo da sua produtividade. Nessa perspetiva, a esfera de reprodução (esfera feminina) não foi só fonte de criação de valor, mas também fonte de exploração (Federici, 2004).

Assim, na sequência de críticas que foram surgindo ao conceito de desenvolvimento convencional, marcado essencialmente pelas características à que se acabou de fazer referência, nos princípios dos anos 1970, houve uma mudança radical nas abordagens e práticas de desenvolvimento, dando origem, como sustentam Crespo e Morreira (2012), a uma série de objetivos acoplados ao termo desenvolvimento, dando conta de uma enorme variedade de propostas e conteúdos – desenvolvimento Alternativo. No fundo, surgiu a necessidade de reformulação do conceito.

De seguida, iremos discutir de forma sucinta (sendo que não é este o foco principal do trabalho) as principais propostas da reformulação do conceito.

Desenvolvimento alternativo e pós-desenvolvimentismo.

Como já sublinhado, a partir dos finais da década 1960/início de 1970, houve uma mudança tanto nas abordagens assim como nas práticas do desenvolvimento que, por sua vez, resultou no surgimento de novas sugestões de reformulação do conceito. Como já referido, na base de críticas ao conceito de desenvolvimento tradicional esteve as consequências negativas resultantes do caráter economicista-productivista, eurocêntrico, antropocêntrico-androcêntrico, entre outras (Amaro, 2017).

Para Amaro (2003, 2017), o falhanço da “primeira década de desenvolvimento”, resultado de incumprimento, por parte dos países desenvolvidos, salvo raras exceções, do compromisso de ajuda de 1% do seu P.I.B aos “menos desenvolvidos”, aliado a falhanço da segunda década (anos 70) teriam contribuído para a necessidade da reformulação do conceito nos 1970. Além disso, acrescenta o autor, o aparecimento de evidências de mal-estar social nos países desenvolvidos, nomeadamente: solidão dos mais velhos, aumento de stress e depressões, instabilidade e desestruturação das relações sociais, entre outros, teriam igualmente contribuído para reconceptualização do termo.

Vale a pena sublinhar que, com o reconhecimento dos verdadeiros custos ambientais dos modelos de produção dominante, surgiu uma consciência ambiental sobre as questões do desenvolvimento, fixando uma restrição que viabilize a sustentabilidade do desenvolvimento. Isto, diga-se de passagem, é o resultado do caráter economicista e antropocentrista que marcou o conceito de desenvolvimento desde início.

Na nossa perspetiva, estes fatores (entre outros, claro) explicam a motivação por detrás desta procura de renovação de conceito, dando origem à uma panóplia de propostas.

De facto, surgiram uma meia-dúzia de expressões acopladas ao termo desenvolvimento que, posteriormente, foram designadas de desenvolvimento alternativo, talvez os mais conhecidos sejam: desenvolvimento Humano, desenvolvimento Participativo, desenvolvimento social, desenvolvimento comunitário/Local, desenvolvimento sustentável (Amaro, 2003; Amaro, 2017).

Não sendo o foco principal deste trabalho, a análise destes conceitos terá ficado para uma outra reflexão, limitar-mos-ia apenas em destacar as suas principais contribuições e inovações.

Contrariamente ao conceito de desenvolvimento predominante, dominada por uma visão economicista, os novos conceitos propõem uma perspetiva não só multidimensional, bem como interdisciplinar. Por outro lado, assentam-se geralmente em dinâmicas participativas e de

empoderamento, associando assim, segundo Amaro (2017), o desenvolvimento à promoção de democracia e cidadania.

Para além disso, sugerem uma relação mais saudável com a natureza, marcada pelo princípio da sustentabilidade, exigem o reconhecimento da diversidade, opondo a lógica “*one-size-fits-all*”, e convocam todo o tipo de protagonistas para as ações do desenvolvimento (Amaro, 2017).

Embora os novos conceitos tivessem acrescentado algumas dimensões outrora ausentes no debate, nomeadamente a dimensão social, política e ambiental, a verdade é que nunca rejeitaram a centralidade do crescimento económico para atingir o desenvolvimento, ou seja, o predomínio do crescimento económico manteve-se intacto (Crespo e Moreira, 2012).

Não obstante estas reformulações do conceito, a partir dos anos 1990, surgiu uma nova onda de críticas, relativamente mais duras ao conceito de desenvolvimento – os pós-desenvolvimentistas. Segundo os pós-desenvolvimentistas, as supostas reformulações (desenvolvimento alternativo) não são mais do que uma tentativa de salvar o conceito de desenvolvimento e mascarar os seus efeitos perversos, procurando, com novas roupagens, perpetuar a sua influência de dominação ideológica, sem, no entanto, pôr em questão o seu verdadeiro objetivo (Amaro, 2017).

Assim, os defensores desta tradição intelectual defendem o abandono (total) do conceito, sob o pretexto de que o termo está irremediavelmente contaminado por “pecados originais”, isto é, ser capitalista, colonialista e patriarcal, proclamando assim entrada numa nova era do pós-desenvolvimento, liberta das influências perversas de um conceito dominado por intenções geostratégicas de natureza colonialista (Amaro, 2017; Gudynas, 2013; Rist 2010; Rahnema, 1997; Rist, 1997; Escobar, 1995; Sachs, 1992; Ilich, 1971).

De seguida, propomos discutir as principais críticas da escola do Pós-desenvolvimento.

As principais críticas do pós-desenvolvimento.

Antes de proceder, é fundamental fazer uma observação prévia: a escola do Pós-desenvolvimento propõe o abandono total do conceito, não a sua reformulação, como defendem os seus precedentes críticos (alternativa ao desenvolvimento) visto que, segundo esta perspetiva, o desenvolvimento é o próprio problema. Trata-se, no entanto, de uma mudança radical, subversiva e paradigmática (Amaro, 2017; Gudynas, 2013; Rist 2010; Rahnema, 1997; Rist, 1997; Escobar, 1995; Sachs, 1992).

Aliás como sustenta um dos defensores desta escola de pensamento, Escobar (1995), um dos principais denominadores comum desta escola pode ser resumido da seguinte forma:

Primeiro, ao contrário dos seus predecessores, os pós-desenvolvimentistas têm um interesse genuíno em alternativa ao desenvolvimento (não em desenvolvimento alternativo); ou seja, defende a rejeição do paradigma na sua totalidade. Um outro traço importante dos defensores desta escola, segundo o mesmo autor, é o seu interesse na cultura e conhecimento local e, sobretudo, a sua defesa da diferença cultural (Escobar, 1995).

Além disso, os pós-desenvolvimentistas adotam uma posição crítica em relação ao discurso científico estabelecido, rejeitando a sua pretensão e estatuto de único método de conhecimento válido. Por último, acrescenta o autor, os defensores desta tradição intelectual defendem ainda a promoção dos movimentos populares locais, para além de adotar uma postura crítica face ao endeusamento do crescimento económico e, por conseguinte, o próprio modelo económico dominante – *Homoeconomicus*.

Gudynas, por sua vez, retrata o conceito do pós-desenvolvimento como uma reação contra a tradicional dominação utilitária dos valores que tem a sua expressão no reducionismo da vida nos valores económicos, e a subsequente mercantilização de quase tudo (Ziai, 2014). A este respeito, descreve Acosta (2009), a glorificação de atividade económica, sobre todas outras dimensões da vida, resultou na negligência de todos instrumentos (não-económicos) cruciais para melhoramento das condições de vida (Ziai, 2014).

Na perspetiva destes pensadores, embora tivesse havido, nos finais da década 60/início de 70, reformulações aparentemente interessantes e com boas intenções iniciais, essas acabaram por ser apropriadas na lógica do sistema, sobretudo, pelos poderes hegemónicos, económicos (as multinacionais) e pelas instituições internacionais que os suportam, tornando-se apenas maquilhagens do mesmo conceito original (com diferente roupagem, claro está), mantendo as suas características essenciais de dominação capitalista-colonial (Amaro, 2017).

O conceito de desenvolvimento, segundo esta perspetiva, desde a sua injeção, tem sido fortemente marcado por experiência dos países industrializados, pelo que, focalizou-se essencialmente, como defende Andresen (2007), no que tem funcionado nestes contextos, negligenciando a importância da procura daquilo que poderia ser condizente ao futuro melhor, inspirando nas experiências históricas, conhecimentos e valores locais.

O desenvolvimento, neste sentido, é um pouco como a colonização – a sua existência assenta na negação da existência do outro. Com o desenvolvimento, diriam os pós-desenvolvimentistas, o outro desaparece.

Lander (2005) argumenta que o eurocentrismo (uma das características importantes do desenvolvimento) e colonialismo são como cebolas de múltiplas camadas, em diferentes momentos históricos do pensamento social crítico levantam-se algumas destas camadas. Existe,

segundo este autor, um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos, ou seja, segundo a nossa realidade sociocultural e das Epistemes que lhe são próprias.

Aliás, como sustentam Meneses e Santos (2010), a epistemologia ocidental dominante (essa que está na base de arquitetura do conceito de desenvolvimento) foi construída na base das necessidades de dominação colonial e assenta na ideia de um pensamento abissal – pensamento esse que opera pela definição unilateral de linhas que dividem as experiências, saberes e os atores sociais entre os que são úteis/inúteis, inteligíveis/ininteligíveis, etc. Assim, defendem estes autores, a injustiça social global está intimamente ligada à injustiça cognitiva global, o que significa dizer: uma verdadeira luta pela justiça social global não pode ser travada sem a justiça cognitiva global.

Refira-se que a teoria de pós-desenvolvimento dá uma atenção especial ao poder discursivo de desenvolvimento e formação de identidades, e, desta maneira, muitos pensadores desta escola argumentam que o desenvolvimento, enquanto prática e discurso, envolve uma forte componente de colonização da mente, espírito e imaginação (Matthews, 2017).

Na mesma linha, defende Escobar (1995), é importante explicar/questionar como certas representações se tornam dominantes e moldam indelevelmente os modos pelos quais a realidade é imaginada e posta em prática. Dito de outro modo, desvendar os mecanismos através dos quais uma certa ordem do discurso produz modos permissíveis de ser e pensar, ao mesmo tempo em que desqualifica até mesmo tornar os outros impossíveis. A representação do “terceiro mundo” ou do “subdesenvolvido”, conclui o autor, não passa de uma imagem que ilustra as concepções ocidentais sobre estas mesmas pessoas.

Enquanto que uns defendem que o desenvolvimento não passa de uma segunda colonização (que não se baseia na colonização da terra, mas sim, da mente), outros falam do terrorismo cultural que, entre outras coisas, consiste em forçar as “populações vulneráveis” de “terceiro Mundo”, obrigando-as abandonar as suas próprias e antigas formas de viver, reorientando-as em direção ao mercado capitalista e Estado (Matthews, 2017).

No fundo, os pós-desenvolvimentistas questionam as raízes ideológicas que estão na base da arquitetura do desenvolvimento (modernidade e as suas teorias). Aliás, questionam, como defende McKinnon (2008), diversos aspetos da epistemologia e ontologia do projeto modernista do desenvolvimento – a sua presunção de universalidade; o seu foco no conceito do progresso e o privilégio concedido ao essencialismo económico; para além disso, procura problematizar as condições rotuladas como “desenvolvidas” e as receitas propostas (McKinnon, 2008).

Será desenvolvimento, de facto, uma segunda colonização, tal como defendem alguns autores?

É difícil responder esta questão com um “sim” ou um “não categórico” pois é necessário reconhecer as nuances e complexidades que toda esta dinâmica comporta. Contudo, ao longo desta tese, tentaremos responder esta questão, ainda que de forma parcial e inconclusivo.

Porém, antes de proceder, convém esclarecer do que se entende por um discurso, ou seja, quando caracterizamos o desenvolvimento como um discurso, do quê exatamente estamos a falar?

Desenvolvimento enquanto discurso.

O conceito de desenvolvimento não foi só definido, como já referido, segundo os padrões da vida moderna: urbanização, industrialização, adoção dos valores e princípios da modernidade (racionalidade e orientação individual, entre outros) ele, tal como sustenta Banda (2011), não se limita apenas em simples prática, mais do que isso, envolve um componente ideológico que é instrumental na conexão das sociedades locais com culturas transnacionais.

Para Escobar (1995), o desenvolvimento tem sido transformado num discurso, isto é, num determinado modo de pensar e repositório de práticas desenhadas para inculcar nos países ditos subdesenvolvidos o interesse de prossecução do crescimento económico e industrialização.

Sendo a própria produção e circulação do discurso uma parte integrante do exercício do poder, desenvolvimento, enquanto discurso, tem tido sucesso graças a dois mecanismos fundamentais: a profissionalização e a institucionalização do conceito (karlberg, 2005), sendo que o primeiro faz referencia ao conjunto de técnicas e práticas disciplinares, através das quais, geração, difusão e validação do conhecimento são organizadas, geridas e controladas, ou seja, o processo através do qual o regime da “verdade” não só é criada, bem como sustentada.

Ao passo que o mecanismo de institucionalização diz respeito ao estabelecimento de uma área institucional onde (e através da qual) discursos e técnicas são produzidos, modificados e postos em prática, no caso de desenvolvimento, estas instituições têm sido as instituições internacionais, bilaterais, agências nacionais, regionais e locais (karlberg, 2005).

Importa sublinhar que, tal como sustenta Foucault (1969), o que verdadeiramente pertence à formação discursiva, isto é, aquilo que possibilita a delimitação de grupo de conceitos, não é propriamente existência de conceitos, mas sim a relação existente entre eles, ou seja, a forma como as diferentes abordagens, construção e desenvolvimento de conceitos são ligados aos modos de crítica, comentário e interpretação de frases previamente formuladas. É esta relação, na perspectiva de Foucault (1969), que verdadeiramente constitui a formação do sistema conceitual.

Deste ponto de vista, a análise do discurso pode-nos permitir compreender como foi possível construir a dicotomia desenvolvido-subdesenvolvido e a consequente definição dos critérios que determinam entidades que precisam do desenvolvimento.

Assim, a questão que se coloca é, naturalmente, como foi possível construir verdades sobre as pessoas e suas condutas? Como foi possível criar “verdades” desta forma, neste espaço geográfico, temporal e existencial? Como é que estas verdades foram aprovadas, por quem, em que condições e em oposição a que outros tipos de verdades?

Todas estas questões são legítimas na medida em que permitem-nos perceber, tal como argumenta Foucault, como conhecimento é indissociável das formas do regime de poder e o contexto temporal e espacial onde o mesmo foi gerado (Lie, 2008).

Obviamente, a análise do discurso, como defende o próprio Foucault (1969), não significa rejeitar categoricamente todo o discurso, porém, a tranquilidade com que as proposições e, neste caso em concreto, as propostas do desenvolvimento, são aceites deve ser interrompida, pois as proposições nunca surgem do nada, quase sempre são resultados da construção de regras que devem ser conhecidas e analisadas e cujas justificações devem ser escrutinadas.

Deste ponto de vista, seria indispensável não só definir em que condições e com base em que tipo de análises determinadas propostas/proposições são consideradas legítimas, assim como quais delas são sempre inaceitáveis (Foucault, 1969)?

Deste modo, a análise de discurso denota a relação íntima existente entre conhecimento, significado e poder, por outras palavras, o sistema de conhecimento e significado partilhado por várias pessoas. O discurso, na conceção Foucauldiana, simboliza igualmente a regularidade de que é dito e feito, inclusive as condições que determinam a aquisição do poder e conhecimento (Lie, 2008). Com efeito, o discurso não se refere apenas às declarações (oral e escrita) e o sentido de comunicação assumido na infraestrutura não verbal, tecnológica e prática, mas também se refere ao conjunto agregado de todas as práticas sociais (Lie, 2008).

É precisamente este tipo de sistema de conhecimento que molda os agentes do desenvolvimento, através de um processo de normalização e formação discursiva e, sendo produtos do discurso, os agentes acabam por reproduzir justamente o mesmo discurso que inicialmente os tem moldado (Lie, 2008).

A lógica, a racionalidade e a cosmovisão defendidas pelo discurso de desenvolvimento são constantemente reproduzidas pelos agentes e agências do desenvolvimento, tendo como consequência o fortalecimento e consolidação do discurso já previamente estabelecido, tornando outras formas de conhecimentos simplesmente menos relevante (Lie, 2008).

Na opinião de Escobar (1995), a doutrina do Truman não só iniciou uma nova forma de conceber os assuntos do mundo assim como sugeriu uma nova fórmula de gestão dos mesmos, sobretudo, no que diz respeito aos países com menos expressão económica.

Em relação a estes últimos, a intenção era muito ambiciosa, isto é, criar condições necessárias para efetiva replicação do mundo segundo as características dos países ditos avançados, ou seja, alta industrialização, urbanização, tecnicização de agricultura, rápida adoção da educação moderna e valores culturais, sendo a ciência, tecnologia e o capital um dos elementos impulsionadores desta “revolução” (Escobar, 1995).

Basicamente, o discurso de desenvolvimento criou um espaço onde apenas determinadas coisas podem ser ditas e imaginadas, para além de impulsionar a cega crença no papel da modernização não só como um princípio organizador, mas também como a única força capaz de destruir as “superstições arcaicas”, independentemente do custo social, cultural e social que isto possa acarretar (Escobar, 1995).

Com o discurso de desenvolvimento, o “pobre” transformou-se progressivamente num problema social cuja resolução requer um novo tipo de intervenção na sociedade. Aliás, o Escobar (1995), vai mais longe afirmando que o pensamento moderno – sobre o significado de vida, como também da economia, direitos e gestão social – foi concebido em relação à pobreza.

Em boa verdade, não seira exagero afirmar que a pobreza tem sido o instrumento porventura mais persuasivo utilizado para justificar inúmeras intervenções em nome de desenvolvimento. Aliás, conforme sustenta Rahnama (2010), a pobreza é dos poucos conceitos de desenvolvimento que encontram sua prova flagrante na realidade, contudo, acrescenta o autor, ela é também um mito, ou seja, construção e invenção de uma determinada civilização.

Segundo este autor, em muitas culturas do mundo, o pobre não era sempre antónimo do rico. Na Europa, por exemplo, o pobre era antónimo do poderoso, não do rico (Rahnama, 2010; Rist, 1997). Houve, inclusive, momentos na história quando ser pobre era equivalente a ser uma pessoa respeitada (pobreza voluntária). A bem dizer, até ao momento, existem tradições que valorizam pobreza voluntária – sufis, monges budistas, por exemplo.

Assim sendo, defende Rist (1997), existem inúmeras formas de definir a pobreza, sendo que na África, por exemplo, o pobre não é aquele que carece dos bens materiais, mas sim, aquele que não tem ninguém ao qual voltar, ou seja, “órfão social”.

Rahnama (2010) defende ainda que foi apenas depois da expansão da economia mercantilista e processo de urbanização, que teve como consequência: a massiva pauperização e monetarização da sociedade, que o pobre passou a ser definido como quem carece do que os ricos possuem, ou seja, o pobre é definido com base em critérios monetários e de possessões.

Assim sendo, se a pobreza é definida como privação das coisas necessárias para a vida, a questão que se coloca é: o que é necessário e para quem? Ou seja, quem tem qualificação e legitimidade para definir os critérios? Estas são, obviamente, questões legítimas e que nos permitem perceber as premissas sobre as quais estão assentes a construção moderna da pobreza, um dos pilares fundamentais do desenvolvimento.

Ainda a respeito da pobreza, importa sublinhar que segundo Rahnema (2010), a pobreza moderna apresenta quatro dimensões, sendo materialidade a primeira delas. Ou seja, a materialidade significa que a pobreza é definida com base nos critérios materiais; a segunda dimensão da pobreza é a própria percepção do sujeito sobre a sua condição; a terceira tem a ver com a forma como os outros vêm o “pobre”; a quarta e última dimensão é a condição sociocultural, pois, segundo o mesmo autor, embora todas as dimensões acima referidas sejam mutuamente interativas na construção da pobreza, todo este processo é determinado por espaço-tempo onde tudo isto ocorre (Rahnema, 2010).

Esta última dimensão talvez explica melhor a razão pela qual, em diferentes momentos, a mesma coisa pode ser concebida de diferente forma. Por exemplo, no seu trabalho seminal (*A desescolarização da sociedade*), Ivan Illich, ilustrando a forma como as instituições modernas têm inventado a pobreza, descreve-nos como, no México, dez (10) anos antes, era normal que uma pessoa tivesse vivido e morta na sua própria casa, e fosse enterrada pelos seus amigos/próximos. Apenas a “necessidade da alma” tinha um tratamento institucional da igreja, todavia, hoje em dia começar e terminar a vida em casa é sinal da pobreza ou privilégio especial.

Além disso, acrescenta o autor, sendo que a “necessidade básica” é traduzida na incessante procura de *commodities* cientificamente produzidas, a pobreza passou a ser definida em função dos padrões que os tecnocratas podem manipular arbitrariamente pois, hoje em dia, o pobre é definido como quem está aquém do consumo ideal propagado (Illich, 1971).

Retomando a discussão sobre a suposta construção do terceiro mundo segundo os padrões da vida moderna, o discurso de desenvolvimento assume (arrogantemente, diga-se de passagem) que as sociedades subdesenvolvidas são tradicionais, isto é, a atitude, valores dos seus respetivos povos não estão em harmonia com a vida económica moderna. Não é raro atribuir o “subdesenvolvimento” a essas atitudes e valores, ou seja, os valores são no fundo o obstáculo ao tão almejado desenvolvimento económico (Ferguson, 1990).

Com efeito, atingir desenvolvimento é, em grande medida, uma questão de mudança de atitudes e valores, ou seja, a conquista do coração e mente do pobre- subdesenvolvido-incivilizado (Ferguson, 1990).

Esta ideologia é, em parte, porque as ciências sociais, sobretudo, nas suas análises, partem de certos pressupostos e certezas absolutas (uma espécie de senso comum do liberalismo ocidental): de como um país deve ser organizado, começando com as mesmas histórias de sempre: democracia, respeito aos direitos humanos, Estado de direito, paz com o vizinho, entre outros princípios consagrados pelo liberalismo (Ferguson, 1990).

Deste ponto de vista, defende Schouten (2009), é fácil ao observar um país começar a ver “deficiências” (as coisas que deviam estar lá, mas que não estão) construindo desta forma a grande parte do mundo simplesmente como “espaços vazios”, onde determinadas coisas deviam estar, mas não estão. Este tipo de pensamento leva-nos, na melhor das hipóteses, à uma compreensão menos representativa da realidade, porque, tal como sustenta Schouten (2009), este tipo de pensamento nos impede de adquirir uma compreensão real do que se está a acontecer nestas paragens.

No início, como defende Ferguson (1990), o desenvolvimento referia-se ao processo de transformação em direção à economia capitalista, moderna e industrial. Trata-se de transformação das forças de produção. Contudo, com o passar do tempo, o termo ganhou uma outra dimensão, pois foi posteriormente redefinido em termos de qualidade de vida, e referindo-se particularmente à redução da pobreza e a melhoria das necessidades materiais das populações. Este redirecionamento, defende Ferguson (1990), implica que o conceito de desenvolvimento deixou de ser histórico, passou a ser moral/ético.

Como veremos mais adiante, esta representação assume implícito ou explicitamente os padrões ocidentais como parâmetro de referências com base nas quais a condição dos povos do outro lado da linha é medida. Por outras palavras, a representação do terceiro mundo/subdesenvolvido é justamente a sucessão da genealogia da conceção ocidental sobre ele mesmo (Escobar, 1995). Talvez Nietzsche tivesse razão quando afirma que por muito que o homem tente objetivar e alargar os seus conhecimentos, no final, não acolherá mais do que a sua própria biografia, uma espécie de auto-confissão de si mesmo (Andrés, 2004).

O estudo de caso realizado por Ferguson (1990), em Lesotho, nas últimas décadas do século passado, demonstra com clareza, como as instituições do desenvolvimento produzem a sua própria forma de discurso e, como este mesmo discurso, constrói Lesotho como um objeto específico de conhecimento, criando ao mesmo tempo a estrutura do conhecimento em torno do mesmo sujeito.

Por exemplo, de acordo com Ferguson (1990), os relatórios de desenvolvimento deturpam (intencionalmente) não só as palavras, bem como os números no sentido de garantir que o Lesotho se enquadre perfeitamente dentro do quadro da sociedade camponesa, transformando desta forma

o país num dos candidatos promissoras para tipo de intervenção que só as agências do desenvolvimento é capaz de executar: intervenções técnica e apolítica (Ferguson, 1990).

Além disso, acrescenta o autor, o sistema pecuário existente foi simplesmente interpretado como resultado da ignorância e a suposta falta de inputs técnicos, designadamente mercado e provisões aperfeiçoadas. Por essa razão, o provisionamento de inputs técnicos e educacionais não tiveram os efeitos revolucionários que se esperavam. As tentativas mais diretas para transformação, tais como: as associações de pastagem, promoção de armazenamento, produção de forragem baseada na exortação, foram simplesmente rejeitadas pelas populações locais (Ferguson, 1990).

É curioso observar que estas intervenções planeadas, de facto, produziram resultados e consequências não intencionadas que, por sua vez, acabaram por ser incorporadas dentro da constelação anónima de controle – estratégias sem autor (Ferguson, 1990).

resumindo, neste capítulo exploramos o conceito de desenvolvimento enquanto uma experiência singular de criação de um domínio de pensamento e ação, e como tal, tentamos analisar as suas principais características e a relação existente entre três eixos que o definem, isto é, o tipo de conhecimento que referem ao desenvolvimento e através do qual ele não só existe mas também é transformado em objetos e conceitos.

O segundo eixo refere-se ao sistema de poder que regula as suas práticas, e sendo o último, os tipos de subjetividade promovidos e fomentados pelo discurso, ou seja, a subjetividade através da qual as pessoas se reconhecem com desenvolvidos ou desenvolvidos (Escobar, 1995).

É este sistema de relação que estabelece a prática discursiva que, por sua vez, estabelece as regras do jogo, ou seja, determina quem pode falar e segundo que ponto de vista, e com qual autoridade e com base em que critérios de conhecimento e competências.

No fundo, o discurso de desenvolvimento não só estabelece assim como condiciona as regras que devem ser seguidas. Dito doutra forma, o sistema criou mecanismos através dos quais uma determinada ordem do discurso não só produz “modos permissíveis de ser e pensar” assim como desqualifica, tornando inviável outros, “colonizando” desta forma a própria realidade (Escobar, 1995).

Esta colonização da realidade criou um espaço onde apenas certas coisas podem ser ditas e imaginadas, através de articulação de poder e conhecimento do visível e exprimível. Para isto, como veremos na próxima secção, a ciência, enquanto método de conhecimento, jogou um papel preponderante pois em seu nome muitas práticas sociais, experiências e diversas formas de conhecimento foram simplesmente desacreditadas sob pretexto de serem irracionais e primitivos,

sendo a modernização tida como a única força capaz de destruir estas superstições arcaicas (Escobar, 1995).

Posto isso e como não podia deixar de ser, nas linhas que se seguem, propomos discutir, ainda que sucintamente, o papel da ciência não só na perpetuação deste regime de verdade assim como na desvalorização, desacreditação e, conseqüente desprezo de outras formas de ser e estar no mundo, em detrimento do modelo promovido pelo desenvolvimento, sendo este considerado não só modelo universal, mas também como o único possível e desejável, por isso, o único que vale a pena perseguir. Aliás, como afirma Sachs, o que a ideia de desenvolvimento tem feito foi efetivamente moldar os desejos e ambições das pessoas para igualdade e identificação segundo o modelo civilizacional dos países mais poderosos (Matthews, 2017).

Estratégias de desenvolvimento baseadas na ciência moderna.

Se há uma única coisa que contribuiu consideravelmente para sustentar o discurso de desenvolvimento é, na nossa opinião, a ciência moderna. Ela não só é considerada como o melhor método de conhecimento, mas e, fundamentalmente, o único; as outras formas de conhecimento são pura e simplesmente desacreditadas, o fato que, para Meneses e Santos (2010), não constitui surpresa nenhuma pois, na perspectiva deste autor, a negação da diversidade de formas de perceber e explicar o mundo é um elemento constitutivo e constante do colonialismo, sendo desenvolvimento, para alguns pós-desenvolvimentistas, uma continuidade da colonização (Amaro, 2017; Matthews, 2017).

Antes de proceder com a análise crítica do método científico, cumpra-nos fazer duas considerações que nos parecem importantes: a primeira, é importante sublinhar que, tal como sustentam Meneses e Santos (2010), em todas as sociedades onde o processo de colonização implicou a destruição da estrutura social, o colonizado foi despojado dos seus saberes tradicionais pois, ao contrário do conhecimento ocidental, boa parte do conhecimento dos povos não-ocidentais não é baseado em critérios racionais (no sentido ocidental do termo) fundamentando-se na tradição, na espiritualidade, ou em dimensões somáticas trabalhadas segundo critérios não-racionais, reduzindo-os desta forma à condição de indivíduos rurais, iletrados e selvagem.

A segunda: se é verdade que o colonialismo terminou (pelo menos formalmente) há um pouco mais de cinco décadas, ou seja, nas últimas quatro décadas do século passado, não é menos verdade que, ainda nos dias que correm, ela (ao menos as suas conseqüências) continua sob outras formas e expressões, sendo uma delas aquela que o Aníbal Quijano denomina de colonialidade de poder e saber (Meneses e Santos, 2010).

Feitas estas observações, cabe aqui perguntar, afinal de contas, o que é a ciência e como ela contribuiu da desacreditação de outras formas de conhecimento?

Para os críticos do racionalismo ocidental e dos valores do Iluminismo como Heidegger, a tão cariciada e venerada ciência não passa de uma compreensão dogmática do ser que pretende reduzir toda a existência humana à instrumentalidade, conduzindo desta forma ao esquecimento do ser e à inviabilização do projeto de existência humana autêntica (Santos, 1998).

Na opinião de Meneses e Santos (2010), a epistemologia ocidental dominante foi construída com base na necessidade de dominação colonial e, ela está assente precisamente na ideia de um pensamento abissal, isto é, o pensamento que opera pela definição unilateral de linhas que marcam a fronteira entre os saberes, ou seja, os atores sociais que são úteis, inteligíveis ou resumindo: os que são aceitáveis e os que não são, estes últimos são sujeitos à opressão e, em última instância, condenados ao esquecimento.

Uma das particularidades da ciência consiste na sua oposição absoluta à opinião, o que quer dizer que: na ciência nada é dado, antes pelo contrário: tudo é construído. Com efeito, como observa Santos (1998), o senso comum, o conhecimento vulgar, a sociologia espontânea, a experiência imediata, são tudo opiniões, pois a ciência constrói-se contra o senso comum. Dito de outro modo, a ciência desconfia sistematicamente das evidências da nossa experiência imediata (Santos, 2002).

A bem dizer, a ciência consiste fundamentalmente na formulação de leis, à luz de regularidades observadas, com vista a prever o comportamento futuro dos fenômenos (Santos, 2002). No entanto, ao contrário do que acontece nas ciências exatas, nas ciências sociais é difícil estabelecer “leis universais” dado que, defende Santos (2002), os fenômenos sociais são historicamente condicionados e culturalmente determinados, de maneiras que: as ciências sociais não podem produzir previsões fiáveis, pois os seres humanos mudam constantemente o seu comportamento em função não só do conhecimento que ele vai adquirindo bem como o conhecimento que sobre ele se adquire.

Ao contrário do que nos querem fazer acreditar, as ciências sociais não são objetivas, pois o próprio cientista social não pode libertar-se, no ato de observação, dos valores que informam a sua prática em geral, muito menos os fatos falam por si, menos ainda os métodos só podem ser considerados científicos se e, apenas se, puderem ser utilizados impessoalmente. Mais: os fenômenos sociais, na perspectiva do professor Santos (2002), por serem de natureza subjetiva, não se deixam captar pela objetividade do comportamento.

O paradigma científico pressupõe uma única forma de conhecimento válido, e a sua validade reside na objetividade decorrente da separação entre teoria e prática, entre ciência e ética; um paradigma que, segundo Santos (1998) tende a reduzir o universo dos observáveis ao universo dos quantificáveis e o seu rigor reduz-se ao rigor matemático, tendo assim como consequência

principal: a desqualificação (cognitiva e social) das qualidades que dão sentido à prática ou, pelo menos, do que nelas for irredutível, por simples via da quantificação (operacionalização).

Um rigor que quantifica e que ao quantificar, desqualifica, um rigor que objetiva os fenômenos e ao objetivar os degrada, pois, ao caracterizá-los, caricatura-os (Santos, 1998).

Na mesma ordem de ideias, importa dizer que não é raro o modo de racionalidade da comunidade científica sobrepor-se ao da comunidades de saber local, e tal sobreposição, defende Santos (1998), não se manifesta como exercício do poder – sendo que o exercício do poder pressupõe a existência de, pelo menos, duas partes – pois a comunidade científica é, em certa medida, uma comunidade de saber local, goza de tal hegemonia cultural que pode ser considerada, segundo este autor, a única comunidade de saber universal.

Em contrapartida, o senso comum tem sido o nome atribuído a todas as formas de conhecimento que não estavam em conformidade ou que não correspondiam aos critérios que a ciência moderna estabeleceu por si (Santos, 2015), porém, o senso comum, nas palavras de Santos (1998), representa um conhecimento evidente que pensa as coisas tal como elas existem (se é que isso é possível) e cuja função é reconciliar a todo custo a consciência comum consigo própria. Trata-se de um conhecimento que combina o uso com diversão, o emocional com intelectual e prático.

Dito isto e face a esta situação, a questão que se coloca é evidentemente se, de facto, haveria alguma razão de peso para substituímos o conhecimento vulgar que temos da natureza, da vida e que partilhamos com os homens e mulheres da nossa sociedade pelo conhecimento científico produzido por poucos e inacessível à maioria Santos (2002)?

Ou seja, segundo este autor, seria necessário perguntar sobre a relação entre ciência e a virtude, pelo valor do conhecimento comum/vulgar criado pelos sujeitos individuais e coletivos para dar sentido às suas práticas (que a ciência teima em considerar irrelevante, ilusório e falso) e sobretudo, importa perguntar sobre o papel do conhecimento científico acumulado no enriquecimento ou empobrecimento prático das nossas vidas, ou seja, questionar quanto ao contributo positivo/negativo da ciência para a nossa felicidade (Santos 2002).

Além disso, que diferença realmente faria, para nós, em instantes precisos da nossa vida, se esta fórmula-mundo ou aquela outra for verdadeira? Talvez o mais importante seja um saber prático que não só dá sentido e orientação à nossa existência, como também capaz de criar hábito de decidir bem (Santos, 2002).

É importante reconhecer que todo o conhecimento é em si, como disse Santos (2002), uma prática social, cujo trabalho consiste não só em dar sentido a outras práticas sociais, mas também contribuir para a transformação destas, assim, a verdade de cada uma das formas do

conhecimento reside na sua adequação concreta à prática que visa construir e, por conseguinte, quando criticamos uma dada forma de conhecimento, implica (quase sempre) que estamos a criticar a prática social a que ela se pretende adequar.

No meio de tudo isso, o pensamento que contribui bastante para a perpetração desta racionalidade tem sido o pensamento moderno ancorado na tentativa de submeter a vida ao controle absoluto do homem sob a direção segura do conhecimento (conhecimento científico, claro está).

Aliás, tal como afirma Castro-Gómez (2005), a modernidade é uma máquina geradora de alteridade que, em nome da razão e do humanismo, exclui do seu imaginário, a multiplicidade, a ambiguidade e, acima de tudo, a contingência das formas de vida concreta.

Foi neste contexto histórico-cultural do imaginário moderno que impregna o ambiente intelectual que se deu a constituição das disciplinas das ciências sociais, sendo esta visão a que fornece os pressupostos fundacionais de todos os conhecimentos sociais modernos (Lander, 2005).

Segundo este autor, esta racionalidade tem como eixo articulador central a ideia da modernidade, noção que captura complexamente quatro dimensões básicas, sendo a primeira, a visão universal da história associado à ideia de que o progresso, segundo o qual, os povos, as suas experiências históricas são hierarquizadas.

A segunda refere-se à naturalização tanto das relações sociais como da natureza humana da sociedade Liberal-Capitalista e, conseqüentemente, a naturalização e ontologização dessa sociedade e, por último, a necessária superioridade do conhecimento produzido pela essa sociedade, nomeadamente a ciência, em relação à outras formas de conhecimento (Lander, 2005).

Entre outros acontecimentos históricos, a reforma, a Revolução francesa e a Revolução industrial teriam contribuído para a implantação desta subjetividade moderna (Lander, 2005).

Contudo, a verdade é que a ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e, segundo Santos (2002), nem sequer existe qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas: metafísica, religião, arte, apenas para citar algumas.

A razão do privilegiamento desta, em relação às outras, sob pretexto do conhecimento científico estar assente na previsão e no controlo dos fenómenos nada tem de científico: é um juízo de valor (Santos, 2002).

Em boa verdade, como já sublinhamos, a ciência moderna nos ensina pouco sobre a nossa maneira de estar no mundo e que esse pouco, por mais que se amplie, será certamente insuficiente porque a própria exiguidade está inscrita na forma como o conhecimento científico é construído,

o que faz do cientista um ignorante especializado e faz do cidadão comum um ignorante generalizado (Santos, 2002).

Uma vez mais, é indispensável sublinhar que a compreensão do mundo ocidental é tanto importante quanto parcial, por isso mesmo, é indispensável reconhecer que existem, tanto no Sul global assim como no Norte, formas diversas de conhecimento, que foram sendo oprimidas, em nome da ciência e modernidade, pois, como é óbvio, a compreensão do mundo excede largamente a compreensão ocidental do mundo.

Aliás, como sustentam Meneses e Santos (2010), no mundo existe diversas formas de conhecimento da matéria, sociedade, em fim, de vida, assim como existe diversos conceitos sobre o que conta como conhecimento e os critérios que podem ser usados para validá-lo, pois, afinal de contas, a compreensão do mundo e a forma como se cria e se legitima o poder social tem muito a ver com a concepção do tempo e temporalidade (Santos, 2014).

Com efeito e sendo que o conhecimento científico-moderno foi garantido o monopólio de verdade, resultando, como já sublinhado, não só na destruição das práticas sociais, bem como na desqualificação dos agentes sociais que operam em conformidade com este tipo de conhecimento.

Esse resultado da história colonial teve, na opinião de Quijano (2005), duas implicações decisivas, sendo a primeira e a mais óbvia: os povos foram despojados das suas próprias e singulares identidades históricas, e a segunda, talvez menos óbvia, mas na opinião deste autor não menos decisiva: a sua nova identidade racial, colonial, negativa, implicava o despojo do seu lugar na história da produção cultural da humanidade.

Este padrão de poder baseado na colonialidade, implicava, igualmente, segundo este autor, um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não europeu era o passado, sempre primitivo (Quijano, 2005).

O reconhecimento destes fatos, no entanto, significa o reconhecimento de muitas outras formas de conhecer que foram “injustiçadas” e que precisam de ser revistas, trazendo-as para a discussão sobre as alternativas ao desenvolvimento.

Fazendo isso, como já sublinhado, significa fazer, tal como defendem Meneses e Santos (2010), justiça social global, pois, para estes autores, a justiça social global está intimamente ligada à justiça cognitiva global e, este exercício, requer um pensamento pós-abissal.

Pensamento pós-abissal

Neste sentido, seria necessário, primeiro, realizar a sociologia de ausência que, como referimos na introdução, consiste na recuperação e valorização de sistemas de produção alternativos e

conceções de vida que são desacreditados ou ocultos pelo monopólio da produtividade capitalista (Santos, 2014; Meneses e Santos, 2010).

Logo de seguida realizar a sociologia de emergência que consiste sensivelmente no alargamento simbólico de sinais, pistas e tendências latentes que, ainda que dispersas, embrionárias e dispersas apontam para novas constelações de sentido, tanto no que respeita à compreensão bem como à transformação do mundo (Santos, 2014; Meneses e Santos, 2010).

Para isso, defendem os dois autores, os movimentos indígenas são aqueles cujas conceções e práticas representam a mais convincente emergência do pensamento pós-abissal, sendo os habitantes, por excelência, do outro lado da linha (Meneses e Santos, 2010).

Para além de BUEN VIVIR ser mais largamente trabalhado do que o seu congênera, UBUNTU, ele, BUEN VIVIR, não deve ser visto com uma teoria exclusivamente latino-americana (ainda que seja de matriz latino-americana) antes pelo contrário, tal como defende Acosta (2013), muitas das suas ideias projetam-se em vários outros contextos não latino-americanos, sendo o arquipélago de bijagós um desses contextos, assim sendo, o BUEN VIVIR deve também nutrir-se destas experiências (veremos como, mais à frente).

Porém, antes de mais, vejamos laconicamente as principais marcas do colonialismo, com maior incidência no continente Africano, tendo a Guiné-Bissau como ponto de referência.

Colonialismo como marca importante da historicidade dos países colonizados

É impossível falar da história da Guiné-Bissau, para este efeito, quase a totalidade dos países Africanos (mas não só), sem uma análise aprofundada do processo de colonização, pois em todas as sociedades onde a colonização implicou a destruição da estrutura social da população colonizada, os povos foram despojados dos seus meios de manifestar sentimentos e opiniões, transformando-os na condição de indivíduos rurais e iletrados, e a Guiné não é uma exceção.

Aliás, como sublinhamos algures, a negação da diversidade das formas de perceber e explicar o mundo é um elemento constitutivo do colonialismo.

A colonização não deve ser vista apenas como um projeto político cuja expressão se resume na dependência política, porque, segundo defende Oelofsen (2015), a estrutura do governo e outras instituições, a forma como o país está organizado economicamente, e sobretudo a forma como os antigos sujeitos coloniais são encorajados a pensar, são ainda determinados pelos antigos poderes coloniais nas sociedades pós-coloniais, resultado do poder económico e cultural exercidos pelos mesmos.

Concordamos com Oelofsen (2015) quando defende que acreditar que o impacto do projeto colonial nos países recentemente independentes e os seus povos já terminou é realmente

não compreender quão profundo os países colonizadores influenciaram estes últimos e os seus respetivos povos.

Aliás como defende Mudimbe (1998), é possível utilizar três pontos-chaves para explicar a modulação e métodos representativos da estrutura colonial: os procedimentos para a aquisição, distribuição e exploração das terras nas colónias, a política de domesticação dos nativos, e finalmente a forma de gestão da antiga organização e a implementação de novos modos de produção, tendo como consequência a dominação do espaço físico, a reforma da forma de pensar dos nativos, e a integração da história económica local numa perspetiva acidental. Como terá ficado explícito, este trabalho tem uma incidência especial na segunda consequência nomeadamente, a reforma como os colonizados foram encorajados para pensar.

É importante, no entanto, referir que, tanto na África bem como em outros contextos submetidos ao processo de colonização, esse processo nunca foi pacífico, aliás quase sempre houve resistência contra a dominação, e a oposição Africana ao domínio estrangeiro vem de longa data, aliás, todas as sociedades africanas, sustenta Mendy (1994), estatizadas ou não, viram-se obrigadas a defender costumes e interesses vitais. Segundo o mesmo autor, as questões relacionadas com a liberdade, independência e soberania foram a força dinamizadora por detrás de uma resistência por vezes ferozes, e a Guiné Bissau não foi uma exceção.

Segundo alguns historiadores, a colonização/dominação efetiva dos povos da Guiné-Bissau ocorreu-se apenas depois da conferência de Berlim, entre 1884 e 1885, cujo objetivo era repartição, entre os países colonizadores europeus, das antigas colónias africanas.

Tal como aconteceu em muitos outros contextos, um dos métodos utilizados pelos colonizadores na Guiné-Bissau incluía não só o estabelecimento de uma máquina administrativa e legal, assim como a imposição da cultura Portuguesa (Mendy, 1994). Este método, como é óbvio, produzia nos indivíduos uma tal alienação que os levava a rejeitar os valores e instituições tradicionais por sua suposta inferioridade.

Fanon (1952), faz uma análise interessante da experiência fenomenológica do negro e processo de criação da sua identidade que, segundo ele, logo a partida, está sujeita à complexidade de inferioridade. Este complexo de inferioridade, argumenta o autor, concretiza-se em duas etapas sendo a primeira a inferioridade económica/material (resultado, obviamente, da subjugação colonial e, em certa medida, da exploração) e a segunda concretiza-se quando esta inferioridade económica é internalizada e transforma-se numa doença psicológica.

Paralelamente, a “superioridade branca” é formada segundo o mesmo processo e etapas. Ou seja, a superioridade económica/material é internalizada e transforma-se na crença do seu

valor superior, e este complexo abalou profundamente as identidades políticas, mas sobretudo, o inconsciente coletivo (Oelofsen, 2015).

Esta análise de Fanon demonstra como, no contexto das colônias, os colonizados foram encorajados a pensar não só sobre os seus mestres colonizadores, mas sobretudo, sobre si mesmos.

A inferioridade Africana foi fortificada, segundo Lopes (1997), pela estrutura da colonização, nomeadamente a dominação física, humana e espiritual.

A visão secular de que a africa não pode produzir conhecimento ou história por si só está mais de que confirmada na atribuição da técnica da estatuária dos *Ioruba* aos Egípcios, a arte do Benim associada aos Portugueses, as infraestruturas arquitetónicas do Zimbabue aos técnicos árabes, as cidades Malianas à influência da construção oriental, para não falar do conhecimento que os Dogon tinham sobre os três satélites do Júpiter, ou que Sirius tinha uma estrela companheira invisível, que girava em sua orbita cada 50 anos, que Sagan não hesitou em atribuir a passagem de um Gaulês por aquelas paragens que provavelmente estava mais avançado do que a ciência da época (Lopes,1997).

Esta forma de pensar que legitimou a colonização não desapareceu completamente, aliás, como já referido, a independência política não se traduziu necessariamente na descolonização das mentes, porventura, o fator mais importante para uma efetiva descolonização.

Como já sublinhamos, a colonização assentou-se fundamentalmente na negação agressiva do que é próprio dos povos colonizados (o seu conhecimento, estilo de vida, religião, etc.) sob pretexto de estes serem ininteligíveis, irracionais e primitivas/selvagens. No fundo, as pessoas foram desencorajadas a serem elas próprias, por isso, vivem, de certa forma, deslocadas.

Como já referimos, a negação da diversidade de formas de perceber e explicar o mundo é um elemento constante e constitutivo do colonialismo, aliás, a própria epistemologia ocidental dominante foi construída segundo a necessidade de dominação colonial assente no pensamento abissal, isto é, o tipo de pensamento que consagra a ciência moderna o monopólio da distinção universal entre verdadeiro e falso, em detrimento de outras formas de conhecimento, nomeadamente: filosofia e teologia (Meneses e Santos, 2010).

Contudo, como já dito, a verdade é que a compreensão do mundo e de vida excedem largamente a conceção ocidental do mundo, e mais: A compreensão ocidental do mundo é tanto importante quanto parcial, pois no mundo não só existem diversas formas de conhecimento – sociedade, vida, matéria, espírito, etc. – assim como diversos conceitos sobre o que conta como conhecimento e os seus respetivos critérios de validação.

Contudo, segundo argumenta Lander (2005), há todo um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias. Como disse Walter Mignolo, só porque os gregos “inventaram” o pensamento filosófico não significa dizer que inventaram o pensamento, este último existe onde quer que desenvolva povos e as suas respetivas culturas (Lander, 2005). Há, no entanto, uma diversidade epistémica que comporta todo o património da humanidade acerca da vida, águas, da terra, dos homens, etc.

Tudo isto implicou no longo prazo uma colonização das perspetivas cognitivas, isto é, dos modos de produzir e outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo, ou numa só palavra: cultura (Lander, 2005).

Com efeito, defende Santos (2014), é muito difícil imaginar alternativa ao colonialismo pois ele não é principalmente as políticas do estado, mais do que isso: Ele é uma larga gramática social que permeia relações sociais, espaço público e privado, cultura, mentalidades e subjetividades. No fundo, trata-se de um estilo de vida, uma forma de convívio/sociabilidade desigual que é partilhada tanto pelos beneficiários do sistema assim como pelos que sofrem as consequências do mesmo.

De seguida, procuraremos analisar (no sentido de recuperar e valorizar) sistemas de produção de vida nas diversas comunidades Guineenses, e para este efeito algumas comunidades africanas, sendo que vários fenómenos são transversais a muitas comunidades Africanas, mas antes, comecemos por analisar o BUEN VIVIR, um dos movimentos indígenas mais bem-conceituados e, porventura, com maior impacto até então.

BUEN VIVIR – Uma proposta alternativa ao desenvolvimento?

Segundo Gudynas (2013), BUEN VIVIR representa uma tentativa de desconstrução radical da base cultural do conceito de desenvolvimento – o seu discurso legitimador, a sua aplicação e o seu enquadramento institucional. Aliás, o BUEN VIVIR rejeita [categoricamente] a noção do desenvolvimento convencional assente na ideia do Individualismo ocidental, de dualismo (entre ser humano e a natureza) e na noção do progresso linear baseado no crescimento económico (Gudynas, 2011a; Acosta, 2013).

Trata-se de uma filosofia orientada à comunidade, ou seja, ao passo que no desenvolvimento convencional o indivíduo é concebido como a principal unidade social, o BUEN VIVIR é definido dentro da comunidade, pois na cosmovisão destes povos o indivíduo é concebido como uma parte integrante da comunidade (Williford, 2018). Este fato, como é evidente, leva-

nos (forçosamente) a reconhecer a forma como o contexto de comunidade pode e, de facto, influencia as experiências e o bem-estar das populações.

Tendo descredibilizado quase todas outras formas alternativas de conhecimento, a ciência moderna, como anteriormente sublinhado, revelou-se geradora de desperdício, pois, formas alternativas de conhecimento geram práticas sociais alternativas e vice-versa (Santos, 2014).

Contudo, a hierarquia temporal moderna (tempo linear) reduz a maior parte das experiências sociais dos países ditos subdesenvolvidos numa condição de residio, isto é, essas experiências transformam-se em residio no sentido em que são contemporâneas num sentido não reconhecido pela temporalidade dominante, por isso, são desqualificadas, oprimidas, tornando-as incompreensíveis por serem regidas por uma temporalidade que não é contemplado no cânon da modernidade ocidental capitalista (Santos, 2014).

Precisamente por esta razão, a sociologia de ausência parte da premissa de que diferentes sociedades geram diferentes concepções do tempo e da temporalidade, por conseguinte, são regidas/governadas por diferente concepção do tempo e da temporalidade.

Segundo Santos (2014), a sociologia de ausência tem por objetivo libertar práticas sociais do seu estatuto de residio, devolvendo-os as suas respetivas autonomias no desenvolvimento da sua própria temporalidade. Assim, pode-se dizer que o objetivo da sociologia de ausência é transformar o impossível em objetos possíveis, o ausente em presente, focalizando especificamente nas experiências sociais que não são completamente colonizadas pela racionalidade metonímica (Santos, 2014).

Importa referir que BUEN VIVIR surgiu, enquanto alternativa ao desenvolvimento, nos finais dos anos 90 e início de 2000 na periferia da periferia mundial: nas remotas regiões de Equador, Perú e Bolívia, inspirando-se essencialmente na cosmovisão dos povos autóctones de Andes.

BUEN VIVIR é uma filosofia de vida com um potencial emancipador imenso, um projeto que, nas palavras de Acosta (2013), tendo somado histórias de lutas, resistências e propostas de mudança e, tendo-se nutrido de experiências locais – sendo algumas contribuições provenientes latitudes diferentes – posiciona-se como ponto de partida para estabelecer democraticamente sociedades sustentáveis.

Na concepção Andina do mundo, há uma relação profunda entre ser humano e a natureza. BUEN VIVIR é essencialmente um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a natureza. Aliás, segundo esta concepção do mundo, o homem é inesperável da terra: as duas são elementos da biosfera e, como tal, têm responsabilidades para garantir a vitalidade e o equilíbrio da Pachamama (Williford, 2018). BUEN VIVIR, segundo o mesmo autor,

não se refere à prosperidade ou crescimento económico, muito menos ao consumo ou a acumulação material.

Refira-se que as primeiras propostas de BUEN VIVIR, enquanto alternativa ao desenvolvimento, surgiram inicialmente como reação aos catastróficos impactos sociais e ambientais decorrentes de estratégias do desenvolvimento tradicional (Gudynas, 2011a); um elemento decisivo na formulação do conceito tem sido a contribuição do conhecimento, valores e experiências das populações locais e indígenas, isto porque, desenvolvimento, no dizer de Acosta (2013), enquanto proposta global e unificadora, desconhece violentamente os sonhos e as lutas dos povos “subdesenvolvidos”. Esta negação agressiva do que é próprio desses povos, segundo o mesmo autor, tem sido muita das vezes produto da ação direta ou indireta dos países ditos desenvolvidos – veja-se, por exemplo, as políticas do FMI, para já não falar da atuação destrutiva da colonização.

No fundo, BUEN VIVIR representa uma alternativa inspirada nas ideias e cosmovisão de grupos tradicionalmente marginalizados, excluídos, em alguns casos, dizimados, cujos conhecimentos, por serem considerados irracionais, inúteis e ininteligíveis, foram objeto de opressão ou de esquecimento. Assim, na nossa ótica, uma das principais características do BUEN VIVIR é precisamente estar enraizado no conhecimento das populações indígenas, pois, conforme sublinha Acosta (2013), a ideia do BUEN VIVIR está diretamente atrelada aos saberes e às tradições indígenas locais. Há, portanto, um esforço deliberado de visibilizar concepções que estiveram ocultas e subjugadas por longo tempo (Sociologia de Ausência, o parêntese é nosso).

Enquanto soma de práticas de resistência ao colonialismo e às suas sequelas, BUEN VIVIR é ainda, segundo Acosta (2013), um estilo de vida em diversas comunidades indígenas que, não sendo absorvidas pela modernidade capitalista, sobreviverem-se à margem dela. Assim, pode-se dizer que o BUEN VIVIR não só é uma forma alternativa de organização social, bem como uma resistência ao modelo capitalista da organização da produção e, assim, da vida de modo geral.

É verdade que o discurso de desenvolvimento tradicional gerou uma tremenda perda de diversidade, resultante da simplificação planetária da arquitetura indumentária e dos abjetos da vida diária, mas também e, fundamentalmente, desencadeou um processo de homogeneização de desejos e sonhos que ocorre, tal como defende Acosta (2013), profundamente no subconsciente das sociedades.

Estes sulcos de monotonia cultural que herdamos, defende o autor, são tanto estereis quanto perigosos, pois eliminaram as inúmeras variedades de seres humanos (culturas diferentes). Contudo, os estudos sobre os povos andinos, nomeadamente Huarani, mas não só, demonstram que há ainda resistências à esta tendência de homogeneização.

Se o desenvolvimento procura homogeneizar o planeta, o objetivo do BUEN VIVIR parece ser o contrário – resgatar a diversidade que realmente existe no mundo, valorizar e respeitar o “outro”. Além disso, ele não se sustenta na ética do progresso material ilimitado, entendido como acumulação permanente de bens, tendo a competição como a sua base de incentivo (Acosta, 2013).

Para além do problema ambiental, em parte, provocado pelo modelo de produção dominante, hoje sabemos que o desenvolvimento, enquanto replicação de estilos de vida dos países centrais, não é só irrepetível em nível global, assim como coloca em risco o equilíbrio ecológico, além de cada vez mais marginalizar massas de seres humanos de suas supostas vantagens (Acosta, 2013).

Com efeito, a problemática ambiental não pode ser efetivamente combatida, mantendo intacto a lógica de produção dominante. Daí a necessidade de uma forma alternativa (mais sustentável, claro está) de produção e consumo.

De resto, como o próprio relatório de Clube de Roma veio demonstrar/confirmar: os limites da natureza já estão a ser transbordados pelo estilo de vida antropocêntrico, o que nos permite concluir, pelo menos duas coisas sendo a primeira, a mais óbvia: as coisas estão mal, e a segunda: Não podemos ou, pelo menos, não devemos continuar a trilhar pelo mesmo caminho. Precisamos de novos caminhos!

Neste sentido, BUEN VIVIR pode também servir de plataforma para discutir, consensualizar e propor propostas concretas aos devastadores efeitos das mudanças climáticas e às crescentes marginalizações e violências sociais. Segundo Acosta (2013), este exercício pode, inclusive, contribuir para uma mudança de paradigmas em meio à crise que golpeia os países outrora centrais.

Para organizar a vida fora do desenvolvimento é indispensável, como sugere Acosta (2013), superar, em alguns casos rechaçar, os núcleos conceituais assentes na realização do conceito de progresso (que foi imposto aos países ditos subdesenvolvidos), isto, em parte, significa superar o capitalismo e as suas respetivas lógicas de devastação social e ambiental. BUEN VIVIR enquadra-se nesta busca constante de modelos alternativos da organização de vida na sociedade.

Com efeito, BUEN VIVIR propõe construção de uma sociedade solidária e sustentável com instituições que asseguram a vida. Nesta perspetiva, no plano económico, o BUEN VIVIR exige outra economia – economia sustentada nos princípios da solidariedade, sustentabilidade, reciprocidade, complementaridade e integralidade, suficiência e diversidade cultural, identidade e equidade (Acosta, 2013).

Segundo o mesmo autor, haverá que se priorizar uma situação de suficiência, onde se busque o bastante em função do que realmente é necessário, pois a lógica de competitividade incontrolável e consumismo trespasseado põem em risco as próprias bases da sustentabilidade ambiental e da sociedade.

O exercício de visibilizar as concepções locais do mundo e de vida pressupõe uma transformação radical das concepções e linguagens convencionais do desenvolvimento e do progresso, pois as sociedades ditas subdesenvolvidas são quase sempre analisadas nos termos e segundo as concepções das sociedades industrializadas/desenvolvidas, não propriamente nos seus próprios termos.

Logicamente, o resultado decorrente deste tipo de análise é no mínimo desvirtuado, pois ignora sistematicamente tudo quanto não tiver cabimento dentro do matriz teórico-conceitual usado para analisar esta mesma sociedade diante da qual a matriz, por vezes, revela-se espantosamente ineficaz.

O reconhecimento desta diversidade seria dar um passo importante neste processo de desmistificação e desconstrução do progresso e, sobretudo, no processo de afirmação dos povos que durante séculos foram alvos de injustiça e humilhação, com vista a reconquista da sua autonomia e liberdade.

Por outro lado, os países ditos subdesenvolvidos não podem continuar a aceitar (sem qualquer questionamento) o estilo de vida promovido pelo desenvolvimento, mas antes deve-se buscar opções de vida não só dignas, bem como sustentáveis que, como sustenta Acosta (2013), não representa “a reedição caricaturada do estilo de vida ocidental”.

Na esteira do Escobar (2005), defendemos que face à crise do paradigma com que hoje confrontamos, a resposta mais correta não seria procurar propor grandes modelos/estratégias alternativas, mas antes a investigação de formas alternativas de representação e práticas existentes nas localidades concretas (sem idealizá-las), mas sobretudo, tal como existem no contexto de hibridização, ação coletiva e mobilização política.

É importante sublinhar que nenhuma cultura existe num estado puro, nem livre de dominação, aliás, os lugares podem ter as suas próprias formas de opressão e terror, pois são históricos e estão conectados com o mundo através de relações de poder e, de muitas maneiras, estão determinados por elas (Escobar, 2005).

A bem dizer, tensão e contradição internas são omnipresentes em todos contextos, pois são elas mesmas que permitem caracterizar os contextos/comunidades como entidade dinâmica em constante transformação.

É necessário, no entanto, a descolonização mental pois, segundo Escobar (1995), a colonização nunca cessou de existir, apenas mudou de nome; para o autor, a razão pela qual seria necessário a descolonização mental prende-se com o fato da colonização não se tratar de um simples empreendimento de exploração e controle político, como é habitualmente concebida, mas sim e, fundamentalmente, trata-se de um empreendimento contínuo de distorção e invenção que provoca uma confusão generalizada e, em última instância, encarceramento mental.

Segundo Vivar (2018), BUEN VIVIR, enquanto alternativa ao desenvolvimento, procura que a economia seja uma parte mais integrante da vida e da sociedade, o que significa dizer: o reconhecimento de que é impossível alcançar um crescimento infinito num mundo finito, colocando limites ao próprio crescimento económico.

A constituição Equatoriana de 2008 foi um marco histórico na resistência dos povos indígenas face à monocultura de Estado e de organização económica. Ela rompe com a conceção clássica e hierárquica de entender os direitos e liberdades, postulando, segundo Vivar (2018), uma visão integral e de interdependência, pois foram plasmados nos artigos da constituição os direitos dos povos, nacionalidades, comunidades, coletividades de atenção prioritária, direito e, sobretudo, direitos da natureza, da participação, de controlo social e de proteção.

Aliás, como ficou claro nas primeiras linhas da constituição: “Decidimos construir Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir” (Constitución del Ecuador, 2008:25).

Desta forma, BUEN VIVIR passou a ser o objetivo último do povo Equatoriano, não o desenvolvimento, muito menos o progresso, marcando assim o começo de um longo processo de institucionalização de BUEN VIVIR.

Além disso, foi proposto um novo tipo de Estado, o denominado de Estado Plurinacional. Este tipo de Estado exige a incorporação dos códigos culturais dos povos e nacionalidades indígenas, ou seja, há que abrir as portas a um amplo debate para transitar a outro tipo de Estado que não esteja amarrado às tradições eurocêntricas (Vivar, 2018), o ato que para Boaventura Sousa implica o reconhecimento constitucional de que há várias formas igualmente legítimas de organização da ação política, de conceber a propriedade, de gerir território e organizar a vida económica (Vivar, 2018).

O estudo etnográfico da comunidade Huaorani!

No seu trabalho de campo realizado numa das comunidades indígenas (HUAORANI), no Equador, Vivar (2018) trouxe à luz do dia a luta permanente deste povo na manutenção e transformação dos seus estilos de vida perante o paradigma dominante do capitalismo, colonialismo e

heteropatriarcado, através da visibilização das epistemologias dos povos da nacionalidade HUAORANI.

O autor conclui que, nos âmbitos comunitários, existem ainda determinados rasgos de autonomia relativa que hoje podem, inclusive, não só contribuir na transição face as alternativas ao paradigma hegemónico, assim como contribuir na construção de outros mundos possíveis, inspirando-se nas experiências das comunidades indígenas, mediante a construção de um pensamento pós-abissal, cujo fundamento se encontra na ideia de que não existe justiça social global sem cognitiva social (Vivar, 2018).

Este direito à diferença é, na opinião de Leff (2004), uma contestação fundada no princípio primigénio do Ser, contudo, que se manifesta como reação aos princípios da universalidade, superioridade, naturalidade promovidos pelo processo de globalização que vai absorvendo e destruindo as formas diversas de Ser (Vivar, 2018).

Segundo as observações do Vivar (2018), nas comunidades HUAORANI, a vida em sociedade e a economia estão complexamente relacionadas de maneira que os povos HUARANI consideram a selva ou a natureza como a sua casa, e a sua identidade se desenvolve, umas vezes, segundo a conceção HUARANI do mundo (em que a economia é uma parte específica da vida, mas não o centro) e, outras vezes, são incorporados os elementos do mundo moderno-ocidental capitalista, isto é, uma vida que gira mais em torno do mercado.

A sua conceção do trabalho é particularmente diferente, aliás, o trabalho não está concebido para gerar ingressos, muito menos para acumular riquezas (tal como no modelo de acumulação capitalista), trata-se de trabalho que garanta a soberania alimentar (autoabastecimento). Esta lógica de trabalho, como é evidente, está em absoluta dessintonia com a lógica da produção capitalista assente na acumulação do capital (Vivar, 2018).

Segundo Vivar (2018), trata-se de uma forma de compreender a economia em que se outorga maior importância à produção da vida (caçar, recolher e comer), os intercâmbios básicos, a alimentação que tem permitido a substância histórica desta sociedade. O centro de encontro deste povo é a cozinha que está sempre acesa e em torno da qual ocorre o intercambio de experiências cotidianas entre os membros da comunidade.

A prática da caminhada constitui uma atividade central de produção da vida nas comunidades HUAROANI. Segundo Vivar (2018), trata-se de uma forma de ser e estar que permite coletar alimentos, sem que esta seja considerada com um trabalho (pelo menos não no sentido ocidental do termo), pois esta atividade não depende de qualquer remuneração salarial. Aliás, acrescenta o autor, a remuneração é de facto considerada como um elemento externo que veio a

incorporar um valor mercantil a dinâmicas HUAROANI, gerando assim alienação, sobretudo, dos homens HUAROANI.

Uma outra característica importante deste povo é que cada um dos membros da comunidade é chamado a compartilhar com o seu núcleo familiar o fruto das suas atividades, muitas vezes, desenvolvidas de forma individual na selva, ilustrando, segundo Vivar (2018), a forma autónoma, porém, cooperativa de entender a subsistência.

Além disso, manter alimentos ou acumular algo é mal visto pelos membros da comunidade. A alimentação, afirma Vivar (2018), regula a atividade e os comportamentos, seguindo uma lógica que articula produção-suficiência-consumo.

A vida deste povo gira essencialmente em torno das atividades de subsistência baseadas sobretudo na caça e coleção de frutos que a selva os providencia. Neste sentido, a natureza é concebida como provedor de bens comuns. A sua agricultura de tipo itinerante está concentrada em pequenos cultivos de mandioca e banana que respeitam a ciclicidade e a capacidade de autorregeneração da terra floresta (Vivar, 2018).

Não é por acaso que as empresas petrolíferas encontraram nestas comunidades (mas não só) ferozes resistências na realização dos seus trabalhos, pois para estes povos extrair o petróleo da terra é como extrair sangue do corpo da pessoa. Este é o grau da ligação que estes povos têm com a natureza (Vivar, 2018).

Nas comunidades indígenas, afirma Acosta (2016), existem práticas económicas que envolvem reciprocidade, solidariedade e ação social. Estas práticas devem ser potenciadas e generalizadas. A título exemplificativo, poderíamos ilustrar algumas:

MINKA é uma instituição de entajuda no contexto da comunidade que garante tipo de emprego que serve o “bem comum” e que satisfaz a necessidade e interesse da comunidade. É uma prática coletiva empreendida, sobretudo, na execução de projetos como construção ou manutenção de canais de irrigação (Acosta, 2016).

MAKIKUNA é uma outra prática comunitária nas regiões andinas e amazônicas, que representa basicamente uma forma de ajuda que envolva toda a comunidade: família alargada, amigos e vizinhos. Segundo Acosta (2016) **MAKIKUNA** é um tipo de ajuda moral quando uma determinada família precisar mais, sobretudo, na situação de emergência.

UYANZA refere-se ao apelo dirigida a comunidade no sentido de viver junta e unida. **UYANZA**, segundo Acosta (2016), é igualmente oportunidade para agradecer a Mãe Terra pela sua habilidade de regenerar e proporcionar os seres humanos com o seu cultivo, além de ser instituição da ajuda social, incluindo os familiares cuja mão-de-obra é disponibilizada a título de empréstimo.

UNIGULLA consiste na troca para complementar alimento e objetos úteis, o que permite o melhoramento na nutrição com produtos provenientes de outras regiões e diferentes nichos ecológicos.

Este procedimento de visibilização permitir-nos criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, reveladas pela sociologia das ausências e a sociologia das emergências.

Trata-se, segundo Santos (2006), de um procedimento que não atribui a nenhum conjunto de experiências nem o estatuto de totalidade exclusiva nem o estatuto de parte homogênea, permitindo assim diluir as linhas abissais que constroem e naturalizam as diferenças, o que, por sua vez, permite rejeitar toda a tentativa de construir novamente uma concepção totalizante ou universalista segundo a qual uma concepção de vida se constitua como um “patrão” válido para todas as realidades sociais.

São estas formas alternativas de conceber a vida e de conhecimento (que foram evidenciadas tanto no contexto HUARANI, pelo Vivar (2018), mas também nos outros contextos no Equador e assim com em outras partes do mundo, como veremos no caso dos Bijagós) que nos podem conduzir, tal com argumenta Vivar (2018), para um caminho importante na busca e na construção de formas alternativas ao desenvolvimento.

A partir destes saberes locais, argumenta Vivar (2018), se define uma diferença com a cultura materialista e instrumental do capitalismo que, por sua vez, permite uma rutura interna face ao colonialismo instaurado nas suas comunidades.

Neste sentido, defendemos a tese de que tanto no Equador quanto nos outros contextos existem formas e estilos de vida e de convivência que não se adequam, aliás, que estariam em desacordo com as formas de produção de vida promovida e consagrada pelo desenvolvimento tradicional e, por isso mesmo, é indispensável não só estudá-las e visibilizá-las, como também trazê-las às discussões e debates em torno das formas alternativas de organização da vida na sociedade, pois, como já defendido, a crise civilizatória provocada pela “civilização capitalista” conduz a necessidade de repensar alternativas ao pensamento hegemónico.

O objetivo, segundo Vivar (2018), é a busca de perspectivas que permitam enxergar a pluralidade das concepções filosóficas, que não impliquem forçosamente a acumulação incessante do capital, muito menos a mercantilização de todas as esferas de vida e muito menos ainda a expansão do modelo monocultural até aos mais recônditos lugares do planeta cujas lógicas económicas, sociais e político-organizativas são outras.

É verdade que trata-se de um projeto não só ambicioso, como também utópico – entenda-se como “exploração, pela imaginação, de novos modos de possibilidade humana e de estilos de

vida fundada na recusa em aceitar a realidade existente apenas porque existe, mas pelo contrário, procurar antecipar algo radicalmente melhor pelo qual vale a pena lutar e ao qual se sente ter pleno direito” (Santos, 2006:191).

Na perspectiva de Meneses e Santos (2010) a ecologia de saberes parte de dois princípios fundamentais sendo o primeiro que nenhuma epistemologia é neutra e as que clamam sê-la são as menos neutras, e o segundo: a reflexão epistemológica deve incidir não nos conhecimentos em abstrato, mas nas práticas de conhecimento e seus impactos noutras práticas sociais.

É necessário também conceber este exercício não só como um ato de dignidade, mas também como uma ação de emancipação social este último entendido como qualquer ação cujo objetivo é desnaturalizar a opressão, demonstrando que para além de ser injusto, a opressão não é nem necessário muito menos irreversível, mas sobretudo concebê-lo de uma certa forma que permita combatê-lo com os recursos disponíveis (Santos, 2014).

A propósito de BUEN VIVIR, podemos concluir que ele não é apenas uma crítica a monocultura do tempo linear e historicismo que determina desenvolvimento como a única opção para os países do Sul, mas também e, fundamentalmente, permite-nos pensar em formas alternativas de organizar a vida na sociedade, ou seja, formas alternativas ao desenvolvimento e, deste modo, permite-nos colocar a importante questão: Será porventura possível que os países ditos subdesenvolvidos sejam mais “desenvolvidos” em algumas características específicas que escapam as terminologias hegemónicas e dicotómicas (Santos, 2014)?

As limitações de BUEN VIVIR

BUEN VIVIR não é isento de críticas, aliás, o conceito tem sido criticado em várias frentes. Por exemplo, em princípio, o BUEN VIVIR enfatiza uma sinergia entre humanos e a natureza, ou seja, ele é supostamente incompatível com exploração da natureza para satisfazer a necessidade humana. Contudo, na prática, o financiamento de quase todos os programas, nestes países, continuam dependentes da exploração da natureza, designadamente exportação de minerais, hidrocarbonatos e promoção de monoculturas (Gudynas, 2011 b).

Por exemplo, no caso do Equador, o governo do então presidente, Rafael Correa, tinha promovido uma iniciativa para abrir o Sul de Amazônia para novos projetos de petróleo. Como se não bastasse, o presidente Correa acordou pagar as dívidas do país com a China principalmente através de petróleo e, em menor grau, através de extração e desenvolvimento de fábricas hidroelétricas, consolidando ainda mais a dependências na extração de recursos naturais (Williford, 2018).

Estas políticas foram levadas a cabo por um governo que promulgou a lei que diz que a natureza é um sujeito de direito. Como era de esperar, muitos críticos questionaram a consistência destas políticas (Williford, 2018).

Uma outra crítica ao BUEN VIVIR no Equador tem sido a crescente centralização do estado, que passou a exercer um poder muito dominante. Embora a constituição reconheça o papel da cidadania e das comunidades como fator indispensável para alcançar o BUEN VIVIR, e muito embora as administrações precedentes a Correia tivessem tentado expropriar o poder dos movimentos, incorporando-nos nos seus governos, o governo de Correia, segundo Williford (2018), utilizou uma estratégia bem diferente para eliminar os movimentos (ambientalistas, movimentos estudantis, etc.).

Há, no entanto, uma tendência autoritária, onde o poder é muito centralizado, debilitando a sociedade civil em nome do BUEN VIVIR. Por exemplo, um pouco mais de 200 pessoas foram presas durante o mandato do presidente Correia. Como é evidente, a forte presença de estado é quase indispensável para a efetiva institucionalização de BUEN VIVIR.

Contudo, por um lado, isto pode fragilizar a sociedade civil, portanto a própria democracia e, por outro, o Estado não é inerentemente benévolo (como alguns supõem), pois ele é composto por pessoas com diferentes interesses e motivações que podem ser bons assim como ruins.

Enquanto o líder político do Equador empreendia uma posição contra-hegemónica muito forte no exterior (contra América e as instituições financeiras Internacionais), internamente mantinha o poder de estado cada vez mais dominante e centralizado, pondo em risco o “estado de direito democrático” e as liberdades a ele inerentes. Portanto, há um risco não só de apropriação do conceito, mas também do seu esvaziamento.

Estas limitações, não obstante, as políticas implementadas sob alçada de BUEN VIVIR, no Equador, têm tido resultados muito encorajadores. Por exemplo, na altura que Correia tomou o poder o nível de pobreza era de aproximadamente 40%, esse número desceu para 25% (Williford 2018). Para além disso, a água foi declarada como um direito humano, não podendo ser, no entanto, privatizada. Isto apenas para citar duas políticas progressistas e contra-hegemónicas que puseram em questão o ordenamento capitalista promovido pelo desenvolvimento.

BUEN VIVIR Africano? O animismo como comunidade de vida.

Uma primeira observação a fazer é que os africanos, em geral, e os Guineenses, em particular, têm uma vida muito ligada à comunidade. Ou seja, a compreensão do sucesso/insucesso de um sujeito não pode ser entendida segundo a conceção individualista do indivíduo.

Aliás, conforme defende Assante (1990), é possível elencar as principais características dos Africanos da seguinte maneira: a centralidade da comunidade, respeito pela tradição, alto nível de espiritualidade e preocupações éticas, harmonia com a natureza, a sociabilidade da individualidade, a veneração dos antepassados e a unidade do ser (Escobar, 1995).

Na nossa perspectiva, todos estes traços são salientes nas diversas comunidades que compõem o tecido social Guineense, que são fortemente marcadas pelo animismo. Como já referimos, quase metade da população Guineense professa a religião muçulmana e, entre 10 a 15% são cristãos e a grande parte da população, praticando uma ou outra religião, tem um grande cariz animista, e desta forma, pratica de forma ativa as crenças tradicionais e ancestrais africanas.

No nosso entender, ainda que o animismo não seja oficialmente a maior religião professada na Guiné, ela acaba curiosamente por ser a mais praticada(tecnicamente), pois o Islão assim como o cristianismo são profundamente marcados pelas crenças tradicionais africanas, talvez um fenómeno que se poderia chamar da africanização do Cristianismo/Islã.

O Filinto de Barros capta de forma muito genial esta realidade africana quando disse, no seu famoso romance (Kikia Matcho) que a África sempre tem sido assim: o continente da vida, o continente que em vez de repudiar as influências externas acaba por as assimilar e transformar, fazendo delas traços culturais à sua maneira (Barros, 1999). Talvez fosse exatamente isto que os Guineenses fizeram do Cristianismo e do Islão.

Este fato deve ser interpretado como ato de resistência do povo africano e, neste caso, guineense contra a interferência na forma de exercer a sua espiritualidade, apropriando dos elementos exógenos e moldando-as à sua maneira.

Não se pode falar da cosmovisão dos povos da Guiné (refira-se que o povo bijagó é profundamente animista), muito menos do seu estilo de vida sem analisar as principais características desta religião tão professada em todo o continente – o animismo.

As principais características do Animismo.

Conforme nos descreve Benzinho e Rosa (2015), para os animistas, os espíritos são presentes em todos os sítios, vivem, por exemplo, em rochas, árvores, nas águas, nos mortos, etc., e são eles que dão a vida e protegem as coisas, podendo assim combater as doenças, as secas, as tragédias, mas também podem castigar e provocar o mal.

Não é raro observar entre os animistas o sacrifício de animais para agradar aos espíritos. As galinhas são sacrificadas, por exemplo, para alcançar uma graça, uma boa colheita ou até para que se possa tomar uma decisão. Não é raro entre os animistas recurso a amuletos diversos para

proteção de que os usa, e hoje, na Guiné, curiosamente o uso de amuletos para fins de proteção (e não só) é uma prática muito frequente entre os próprios muçulmanos.

Ainda que haja uma ideia de um Deus criador de todas as coisas na estrutura religiosa do animismo, ele baseia-se fundamentalmente no culto aos parentes mortos: submetendo-se inteiramente à vontade dos espíritos ancestrais, consultando-os a cada passo, nada fazendo sem a sua concordância, o seu prévio e valioso beneplácito, pois estes são mortos, mas não estão mortos (Nóbrega, 2003).

Para Nóbrega (2003), a sociedade animista não conseguiu ainda ultrapassar dois dos principais obstáculos à modernização das suas estruturas, nomeadamente: a acumulação de riqueza e a sua redistribuição. Esta asserção, por um lado, parte do pressuposto de que a modernização não é só indispensável, bem como desejável, por outro, pressupõe a acumulação de riqueza como o único objetivo legítimo a ser prosseguida.

Ele vai ainda mais longe, citando Faustino Imbali que, segundo aquilo que ele considera a demonstração deste problema, quando este último disse o seguinte, a respeito das comunidades Balantas do Sul: a sociedade está dotada de mecanismo de redistribuição que impede a acumulação individual de riqueza, a não ser através de bens de prestígio – Arroz, número de esposas e gado bovino).

Nestas comunidades, segundo Nóbrega (2003), quanto mais bens possui um homem, designadamente: arroz, mais deve dar e maior é número de pessoas a quem deve dar. Assim, conclui o autor, o enriquecimento, no sentido moderno do termo, de um indivíduo balanta, para estes efeitos quase todos os povos animistas (mas não só) pressupõe que este se coloque à margem da sociedade.

À respeito deste assunto, primeira observação a fazer é que a conceção da riqueza destas comunidades é radicalmente diferente a da Ocidental, mas sobretudo, como já referimos, a própria noção do indivíduo é também diferente, pois nestas comunidades o indivíduo é visto como parte integrante da comunidade, assim sendo, o seu bem-estar não pode ser separado da própria comunidade da qual faz parte, porque o indivíduo não pode prosperar numa sociedade não prospera.

Conforme descreve Lopes (1997), a sociedade ocidental continua a acreditar que encarna o futuro de todas as sociedades, ou seja, a conceção eurocêntrica da evolução é, na verdade, a mesma, pois os selvagens de ontem transformaram-se em subdesenvolvidos de hoje.

Nas etnias de cultura animista (mas não só), a não redistribuição da riqueza pela comunidade de parentes não é tolerada. Na verdade, argumenta Nóbrega (2003), o mecanismo de redistribuição é um elemento basilar da comunidade e a falta do seu cumprimento sujeita o infrator

à reprovação e rejeição social. Este, obviamente, não é o fator de distinção em relação às comunidades islamizadas pois, até aí, a pessoa continua a ter as mesmas obrigações para a sua família extensa (Nóbrega, 2003).

Contudo, em relação as oferendas, a religião animista exige mais abundantes sacrifícios aos irãs familiares, e a este respeito a religião muçulmana é menos exigente.

Para os animistas, afirmam Benzinho e Rosa (2015), a morte representa um prolongamento da vida e quando o morto teve uma vida longa, o funeral é um momento de alegria e motivo de festa. Segundo esta conceção do mundo, a vida é resultado de equilíbrio entre forças materiais e espirituais que, ao serem perturbadas, se manifestam com doenças, mortes prematuras e mesmo desgraças as comunidades locais.

Assim, se o morto for uma boa pessoa quando esteve no mundo, a sua alma encontrará imediatamente a felicidade, caso contrário, o seu espírito vagueia sem paz na floresta, até finalmente pagar as suas penas (Benzinho e Rosa, 2015).

Muitas dessas características não existem apenas no seio das comunidades animistas da G-Bissau, mas também presentes em muitas outras comunidades pertencentes a outras comunidades africanas, inclusive, Lopes (1997) fala-nos de certos traços da psicologia económica africana, que vão ao encontro das características do BUEN VIVIR.

Segundo este autor, a primazia do consumo sobre as poupanças, tendo tendência para atividades de gastos que, no dizer de Lopes (1997), um ocidental classificaria de desperdício, por exemplo, a vontade de sustentar vários amigos e parentes pode ser feita à custa da própria privação é, segundo este autor, um traço da psicologia económica Africana. Na realidade, a poupança é associada a uma atitude calculista, reprovada pela sociedade.

Segundo, o sucesso económico, defende Lopes (1997), não é associado à produção, muito pelo contrário, ao consumo. Há uma necessidade de segurança e coesão familiar, que pode ser garantida através do consumo de prestígio.

Terceiro, os preços refletem mais as relações sociais do que a lei da procura e oferta, por exemplo, justifica Lopes (1997), os ricos pagam mais mesmo quando compram uma maior quantidade.

Na Guiné-Bissau continua ainda predominante o tipo de produção não capitalista, ou seja, produção realizada no quadro das relações não capitalistas, sendo que o trabalho não está em geral separado do trabalhador, isto é, trabalho concerto, não abstrato, determina o sistema do tempo social (Lopes, 1982).

A terra e os principais meios de produção são propriedade comum do ferreiro, ou seja, a comunidade de base, sendo o trabalho assalariado uma exceção. As grandes tarefas económicas, tais como a lavoura da terra, colheita, transportes, etc., são realizados segundo as regras ancestrais – trabalho comunitário (Lopes, 1982).

Por último, conforme sustentam Benzinho e Rosa (2015), é transversal a todas as etnias o enorme respeito pelos mais velhos, sendo o conceito de solidariedade e de família bastante amplo, havendo sempre disponibilidade para acolher, em caso de morte do familiar, mais um, dois ou três no sentido de lhes assegurar o sustento.

Dito isto, vejamos agora as principais características do povo Bijagó, porém, antes, vejamos as principais características do país.

A Guiné-Bissau

A Guiné-Bissau é um país Africano situado na costa ocidental do continente. Segundo as estatísticas do Banco Mundial, o país conta com aproximadamente 1.8 milhão de população. O português é a língua oficial do país, contudo, apenas 27,1% da população diz saber falar Português, porém, mais de 90% da população fala Criolo, constituindo, desta forma, a língua franca do país (ANEME, 2018).

Enquanto país soberano, conquistou a sua independência na década de 1970, mas concretamente, proclamou-se a independência em 24 de setembro de 1973, a qual foi apenas reconhecida pelo seu antigo patrão colonial, Portugal, em 1974, isto é, depois da revolução de 25 de Abril.

Não obstante a sua reduzida superfície (36,125 km quadrados), a Guiné possui uma extraordinária diversidade étnica, portanto, linguística e cultural.

Na verdade, a Guiné-Bissau é um país composto pelas várias etnias e tribos que professam essencialmente três religiões: Cristianismo, Islamismo e Animismo. A distribuição étnica segundo um estudo conduzido pela ANEME – *Associação Nacional das Empresas Metalúrgicas e Eletromecânicas*, em 2018, cerca de 27% da população pertence a etnia Balanta, 23% são Fulas, 12%, 11% e 10% são Mandingas, Manjacos e Papeis, respetivamente e, em menos quantidade, os Felupes, Biotés, Mancanhas/Bramés, Biafadas, Nalus e Bijagós, sendo o território ocupado pela esta última etnia principal alvo da nossa análise. Mas antes convém fazer uma pequena contextualização histórica de todo o território, hoje conhecido como a República da Guiné-Bissau e, posteriormente analisar o povo Bijagó.

Estamos de acordo com Lopes (1982) quando disse que o entendimento de uma formação africana passa forçosamente pelo estudo da etnia, do Estado e das relações de poder, e a Guiné-

Bissau não foge a esta regra. Porém, neste trabalho vamos analisar mais a componente da etnia Bijagó visto que, embora haja coisas que sejam transversais quase a todas as etnias que hoje ocupam o território Guineense, a verdade é que cada etnia tem as suas próprias especificidades.

A etnia, no entendimento de Lopes (1982), é uma entidade caracterizada por uma mesma língua, tradição cultural e histórica, mas também e sobretudo, pela ocupação de um mesmo território, por uma mesma religião e pela consciência coletiva de pertença a essa comunidade.

Vejam sucintamente o trajeto histórico deste pequeno país perdido no mais recôndito ponto da África Ocidental – a Guiné-Bissau.

Uma breve contextualização!

Os primeiros vestígios da presença humana no território hoje denominado de Guiné-Bissau datam, segundo vários historiadores, datam de 200.000 anos a.C., contudo, os registos históricos mais apurados apontam para o terceiro milénio antes do nascimento de Cristo com suposta chegada dos povos do deserto do Saara que terão sido os antepassados dos grupos étnicos atualmente residente no litoral e ilhas do país (Benzinho e Rosa, 2015).

Por volta de século IV funda-se o império do Gana que perdura até ao século XI depois dos Almorávidas terem apoderado de ***Kumbi-Saleh***, a então capital do império. Segundo descrevem Benzinho e Rosa (2015), foi nesta altura que os povos Nalus e Ladurnas terão chegado à Guiné-Bissau, dominando assim os povos mandingas, pertencentes ao Reino de Gabú.

É quase impossível falar da história deste pequeno país sem falar no Reino de Gabú, tanto pela sua importância política, bem como social. É importante sublinhar que este reino era vassalo do império do Mali (1230-1546), estado que se estendia entre a Região do Alto Níger e do rio Senegal (Benzinho e Rosa, 2015). Refira-se que, por essa altura, encontravam-se, neste território, os Balantas, Manjacos Mandingas, entre outras etnias. Antes da chegada dos colonos quase a totalidade do atual território da Guiné-Bissau integrava o reino de Gabú (ANEME, 2018).

O primeiro navegador português terá chegado ao litoral entre 1445 e 1447 (Benzinho e Rosa, 2015), e esta, segundo alguns historiadores, terá sido o navegador Nuno Tristão, enquanto que outros acreditam que terá sido o Álvaro Fernandes que, pela esta altura, chegara à praia de varela (Benzinho e Rosa, 2015), marcando assim o princípio do contacto dos guineenses com o europeu.

É importante salientar que a colonização, segundo sustenta o estudo da ANEME (2018), só teve início por volta de 1558, com a fundação da vila de Cacheu, sendo que a exploração se sucedeu apenas nas margens dos rios e o litoral, a colonização do interior só se deu a partir do século XIX.

Refira-se ainda que o processo de colonização nunca foi pacífico, houve sempre resistência à invasão, aliás, como defendem Benzinho e Rosa (2015), a luta pela autodeterminação nunca cessaram de existir, tendo como o marco histórico a fundação do PAIGC (*Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde*) em 19 de setembro de 1956. Na verdade, o próprio nacionalismo Guineense que resultou na criação do PAIGC, emergiu essencialmente, segundo Mendy (1994), do espírito de resistência infiltrado nos seus povos, sendo a comunidade Bijagós um dos símbolos da resistência.

Os bijagós – um povo que vive em harmonia com a natureza.

O território da Guiné-Bissau, como referimos anteriormente, é dividido em duas partes, uma parte continental e outra insular. Esta última também chamada de Arquipélago dos Bijagós.

O arquipélago dos bijagós é uma das últimas Joias de África. Em crioulo, é chamado de *Bemba di vida* (O celeiro da vida), o que não é especialmente difícil de perceber o porquê deste nome, pois o arquipélago dos Bijagós é constituído por oitenta e oito ilhas, sendo que apenas as vinte e uma são ocupadas em permanência, as restantes são, como sublinha Soares (2015), habitadas por divindades e espíritos ancestrais.

Este pedaço de terra é habitado maioritariamente (90%) pela população pertencente à etnia bijagó, que é também o nome do arquipélago. Os Bijagós, diga-se de passagem, são uma das etnias mais misteriosas e enigmáticas da Guiné-Bissau, quiçá do continente Africano.

Fortemente animista, os bijagós acreditam que os Deuses se manifestam na natureza e que punem quem a destrói. Aliás, na conceção do mundo bijagó, os espaços públicos e naturais são habitados por entidades sobrenaturais, às quais são dirigidos desígnios humanos e a vida em geral. Assim, muitos locais naturais (ilhas, areias, mato, rios, etc.) são considerados como espaços sagrados por serem habitados por esses seres (Saraiva, 2015).

Realmente, os bijagós têm uma forma muito particular de olhar para a natureza – há uma consciência de que tudo está interligado e o Homem não está acima do resto, por essa razão, é tão complicado cortar uma árvore ou matar certos animais. Sobre este último, há inclusive uma lenda segundo a qual, um homem teria tentado matar um hipopótamo com uma lança por este ter invadido os seus campos de arroz, e quando lhe nasceu um filho, este tinha uma deficiência no lábio, localizado exatamente no mesmo sítio onde o homem teria atingido o hipopótamo (Benzinho e Rosa, 2015).

Portanto, pode-se dizer que ainda permanece, no seio desta comunidade, uma visão holística/integrada do mundo, o que significa que o trio: o Homem, natureza e espíritos constituem um único sistema coeso onde tudo está interligado. Esta intrincada relação é sobretudo expressa

nos atos mais simples do cotidiano e em todas as decisões da comunidade (Benzinho e Rosa, 2015).

É evidente que existem nestas comunidades formas de vidas que não são inspiradas no conceito de desenvolvimento tradicional, o que em outras palavras significa concordar com Santos (2010) quando afirma que a compreensão do mundo excede largamente a compreensão ocidental do mundo.

É importante destacar que o bijagó é das etnias mais conservadoras que se pode encontrar na Guiné-Bissau. Talvez o seu isolamento tenha contribuído para a conservação do seu estilo de vida, ou terá sido o contrário – o seu conservadorismo é que o afastou dos outros povos?

A vida dos bijagós é profundamente ancorada nas tradições ancestrais, vivem quase numa completa autarcia. O desperdício é como um crime, a solidariedade inquestionável e a velhice respeitada e protegida (Umbigo, 2014), e como já sublinhamos, a sua conceção e estilo de vida, aliadas a originalidade do seu património faz deles uma das sociedades mais singulares e únicas (Umbigo, 2014).

O Arquipélago foi elevado, em 1996, ao estatuto de reserva ecológica da biosfera da UNESCO, pois dada a localização no ponto de confluência das duas principais correntes marinhas costeiras e dos estuários do Rio Grande de Buba, não só possui uma grande variedade de espécies marinhas como também constitui um local privilegiado de migração para numerosas aves, o segundo mais importante da África Ocidental, depois do Banco de Arguin (Madeira, 2010).

Uma das ilhas do Arquipélago é hoje principal ponto de desova de tartarugas-verdes (espécie vias de extinção), chegam às praias milhares de fêmeas destas tartarugas, que põem entre 7.00 a 35.500 ovos (Soares, 2015). Para além ainda de constituir o meio ideal para as aves aquáticas migratórias que, ao deixar o inverno europeu passam pelas estas áreas, conhecidas como *Important Bird Areas* (IBA).

Para além disso, foram criados dois parques nacionais e uma marinha protegida comunitária, sendo que os parques nacionais cobrem mais de 20% da área do arquipélago (Catty e Rebelo, 2011). Criado em 1997 e oficializado em 2000, o Parque Nacional das ilhas de Orango alberga cinco ilhas principais e vários ilhéus, e conjuntamente com a área marinha do seu arredor, cobrindo uma superfície de 156,000 hectare.

Na realidade, a biodiversidade identificada no arquipélago constitui, segundo Soares (2015), uma lista respeitável de espécies, designadamente: 471 espécies de plantas, 283 de aves, 29 de mamíferos, 13 anfíbios e 31 de répteis, juntam-se à estas 155 espécies de peixes, daí a atribuição ao arquipélago o estatuto de reserva de Biosfera, pela UNESCO, em 1996.

Quase todas as fontes consultadas, atribuem a preservação e boa gestão dos recursos naturais ao estilo de vida dos Bijagós, nomeadamente: o sistema tradicional da organização das suas tabancas (aldeias), o seu sistema de produção material e da vida, mas sobretudo, a sua crença animista (a religião é muito mais do que uma forma de crença, ela é na verdade uma forma de vida) que os proíbe atividades económicas e de subsistência em muitas das áreas consideradas sagradas.

A título exemplificativo, é estritamente proibida qualquer construção de carácter permanente, derrame de sangue ou funeral de mortos na Ilha de Rabane, uma ilha sagrada, mesmo ao lado de Bubaque (Benzinho e Rosa, 2015). Esta ilha acolhe habitantes de aldeia de Bijante (aldeia limítrofe) durante um período do ano enquanto esses cultivam e apanham arroz ou produzem óleo de palma.

Os bijagós tratam o meio ambiente tal como tratam os seus antepassados, desenvolvendo um sistema de saber mais integrado no qual o sagrado e secular são inseparáveis, portanto estes saberes e práticas de conservação do meio ambiente dependem não só da relação entre o Bijagó e a natureza, como também da relação existente entre o mundo visível, invisível e espiritual (Cardoso, 2010).

A ideia da “unicidade” de tudo não deve ser vista como um conceito místico baseado em “mistérios”, mas sobretudo deve ser interpretada como simples reconhecimento (mas prático) de que todos os seres vivos estão literalmente interconectados, e essa conexão se expressa através da conservação da biodiversidade no arquipélago.

Organização Social e a racionalidade económica do povo bijagó.

Um dos raríssimos estudos etnográficos, desenvolvido ainda no período colonial, sobre a organização económica deste povo, por Lima (1947), descreve-nos alguns traços da racionalidade económica deste povo, alguns, senão a maior parte, persistem até aos dias de hoje.

Segundo Lima (1947), o Bijagó prefere a permuta à venda a dinheiro, sendo que a sua preferência pela primeira modalidade de comércio resultado da sua relutância pela segunda modalidade. O dinheiro, acrescenta o autor, serve-lhe apenas para pagar os seus impostos, terminados estes, desinteressa-se pela sua aquisição. Por causa desta indiferença instintiva em relação ao dinheiro, o bijagó não tem cofre, e na sua maioria, não têm malas de maneira que cavam um buraco no chão, dentro da casa, e enterram-no (Lima, 1947).

Há igualmente uma racionalidade anticapitalista, aliás uma racionalidade de economia solidária nas suas trocas comerciais, pois, segundo descreve Lima (1947), os bijagós emprestam dinheiro uns aos outros sem mira de quaisquer lucros. Ou seja, as trocas comerciais não são forçosamente estabelecidas com intuito de acumulação individual do lucro, como defende a

modelo de produção capitalista. Há, no entanto, considerações sociais e éticas nas trocas comerciais.

Os bijagós possuem uma organização social complexa baseada, no dizer de Madeira (2009) nos quatro clãs matrilineares, possuindo cada um, direitos e poderes que lhe são próprios. É segundo esta divisão que se define a repartição territorial do arquipélago.

A composição social, tal como acontece nas outras comunidades africanas, ela é assente na classificação de indivíduos, segundo as faixas etárias, sendo que cada uma delas deve total obediência às que lhe são superiores, o que basicamente manifesta através da prestação de favores sejam eles pequenos ou grandes (Madeira, 2009).

Para além disso, há divisão de espaços, segundo a qual a aldeia e o seu arredor é essencialmente feminino, enquanto que a floresta é do domínio masculino (Madeira, 2009).

A gestão das terras é feita de forma coletiva, elas estão geralmente ao redor das aldeias ou grupos de aldeias, permitindo assim que cada agregado familiar possua terras esparsas, por vezes situadas em várias ilhas, dando lugar a migrações periódicas e temporárias de famílias ou de aldeias (Madeira, 2010).

Na verdade, a terra não é de posse individual, e segundo Saraiva (2015), existe um certo consenso de que os mais velhos tomarão decisões sobre o seu uso, sendo que a má gestão das mesmas é, em última instância, atribuída aos mesmos (anciões), não propriamente ao Rei.

O Bijagó é essencialmente agricultor, trabalha as suas terras no meio da floresta, cultivando óleo de palma, cereais e sobretudo arroz (Madeira, 2009). Nos últimos anos tem havido uma tendência de diminuição de cultivo de muitos cereais em detrimento do cultivo de Caju, hoje principal produto de exportação do País (chegou a atingir 90% da exportação do país) para se poder trocar com arroz necessário à sua alimentação.

Este incentivo à monocultura de Caju tem conduzido de uma forma mais acentuada à desmatagem e, por conseguinte, a redução drástica das áreas do cultivo de arroz (Madeira, 2010).

É possível reconhecer nesta dinâmica uma das consequências (porventura mais desastrosa) da integração deste pequeno país na economia mundial, ou seja, por um lado, esta integração (imposta?) tem como consequência a perda da autonomia alimentar, resultado da queda na produção dos produtos indispensáveis para o consumo local (como é o caso de arroz) outrora localmente produzidos, tornando-se um país/uma comunidade dependente, vulnerável à flutuação/alteração nas produções internacionais. Este fato, por seu turno, provoca pauperização das populações dos países dependentes como a Guiné-Bissau.

Importa referir que a região dos bijagós é uma das mais ricas da Guiné-Bissau, em termos de recursos haliêuticos, contudo, como sublinha Madeira (2010), a sua exploração ao longo dos anos tem sido uma atividade de subsistência, orientada para o consumo familiar, sendo que existem no arquipélago normas de gestão da pesca que se apliquem essencialmente dispositivos tradicionais fixos, nomeadamente os “CAMBUAS”, e a utilização de anzóis para atrair peixes de primeira classe, especialmente as espécies que habitam os fundos rochosos.

Os “CAMBUAS”, afirma Madeira (2010), são basicamente armadilhas, construídos com arbustos e pedras, utilizados para capturar peixe. Estas armadilhas são deveras importantes para a captura de espécies alimentares, mas sobretudo as destinadas às cerimónias.

Não seria exagero afirmar que uma das razões pelas quais as ilhas ainda nos dias que correm mantêm-se bem preservadas, prende-se não só, como dissemos anteriormente, com a fé animista dos seus habitantes, que proíbe certas atividades económicas e de subsistência em determinadas zonas tidas como sagradas, mas também a sua própria racionalidade económica e seu estilo de vida contribuíram sobremaneira para manter a biodiversidade presente nestas ilhas paradisíacas.

No entanto, conforme sublinham Benzinho e Rosa (2015), a base económica dos povos do arquipélago é o arroz, a apanha de moluscos, a pesca, a produção de óleo de palma, porém, qualquer uma destas atividades é desenvolvida numa lógica de subsistência, havendo, desta forma, uma exploração sustentável dos recursos à sua disposição.

Se bem que contestada por alguns autores (Lima, 1947; Mendy, 1994), a sociedade Bijagó é considerada por muitos investigadores como sendo uma sociedade matrilinear, em que as mulheres têm uma forte predominância na gestão e manutenção do equilíbrio das aldeias. Por exemplo, Benzinho e Rosa (2015) sustentam que, uma das ilhas, nomeadamente a do Orango tem particularidade de ser governada por mulheres.

Segundo as mesmas autoras, mesmo quando as aldeias tiverem chefes, na maior parte dos casos, são as descendentes da Rainha *Kanyimpa* que exercem o poder real, de maneira que, as suas deliberações são não só inquestionáveis bem como irrevogáveis.

As mulheres, acrescentam as mesmas autoras, exercem o verdadeiro poder, e são proprietárias das terras e das colheitas, para além de escolherem os namorados/maridos, podendo tomar a iniciativa de divórcio e mesmo assim ficar (invariavelmente) com a guarda dos filhos.

À semelhança do que sucede em outras comunidades animistas, no seio da comunidade Bijagó também as cerimónias ocupam uma grande parte do ano, durante este período, defendem Madeira e Carvalho (2009), os Balobeiros (Xamãs) poem-se em contacto os espíritos, assim, as florestas, as ilhas, áreas lodosas têm os seus espíritos próprios. Portanto, a atitude para com a

natureza não é exclusivamente de ordem prática e alimentar, mas também, como já referido, de ordem espiritual.

Não é incomum, nas políticas desenvolvimentistas, a oposição entre cultura e desenvolvimento, sendo certas culturas, sobretudo as dos países ditos subdesenvolvidos, consideradas como entrave ao próprio desenvolvimento e progresso, partindo, claro está, do postulado de que o desenvolvimento não é só indispensável assim como desejável para todos os povos, independentemente da sua cultura.

Por exemplo, muitos sublinham que as cerimónias dos bijagós levam a gastos desnecessários e excessivos, que não deixam que os pais, por exemplo, apoiem os seus filhos na sua “educação” e não permite os mais jovens olharem para o exterior da sua comunidade como modelo e saírem das ilhas e do seu “atraso” social e económico (Saraiva, 2015).

Se ontem a cultura Bijagó era vista como obstáculo à desejada civilização, hoje ela é de certeza entrave ao desenvolvimento, mas vista de uma perspetiva da sustentabilidade e de pós-desenvolvimento, o quadro já é outro.

Perante este fato, a questão que se impõe é se, num país que anseia progresso e modernidade, poderão os Bijagós resistir à voragem do desenvolvimento? Será possível assegurar equilíbrio ambiental mantida, ao longo dos séculos, graças ao estilo de vida exercido por este povo, se este último está em perigo por conta das novas ideologias do progresso e desenvolvimento?

Não pretendemos responder a esta pergunta, trata-se tão só de uma questão retórica, porém, gostaríamos de referir que, nos dias que correm, há pelo menos três grandes ameaças que podem pôr em causa a preservação milenar do arquipélago.

As principais ameaças a preservação das ilhas dos Bijagós.

Como referimos, há pelo menos três grandes ameaças, sendo a primeira, a desmatção que é resultado da monocultura de Caju que se instalou no país por conta da divisão internacional do trabalho que faz da Guiné-Bissau um provedor de matéria prima, castanha de Caju bruta, para o mercado internacional.

Este fenómeno tem como consequência não só a queda na produção de produtos indispensáveis para o seu consumo cotidiano, perdendo, deste modo, a sua autonomia alimentar, assim como provoca exploração destrutiva da floresta, nomeadamente para cultivo de Caju.

A segunda grande ameaça prende-se com o turismo, pois embora a procura anual seja residual, se for comparada com outros destinos tropicais (cerca de mil visitantes por ano), todos os dias, argumenta (Soares, 2015), aparecem novos investidores estrangeiros interessados, aliciando os jovens com promessas de emprego, educação e saúde em troca que estes os apoiassem nos seus empreendimentos, ou seja, está em curso uma espécie de lavagem cerebral

dos jovens. Além disso, iniciou-se progressivamente estabelecimento de escolas religiosas com regras incompatíveis com os valores bijagós (Soares, 2015).

Há igualmente o fenómeno do êxodo rural, muitos jovens estão a abandonar as aldeias, fragilizando a organização social onde os mais jovens suportam os mais velhos, e sobretudo, os jovens começaram a usar os recursos naturais como bilhete de ida, por exemplo, conforme sublinha Soares (2015), os jovens começaram a vender exemplares de papagaio Cinzento-de-Timneh (espécie endémica e vulnerável) ao perceber que isto poder-lhes-iam dar dinheiro que, por seu turno, dar-lhes-iam acesso a produtos modernos como telemóveis.

Uma terceira ameaça prende-se com a atividade de pescadores estrangeiros, sobretudo originários da Guiné-Conacri e do Senegal que, ao contrário das práticas locais de pesca, praticam a pesca em grandes canoas motorizadas. Instalam acampamentos de carácter temporário ou permanente, sobretudo cortam o mangal para a fumagem do peixe, subvertendo assim os sistemas de exploração tradicional (Catry e Rebelo, 2011; Soares, 2015).

Posto isto, a questão que se impõe é: qual é a relação entre o que acabamos de descrever (nomeadamente o estilo de vida dos bijagós, a sua organização social e racionalidade económica) com as teorias de epistemologias do Sul, em geral, e BUEN VIVIR, em particular?

As principais dimensões estruturais da resistência Bijagó

Haverá aspetos institucionais e culturais do povo Bijagó que estarão na origem de resistência deste povo ao discurso de desenvolvimento? Na nossa perspetiva há, pelo menos, três fatores fundamentais:

Primeiro aspeto prende-se com a própria cosmovisão deste povo, pois para efetivamente compreender o saber tradicional e o estilo de vida dos povos é necessário, antes de tudo, compreender a sua visão do mundo (Cardoso, 2010).

Com efeito, impõe-se notar que o saber tradicional bijagó parte de uma visão holística, em que as relações sociais e espirituais são concebidas de forma interdependente, ou seja, parte-se do princípio de que tudo se distende e fonte única, formando um arranjo sagrado de relações, de forma que se acopla a tudo, o que significaria que o pulsar de uma estrela na noite é o mesmo do coração (Cardoso, 2010).

Assim, os mares, rios, serras, arvores e Homens é um único corpo, com ações interdependentes, ou seja, há uma consciência de que tudo está interligado e o homem não está acima do resto (Soares, 2015).

Isto, em parte, implica que nenhum organismo pode existir sem a rede de outras formas de vida ao seu redor que torna a sua existência possível, aproximando-se assim da disciplina da

ecologia das populações, cuja premissa baseia-se na relação entre diferentes espécies e indivíduos, o que as vezes é empregada a metáfora da rede para descrever (Cardoso, 2010).

Esta mundivisão holística, com fundamento animista, não é apenas um conceito baseado em grandes mistérios, mas, como já referimos, no reconhecimento prático do fato de que todos os seres vivos são/estão literalmente interligados uns aos outros, e essa conexão, se confirma através da conservação da diversidade no arquipélago (Cardoso, 2010).

Como consequência, conforme sublinha Madeira (2010), esta cosmovisão proíbe atividades económicas e de subsistência em muitas áreas consideradas sagradas, constituindo, segundo Cardoso (2010) uma simbiose de valores culturais e espirituais com o meio ambiente, sendo esta simbiose a origem das práticas sustentáveis dos Bijagós que, por sua vez, condicionam os ditos estilos de vida tradicional bijagó.

Essa relação, acrescenta o autor, tornasse possível por causa da forma coletiva de apropriação da natureza, sem a necessidade da intervenção do estado, muito menos da existência da propriedade privada (Cardoso, 2010).

Para além disso, existe uma outra particularidade especial de determinadas ilhas, por exemplo, a Ilha de *Poilão*, só pode ser visitada pelos Bijagós que passaram por iniciação, e que pertencem uma das quatro aldeias de *Canhabaque*.

Além disso, deve-se respeitar as regras restritas, tais como explorar apenas recursos que serão utilizados no próprio sítio, não derramar sangue humano nem animal, não ter relações sexuais, assim como não sepultar mortos, e antes de visitar esta ilha, sublinha Cardoso (2010), é necessário pedir a autorização dos espíritos.

Segundo o mesmo autor, graças a este tabu, muito respeitado, as tartarugas conseguem desovar dezenas de ovos sem enfrentar qualquer predação humana, contribuindo para a preservação da biodiversidade.

Constata-se, segundo o que se acabou de descrever, a importância desempenhada pela cultura na preservação da biodiversidade das ilhas dos bijagós, pois conforme sublinha Milinowski (1922) “ O homem que se submete a várias obrigações costumeiras e atua segundo a tradição fá-lo impelido por certos motivos, acompanhado de certos sentimentos, guiados por certas ideias, e são estas ideias, sentimentos e impulsos são moldados e condicionados pela cultura em que se encontra, e como tal, são uma particularidade desta sociedade” (Milinowski, 1922: 34).

Propõe-se, assim, segundo Cardoso (2010), a criação de uma nova ciência da conservação, baseada numa síntese entre o conhecimento tradicional e o científico, porém, antes de tudo é necessário, tal como sublinha Santos (2006), reconhecimento da existência, nas

sociedades tradicionais, de outras formas, igualitárias, racionais de se perceber a biodiversidade, além das oferecidas pela ciência moderna.

Por fim, importa referir a um aspeto institucional, contudo, que é consequência desta visão holística do mundo do povo bijagó: o sistema tradicional de organização das suas aldeias.

A ordenação das aldeias, defende Cardoso (2010), é sempre baseada no conceito de agrupamento e em círculos, por isso, as aldeias são sempre organizadas em quarteirões, onde todas as casas se agrupam uma perto das outras, pois segundo o saber bijagó, esse conceito representa que ninguém vive isolado no mundo e, de uma forma ou outra, todos os seres fazem parte de um todo, o que materializa através das correntes que se fazem em círculos, onde cada um passa um pouco da sua energia para outra, e, segundo esta cosmovisão, é só assim existe a vida na terra (Cardoso, 2010).

Racionalidade económica

Um segundo aspeto que gostaríamos de destacar como uma resistência ao discurso de desenvolvimento é a racionalidade económica do povo bijagó.

Primeiro, ao contrário do que se prega, as pessoas, não suas trocas comerciais, não são apenas motivadas pelo lucro, antes pelo contrário, tal como prevê a sociologia de ausência, há diversas formas e racionalidades de produção e consumo.

Aliás, nossas pesquisas do povo bijagó revelam que as transações económicas se inscrevem dentro de um conjunto de considerações sociais que permitem a redistribuição de oportunidades e benefícios, claramente impossíveis nos sítios onde prevalecesse o capitalismo ou socialismo e onde o processo de redistribuição é dominado pelas ações do estado (Galli, 1990).

Tal como outras comunidades animistas, a comunidade bijagó está estruturada/concebida de tal forma que toda a acumulação individual de riqueza é estruturalmente impedido, pois existe mecanismos de redistribuição através dos quais quanto mais bens possui um indivíduo, nomeadamente arroz, mais deve dar e maior o número de pessoas a quem deve dar, erradicando a possibilidade de enriquecimento, no sentido moderno do termo (Nóbrega, 2003). A bem dizer, a poupança é associada a uma atitude calculista, reprovada pela comunidade.

Além disso, conforme descreve Lima (1947), o bijagó não empresta dinheiro com objetivo de lucro, aliás, as dívidas são inscritas dentro de relações sociais complexas de reciprocidade e solidariedade.

Assim, podemos falar na existência de uma racionalidade económica que se possa classificar da economia solidária (ES), pois conforme defende Santos (2014), a economia solidária é um modo específico de organização de atividades económicas que, ao contrário do

modelo de produção capitalista, não tem por objetivo principal, o interesse individual ou ganho material.

Antes pelo contrário, trata-se de uma economia que prioriza o bem-estar humano, ou seja, dá primazia à melhoria das condições de vida dos indivíduos, recorrendo à solidariedade e redistribuição mais equitativa (Santos, 2014).

Assim sendo, o estudo dos bijagós permite-nos afirmar que ainda é possível organizar a vida de tal forma que o único sonho digno de ser aspirado não seja forçosamente cada um(a) transformar-se num empreendedor(a), acumulando muito dinheiro e, por conseguinte, ser um bom consumidor, como se este fosse o único futuro digno de ser ambicionado.

Um futuro onde todos os seres humanos devem transformar-se num ator do mercado, todas as esferas da vida concebidas como oportunidades de negócio, todas as entidades (sejam elas públicas ou privadas, pessoa ou sociedade) geridas como se fossem empresas.

As próprias pessoas são consideradas capital humano, sendo assim sujeitadas às métricas do mercado (rankings), sendo o seu valor determinado no mercado de futuros (Mbembe, 2015).

Até porque, conforme sublinha Milinowski (1922), as pessoas aspiram a fins diferentes, anseiam por formas diferentes de felicidade. A bem dizer, conforme o mesmo autor, existem, em todas as sociedades, diferentes instituições através das quais, o homem prossegue os seus interesses, diferentes costumes através dos quais satisfaz as suas aspirações, diferentes códigos de leis e moralidades que recompensam as suas virtudes e punem os respetivos erros.

Nesta perspetiva, existe, na comunidade bijagó, uma forma de organização de produção e de consumo baseada nos ideais de boa convivência e de sobrevivência, consubstanciada na ideia de solidariedade e sustentabilidade, ou por outras palavras, numa economia de afeção.

Neste aspeto, tal como na filosofia de BUEN VIVIR, o estilo de vida dos bijagós não só não se inspira no conceito de desenvolvimento e progresso, como pode ser considerado uma reação contra a dominação convencional dos valores utilitários, particularmente, expresso na sua redução da vida em valores económicos, tendo como consequência a mercantilização de quase todas as atividades sociais/esferas de vida.

Essa glorificação da atividade económica, segundo Acosta (2013), provocou o desprezo e negligência dos instrumentos não-económicos, mas cruciais para efetiva melhoria das condições de vida.

Com efeito, ao reconhecer outras alternativas de vida (o que, de si, pressupõe descentralização das epistemologias do ocidente) estamos não só a produzir imagens complexas

do mundo, mas também modos de conhecimentos que possam permitir uma melhor compreensão e representação da própria vida (Escobar, 2005).

Assim, tal como no contexto da comunidade HUARANI, o contexto do arquipélago apresenta-nos um quadro social diferente, com uma racionalidade alternativa para guiar as ações sociais, fora do âmbito, claro está, do pensamento economicista e reducionista.

Conforme anteriormente referido, o discurso de desenvolvimento pressupõe que, todas sociedades economicamente menos prósperas são tradicionais, isto é, as atitudes e os valores das pessoas estão em desarmonia com a vida económica moderna (Ferguson, 1990), indispensável para a condução de uma vida “digna”.

Por outras palavras, as tradições e culturas destes povos (neste caso, das do povo bijagó) são obstáculos ao tão almejado desenvolvimento, sendo assim, o caminho de desenvolvimento seria a eliminação destas barreiras, ou melhor: o desenvolvimento seria, em larga medida, uma questão de mudança de atitudes e valores (Ferguson, 1990).

Isto, em parte, porque os analistas (tanto dos países ditos desenvolvidos assim como os seus congêneres dos países “subdesenvolvidos”) tendencialmente usam categorias e sistemas conceituais dependentes/baseados numa ordem epistemológica ocidental (Mudimbe, 1988).

Através de sociologia de ausência, o estudo de caso permitiu-nos revelar a diversidade e a multiplicidade de práticas sociais, nomeadamente, a sua crença e estilo de vida, conferindo-las crédito, em detrimento da credibilidade exclusiva das práticas hegemónicas (Sousa, 2015).

Conferir credibilidade ao conhecimento não científico, argumenta o mesmo autor, não significa desacreditá-lo, significa tão só utilizá-lo num contexto de diálogo com outros tipos de conhecimento.

Importa dizer que, ao contrário do que, à primeira vista, possa parecer, o contexto Bijagó pode contribuir para o corpo teórico de BUEN VIVIR (mesmo este sendo de matriz Latino americana) pois, segundo Acosta (2013), as visões de BUEN VIVIR reconhecem as contribuições dos diferentes grupos sociais, porém, conferem um peso específico fundamental à singularidade cultural dos grupos periféricos e marginalizados pela modernidade, podendo o arquipélago perfeitamente ser enquadrado dentro desta categoria.

Além disso, acrescenta o autor, há, dentro da visão do BUEN VIVIR, elementos que não se circunscrevem necessariamente às realidades andinas e amazônicas, porém, que se projetam em outras regiões (Acosta, 2013), sendo o arquipélago uma exemplo por excelência deste realidade.

O quadro que acabamos de desenhar permite-nos fazer um paralelismo interessante entre as duas comunidades: BIJAGÓ e HUARANI.

Paralelismo entre a comunidade Bijagó e Huaorani.

Em primeiro lugar, é importante dizer que há uma indiscutível semelhança entre as cosmovisões destes dois povos, sobretudo, no seu relacionamento com a natureza (mas não só), assim como na sua racionalidade económica.

Mundivisão dos povos das duas comunidades: Huaorani e Bijagó

Com já referido nos estudos de caso, na cosmovisão destes povos, existe uma relação profunda entre o ser humano e a natureza, aliás, o homem é inespérável da terra: as duas são elementos da biosfera e, como tal, têm responsabilidades para garantir a vitalidade e o equilíbrio da patchamama.

Esta visão de um sistema coeso onde tudo está interligado expressa-se na intrincada relação, presente nos atos mais simples do cotidiano e em todas as decisões. Por exemplo, nestas comunidades não só se proíbe atividades económicas e de subsistência em muitas áreas consideradas sagradas, bem como é complicado cortar, por exemplo, uma árvore ou caçar/matar certos animais, pois estas ações podem configurar um atentado ao equilíbrio necessário para uma vida condigna.

Como explica *vivar* (2018), a relação que o povo HUARANI estabelece com a selva é de tal forma íntima que um simples ato de cortar uma árvore, ou extrair petróleo da terra é visto como uma amputação, portanto, uma intentona contra o equilíbrio indispensável para a conservação da vida. Enquanto que na comunidade bijagó, a caça de certos animais como, por exemplo o hipopótamo, é categoricamente proibido, o fato que se exemplifica com a famosa lenda do homem que, ao ver este animal no seu campo de arroz, teria tentado mantá-lo, e quando nasceu-lhe um filho, este tinha deficiência no exato sítio onde o homem teria atingido o animal.

Este tipo de lendas, ainda que não sejam evidências (contundentes) que nos permitam perceber na totalidade a cosmovisão de um determinado povo, contudo, elas, de certa forma, demonstram a sua mentalidade, pois as lendas fazem parte do imaginário coletivo do povo, por isso, podem ajudar na compreensão da mentalidade e comportamento destes povos, assim como na compreensão da sua vida tribal.

Assim, estes dois povos desenvolveram, ao longo dos anos, uma relação particular com a natureza, de maneira que a própria natureza faz parte da sua identidade (*Vivar*, 2018; Lima, 1947). Com efeito, conforme sublinha *vivar* (2018), ao contrário do mundo moderno-ocidental onde a vida gira mais em torno do mercado, na comunidade HUARANI a economia é uma parte específica da vida, porém, não o centro.

No caso Bijagó, tal como nas outras comunidades animistas, a espiritualidade desempenha um papel central na vida deste povo, por isso, as cerimónias ocupam uma grande parte do tempo da comunidade, daí a crítica de que os pais investem muito dinheiro nas cerimónias “desnecessárias” em detrimento da educação dos seus filhos, como se a “educação” fosse sinónimo de ensino.

O fato que nos leva a destacar esta dimensão (digamos ambiental) prende-se com a importância que o tema de sustentabilidade tem ganho desde a publicação, em 1972, do relatório de clube de Roma, os limites do crescimento.

É de referir que a “solução” para a problemática ambiental requer, efetivamente, uma mudança paradigmática (não só na forma de produção, como também de consumo). Hoje em dia, mesmo para os defensores de desenvolvimento, há uma constante e genuína preocupação com a questão de sustentabilidade, aliás, pode-se afirmar que a sustentabilidade socioambiental é inserida como critério de desenvolvimento, sendo o desenvolvimento sustentável um dos grandes desafios da agenda pós-2015 das Nações Unidas.

Com efeito, a primeira constatação que se impõe prende-se com o fato de que o *modus vivendi* tanto de um como do outro povo não é inspirado na ideia do progresso/desenvolvimento, aliás, os dois grupos (ainda que fizessem parte dos grupos tradicionalmente marginalizados) são comunidades hostis a qualquer tipo de tentativa de interferência no seu estilo de vida, e são comunidades, por razões históricas e geográficas, que vivem no isolamento.

É bem possível que o isolamento geográfico destas comunidades tenha sido o motivo do seu afastamento e conseqüente manutenção do seu “estilo de vida ancestral”, contudo, é igualmente provável que seja o conservadorismo dos mesmos que os levaram a isolar-se das outras comunidades, evitando qualquer intrusão externa no seu estilo de vida.

Uma segunda consideração diz respeito à convergência entre a cosmovisão Bijagó e Huarani, pois tanto numa como na outra prevalece uma visão integrada do mundo, isto é, a ideia de que tudo está interligado, por exemplo, a natureza, tanto numa como na outra comunidade, é vista como uma parte integrante da vida social, de maneira que, como já referido, a sua preservação é indispensável para a manutenção da própria vida.

Deste ponto de vista, a visão dicotómica entre o ser humano e a natureza simplesmente não se aplica a estes dois povos.

Um outro aspeto importante em relação às semelhanças que existem entre as duas comunidades prende-se com a sua conceção do indivíduo.

É importante dizer que, ao contrário da visão segundo a qual o indivíduo é uma unidade social independente, nestas comunidades, prevalece uma visão comunitária do ser, ou seja, o indivíduo não é concebido como a principal unidade social, assim sendo, o seu bem-estar não pode ser calculado separadamente da comunidade da qual faz parte, pois (ainda que implicitamente) fica a ideia de que o indivíduo não pode prosperar numa sociedade/comunidade impróspera, sendo que ele é concebido como uma parte integrante da mesma.

O reconhecimento deste fato leva-nos obrigatoriamente a reconhecer que, uma comunidade regida pelos princípios como estes, não seria adequado utilizar os critérios que geralmente são utilizados para medir o bem-estar das pessoas, pois o seu próprio conceito de bem-estar é radicalmente diferente.

Além disso, escusado é dizer que numa comunidade onde prevalece esta visão do mundo o seu sistema de produção e racionalidade económica subjacente será (também) radicalmente diferente da do promovido pelo desenvolvimento capitalista, pois trata-se de uma conceção do indivíduo radicalmente diferente da do ocidental. Acredita-se que a racionalidade económica é, em larga medida, determinada pela nossa visão do mundo.

Posto isto, vejamos agora a racionalidade económica dominante nestas comunidades

Racionalidade Económica – uma economia de afeção?

Há, como teria ficado evidente, grandes semelhanças entre a racionalidade económica dominante no seio destes povos.

Para começar, é de referir que – isso é importante – a acumulação de capital não é o principal objetivo das transações comerciais nestas comunidades, na verdade, a acumulação de capital não é bem vista (Vivar, 2018; Nóbrega, 2003).

Existe um modo muito particular de organizar atividades económicas que, diferentemente do modelo capitalista, não tem como objetivo principal o interesse individual ou acumulação de capital – as relações comerciais são inscritas dentro de considerações sociais complexas.

Nas duas comunidades, podemos falar numa economia solidária, entendida como uma economia que dá prioridade ao bem-estar dos indivíduos.

A economia solidária refere-se a um tipo de empreendimento baseado na solidariedade, onde os indivíduos são encorajados a ajudar uns aos outros; a bem dizer, a economia solidária abrange igualmente outros componentes como a sustentabilidade, o meio ambiente, competitividade, boa governança, desenvolvimento local, eficiência e a diversidade cultural (Boulianne, 2003 apud, Sousa, 2011).

Com efeito, constatamos que em ambas as comunidades, a racionalidade económica dominante é mais próxima da economia solidária do que economia capitalista, pois as pessoas, ao contrário da máxima capitalista, não são movidas (principalmente) pelo lucro, muito menos pelo interesse individual.

Geralmente, o surgimento da economia solidária é atribuído ao conjunto de problemas gerados pelo sistema de produção capitalista, onde a quantidade de pessoas que tem acesso à riqueza é cada vez mais reduzido, multiplicando o número de pessoas que precisam benefícios públicos para atender as suas necessidades mais básicas (Singer, 2002).

Contudo, muitos princípios que estão associados à economia solidária já se encontravam muito antes do aparecimento e consequente domínio de modo de produção capitalista (e ainda se encontram) presentes em diversas comunidades indígenas como, aliás, evidenciam os resultados das nossas pesquisas das duas comunidades: BIJAGÓS e HUARANI.

A economia solidária, como é evidente, requer uma nova forma de fazer economia – uma economia mais sustentável e mais inclusivo, pois segundo Gadotti (2009), a economia solidária não se limita aos empreendimentos solidários, antes pelo contrário, ela é adoção de um conceito.

Na perspectiva deste autor, a economia solidária implica comércio justo, cooperação, segurança no trabalho, trabalho comunitário, equilíbrio de gênero, produção e consumo sustentável (Gadotti, 2009).

As racionalidades económicas das duas comunidades estão em harmonia com os princípios defendidos pela economia solidária, assim sendo e, tal como defende Federici (2004), é importante reviver entre as gerações mais jovens a memória de uma longa história de resistência que hoje está em risco de ser apagada (resistência ao capitalismo) pois, acrescenta a mesma autora, é indispensável preservá-la, se quisermos realmente encontrar uma alternativa ao capitalismo, e, na nossa opinião, o mesmo será necessário se efetivamente desejamos encontrar alternativa(s) ao desenvolvimento.

O sucesso desta preservação, acrescenta a mesma autora, dependerá da nossa capacidade de ouvir as vozes daqueles que percorrem caminhos semelhantes (Federici, 2004). Nesta perspectiva, defendemos que é crucial diálogo entre os diferentes movimentos de resistência em diferentes comunidades do planeta no sentido de reviver estas formas alternativas de organizar a vida.

Além disso, existe, entre as duas comunidades, uma similaridade na forma como concebem o trabalho, isto é, o trabalho não é concebido para geração de rendimentos, tão pouco para acumulação do capital, trata-se de trabalho que garanta a soberania alimentar, trabalho

concreto, ou seja, não há separação entre o homem e o seu trabalho. A bem dizer, como já referido, a vida destes povos gira essencialmente em torno das atividades de subsistência.

Trata-se, no entanto, de um sistema social de produção que não reconhece a produção do trabalho como uma fonte de acumulação de capital. E, contrapartida, o regime de desenvolvimento capitalista propõe um novo ciclo de acumulação primitiva e uma racionalização da produção social orientada, segundo (Federici, 2004), para destruir os últimos vestígios de propriedade comunitária e de relações comunitárias, impondo formas mais intensas de exploração.

O exercício destas formas de vida, tal como foi evidenciada nas comunidades HUARANI e BIIAGÓ, representa, na opinião de Federici (2004), a vitória limitada que a disciplina do trabalho capitalista tem conseguido no mundo, pois, para esta autora, isso significa que ainda há muita gente que vê a sua vida de uma forma radicalmente diferente aos requisitos da produção capitalista.

Além disso, acrescenta a mesma autora, esta resistência significa que, tal como prevê a sociologia de ausência, na esfera mundial, existem ainda forças extraordinárias que enfrentam a imposição de uma forma de vida concebida (exclusivamente) em termos capitalistas (Federici, 2004).

Assim, ficou evidenciada não só a semelhança existente entre as racionalidades económicas das duas comunidades, assim como as suas respetivas cosmovisões, confirmando, uma vez mais, o que foi postulado por Acosta (2013): o BUEN VIVIR não é uma filosofia exclusivamente latino-americana, ela projeta-se em muitos outros contextos.

Nesta perspetiva, é necessário que o BUEN VIVIR se nutra das contribuições e resistências provenientes de diversas latitudes, posicionando-se, como sugere Acosta (2013), como ponto de partida para o estabelecimento democrático de sociedades sustentáveis.

Neste âmbito, a questão que se coloca é efetivamente: de que forma estas diversas formas de resistências locais poderão contribuir para a luta pela preservação do meio ambiente? Pois, pode ser que, como suspeita Milinowski (1922), percebendo a natureza humana sob forma muito distante e estranha para nós, se acenda alguma luz a nossa vida.

Considerações Finais

De uma forma resumida, seguindo na esteira do Amaro (2017, 2003), os pós-desenvolvimentistas (a teoria mãe de todas aqui utilizadas na tese) defendem/criticam essencialmente cinco coisas: 1) conceito de desenvolvimento tem como referência, na sua origem e inspiração, as experiências e os valores do Norte e do ocidente; 2) tem sido exportado, por vezes, imposto por países do Norte aos países do Sul global como referência de “progresso” “civilização” a imitar; 3) considerando

este últimos como “subdesenvolvidos” – expressão, aliás, inventada por célebre discurso de Truman; 4) tem sido utilizado como instrumento de influência e dominação estratégica do “Sul” pelo “Norte”, sendo por isso sinônimo de dominação capitalista e patriarcal; 5) embora tenha havido algumas reformulações do conceito, aparentemente interessantes, contudo, estes conceitos têm sido apropriados e utilizado na lógica do sistema – desenvolvimento sustentável sendo o exemplo maior. Por isso, o conceito de desenvolvimento está definitivamente contaminado e é irreversível, assim sendo, os defensores desta escola defendem a necessidade do encerramento da “era do desenvolvimento” passando para uma nova era do “Pós- desenvolvimento”, libertando das influências anteriores, com base em conceitos alternativos ao desenvolvimento, a partir dos conhecimentos e sabedorias locais – segundo uma lógica de epistemologias do sul.

Refira-se que os pós-desenvolvimentistas não só criticam o conceito de desenvolvimento, bem como demonstram um interesse especial em propor conceitos alternativos, tendo as culturas, tradições e saberes locais dos povos indígenas como ponto de partida.

Nesta lógica, analisamos as mundivisões e saberes locais das duas comunidades distintas: BIJAGÓS e HUAORANI. Este último foi escolhido principalmente por motivos de comparação.

A escolha do arquipélago dos BIJAGÓS justifica-se pelas razões históricas, geográficas e culturais que fazem dos seus povos, um povo com características diferentes dos restantes que ocupam o território continental (Da Guiné-Bissau). Os bijagós constituem aproximadamente 90% da população das ilhas, e a nossa análise incidiu-se especialmente sobre esta etnia.

Em guisa de conclusão, podemos resumir as contribuições da nossa tese (ao que já foi escrito) da seguinte maneira:

Primeiro, verificou-se que nas comunidades BIJAGÓ e HUARANI exercem-se estilos de vida baseados numa visão holística do mundo que refletem num relacionamento saudável entre o homem e a natureza.

Além disso, tal como prevê as epistemologias do Sul, existem formas alternativas de saber, ser e estar na vida que foram ocultadas pelas “ideologias” dominantes nomeadamente, a ciência moderna e o desenvolvimento.

Segundo, sendo que a cultura é o “regulador” principal das nossas aspirações e expectativas, ela deve ser o centro em torno do qual todas outras considerações giram. O que não deve ser interpretado como rejeição total e indiscriminada de tudo que vem do ocidente ou de outros contextos do mundo, mas sim como uma tentativa de redefinição do centro.

Terceiro, na dimensão ambiental, as nossas análises apontam para a necessidade de estabelecimento de diálogo entre o conhecimento tradicional e científico para a criação de uma

ciência de conservação, contudo, para tal, seria, antes de tudo, necessário reconhecimento da existência, nas sociedades tradicionais, de outras formas, igualitárias, racionais de se perceber a biodiversidade além daquelas oferecidas pela ciência moderna (Santos, 2006).

Por outro lado, as nossas pesquisas revelam (igualmente) que, tal como defende Matthews (2017), os teóricos do pós-desenvolvimento não compreenderam verdadeiramente até que ponto a ideia do desenvolvimento tem sido carregado de esperança para a reparação e auto-afirmação dos povos do “terceiro mundo”, pois a ideia de que o desenvolvimento é concebido como um conceito ruim dentro da comunidade intelectual, não tem obtido muita aceitação no Sul, aliás, tal como defendia Sachs, a ideia do desenvolvimento foi mais defendido pelo Sul do que propriamente pelo Norte.

Neste sentido, a questão que se coloca é efetivamente como é que os críticos do desenvolvimento poderão dar conta à esta “inesperada aderência” e ininterrupto compromisso em relação ao desenvolvimento? Pois, ainda que existam, nos países ditos subdesenvolvidos, pessoas que escolheram rejeitar o desenvolvimento, abraçando e revitalizando formas de vida indígenas, porém, também existem aqueles que ainda são entusiasmadas para adquirir as convivências e “confortos” da vida moderna, ou seja, o desenvolvimento.

Nas duas comunidades, constata-se uma tendência, sobretudo nos jovens, de mudar os seus estilos de vida, segundo os padrões de vida moderna. Por exemplo, no caso da comunidade bijagó, não é incomum a partida dos jovens para centros urbanos (Bissau) para estudar ou para procura de emprego.

Estas partidas, conforme sublinha Nóbrega (2003), desestabilizam a organização tradicional, assim como o seu regresso, dado que trazem hábitos “estranhos” e bem longínquos que provocam, ainda que lentamente, alterações no estilo de vida tradicional, exacerbando conflitos geracionais e estimulando nos jovens o desejo de partir.

Por fim, mas não menos importante, é preciso dizer que as conclusões retiradas, tanto sobre os BIJAGÓS assim como HUARANI (mas sobretudo sobre o primeiro) são baseadas nos trabalhos de campo geralmente relativos à singularidade deste mesmo povo, o que, por vezes, parece mais uma caricatura infantil do ser humano, contudo, conforme sublinha Milinowski (1922), organizar as normas e preceitos dos costumes locais, resumindo-os à uma fórmula alcançada da recolha de dados e declarações dos nativos, acaba-se por concluir que esta precisão é estranha à vida real, pois, segundo o mesmo autor, a vida real nunca adere rigidamente a qualquer norma.

Por essa razão, torna-se necessário complementar este tipo de trabalho com as observações da forma como determinados costumes é posta em prática e comportamentos dos

nativos perante as regras formuladas de modo tão preciso pelo etnógrafo e das muitas exceções que ocorrem quase sempre nos fenómenos sociológicos (Milinowski, 1922).

Assim, verifica-se a necessidade de um estudo dos fenómenos de grande importância, mas que segundo Milinowski (1922), não podem ser recolhidos através de questionários muito menos análise de documentos, mas que têm de ser observados em pleno funcionamento (impoderabilia da vida real)

Estes fenómenos incluem, entre outras coisas:

“a rotina do trabalho, os detalhes relacionados com higiene do corpo, a gastronomia, o ambiente das conversas e da vida social, a existência de fortes amizades e hostilidades e fluxo destas simpatias e desagradados entre as pessoas, o modo sútil mas inequívoco como as vaidades e as ambições pessoais têm reflexos sobre o comportamento do individuo e as reações emocionais de todos os que o rodeiam” (Milinowski, 1922: 31).

Finalmente, as futuras pesquisas nesta matéria devem não só estudar as instituições, códigos e costumes, muito menos devem limitar-se a estudar os comportamentos e as mentalidades, pois qualquer tipo de estudo sem empenho na compreensão subjetiva dos sentimentos que as move, e sem perceber a essência da sua felicidade é, segundo Milinowski (1922), desprezar a maior recompensa que podemos esperar algum dia obter a partir do estudo do homem.

Referência Bibliográfica

Acosta, A 2016, 'Rethinking the World from the Perspective of Buen Vivir', *Degrowth*. 1-9, available at: http://base.socioeco.org/docs/dim_buen-vivir.pdf (Accessed: 27 October 2019).

Acosta, A 2013, *El Buen Vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.

Andreasson, S 2007, 'Thinking Beyond Development: The Future of Post-Development Theory in Southern Africa', *Prepared for the British International Studies Association annual conference University of Cambridge, 17-19 December 2007*, United Kingdom: Queen's University Belfast, Available at: http://www.open.ac.uk/socialsciences/bisa-africa/confpapers/Andreasson_BISA_2007.pdf (Accessed: 27 October 2019).

Amaro, R.R. 2017, 'Desenvolvimento ou Pós-Desenvolvimento? Des-Envolvimento e... Noflay', *Cadernos de Estudos Africanos* 34, 75-111.

Amaro, R.R 2003, 'Desenvolvimento — um conceito ultrapassado ou em renovação? Da teoria à prática e da prática à teoria', *Cadernos de Estudos Africanos*, (4), pp.35-70.

ANEME – Associação Nacional das Empresas Metalúrgicas e Electromecânicas, 2018 'Estudo - Guiné-Bissau', Available at: https://www.aneme.pt/site/wp-content/uploads/2018/07/ESTUDO_guineBissau-1.pdf (Accessed on 28/10/2019).

Banda, R. M 2004, 'Development discourse and the third world', *Proceedings of the Second Academic Sessions 2004*, Available at : http://www.ruh.ac.lk/research/academic_sessions/2004_mergepdf/98-103.PDF (Accessed: 27 October 2019).

Benzinho, J. & Rosa M 2015, Guia turístico: à descoberta da Guiné-Bissau. Available at: <file:///C:/Users/amadu/OneDrive/Desktop/0s%20Bijagos/Descoberta%20Da%20Guin%C3%A9%20Bissau.pdf> (Accessed : 27 October 2019).

Capra, F., & Henderson, H 2009, 'Outside Insights : Qualitative Growth', *Institute of Chartered Accountants in England and Wales*, London, 1-1, available at : <https://www.icaew.com/media/corporate/files/technical/sustainability/qualitative-growth.ashx> (Accessed: 27 October 2019).

Cardoso, A 2010, 'Administração Política e saber Bijagós: Uma perspetiva analítica de conservação da biodiversidade na Guiné-Bissau', *Revista Brasileira de administração política*, 6(1), 71.

Castro-Gómez, S. (2005) 'Ciências sociais, violência epistémica e o problema da "invenção do outro" '. Lander, E (Ed.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspetivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 80-88.

Catry, P & Rebelo, R 2011, 'O arquipélago dos Bijagós (Guiné-Bissau) - valores de biodiversidade e potencialidades para a investigação científica', *Ecologia, artigos de divulgação*. Available at: https://www.speco.pt/imagens/Artigos_Revista_Ecologia/revistaecologia_2_art_3_2.pdf (Accessed : 27 October 2019).

Cordeiro, G.I. 2010, 'As Cidades fazem-se por dentro: desafios da etnografia urbana', *Cidades-comunidades e Territórios*, 111-121.

Escobar, A. (2005) 'O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? '. Lander, E (Ed.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspetivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 63-79.

Escobar, A 1995, *the making an unmaking of the third world through development*, Princeton University Press, Princeton.

Esteva, G 2010, in Sachs W (2nd ed.) *Development dictionary: a guide to knowledge as power*, Zed books, London and New York, 1-24 p.

Fanon, Frantz 1952, *Peau noire masques blancs*. Paris : Éditions du Seuil.

Foucault, M 1969, *Archaeology of knowledge*, 1st Ed. Paris: Editions Gallimard.

Federici, S 2004, *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* (Tradução do Coletivo Sycorax) São Paulo: Ed. Elefante.

Ferguson, J 1990, *The anti-politics machine: "development," depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Gadotti, M 2009, 'Economia Solidária como Práxis Pedagógica', *editora e Livraria Paulo Freire*, São Paulo. P. 1-138.

Galli, R.E 1990, *Rethinking the third word: contributions toward a new conceptualization*. New York: Crane Russak.

- Constituyente, E. A 2008, Constitución de la República del Ecuador, Available at: https://www.oas.org/juridico/mla/sp/ecu/sp_ecu-int-text-const.pdf (Accessed: 27 October 2019).
- Gudynas, E 2013, 'Transitions to post-extractivism: directions, options, areas of action beyond development' pp. 166-188, available at : https://www.tni.org/files/download/beyonddevelopment_transitions.pdf (Accessed: 27 October 2019).
- Gudynas, E. 2011a. Buen Vivir: today's tomorrow, *Development*, 54(4), (441–447).
- Gudynas, E. 2011b, Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo. América Latina en movimiento, 462, 1-20, available at: http://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_1/Gudynas-Buen-vivir-Germinando-alternativas.pdf (Accessed: 27 October 2019).
- Gulbenkian Próximo Futuro, (2014), 'No reino secreto dos Bijagós' [Online] Available at: <http://umbigomagazine.com/um/2014-09-15/no-reino-secreto-dos-bijagos.html> (Accessed : 27 October 2019).
- Illich, I 1971, *Deschooling Society*. New York: Harper & Row.
- Karlberg, M 2005, 'The power of discourse and the discourse of power: Pursuing peace through discourse intervention', *International journal of peace studies*, 1-25. Vol 10, Number 1.
- Kitsiou, S & Paré, G (2017). 'Methods for Literature Reviews', Lau F, Kuziemyk C (2017), *Handbook of e Health Evaluation: An Evidence-based Approach* [Online] [Available at: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK481583/> (Accessed on 28/10/2019).
- Lander, E. (2005) 'Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos'. Lander, E (Ed.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspetivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 8-23.
- Lie, J. H. S 2008, 'Post-development Theory and the Discourse-agency conundrum', *Social Analysis*, 52(3), 118-137.
- Lima, A.J.S 1947, *Organização económica e social dos Bijagós*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- Lopes, C 1988, *para uma leitura sociológica da Guiné-Bissau*. Lisboa: Edições ES.
- Lopes, C 1982, *Etnia, estado e relações de poder na Guiné-Bissau*. Lisboa: Edições 70.
- Loureiro, S. A., Noletto, A. P. R., da Silva Santos, L., Júnior, J. B. S. S., & Júnior, O. F. L. 2016, 'O uso do método de revisão sistemática da literatura na pesquisa em logística, transportes e cadeia de suprimentos', *TRANSPORTES*, 24(1), 95-106.
- Madeira, J 2010, a exploração sustentada dos recursos naturais no Arquipélago dos Bijagós. Trabalho apresentado no 7.º congresso Ibérico de estudos africanos em Lisboa. Available at: file:///C:/Users/amadu/OneDrive/Desktop/Os%20Bijagos/CIEA7_9_MADEIRA_A%20exploração%20sustentada%20dos%20recursos%20naturais%20Important.pdf (Accessed : 27 October 2019).
- Madeira, J.P.C.B 2009, 'Gestão do Espaço e da Propriedade Tradicional no Arquipélago dos Bijagós', Dissertação de Mestrado, Universidade Técnica de Lisboa Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Lisboa.
- Malinowski, B 1922, *Argonauts of the western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinéo*. London: G. Routledge & Sons.
- Matthews, S 2017, 'Colonised minds? Post-development theory and the disirability of development in Africa'. *Third World Quarterly*, 38 (12), 2650-2663.
- Mazama, A 2003, *The afrocentric paradigm*. Asmara: Africa World Press.
- Mbembe, A 2015, 'Decolonizing knowledge and the question of the archive', aula magistral proferida. Available at : <http://www.staugustine.ac.za/sites/default/files/ctools/13.%20Mbembe%20Decolonizing%20Knowledge...%20%282015%29.pdf> (Accessed : 27 October 2019).
- Mendy, P. K 1994, *Colonialismo português em África: a tradição de resistência na Guiné-Bissau 1879-1959*. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.
- Meneses, M. P. & Santos, B. D. S 2010, *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.
- Moreira, S. and Crespo, N 2012, 'Economia do Desenvolvimento: das abordagens tradicionais aos novos conceitos de desenvolvimento', *Revista de Economia*, 38(2), 25-50.
- Mudimbe, V.Y 1988, *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Blomington: Indiana University Press.

- Nóbrega, A 2003, *A luta pelo poder na Guiné-Bissau*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- Nussbaum, M. and Sen 1993, *The quality of life*. Oxford: Clarendon Press.
- Oelofsen, R 2015, 'Decolonisation of the African mind and intellectual landscape'. *Phronimon On-line version* ISSN 2413-3086. Available at: http://www.scielo.org.za/scielo.php?pid=S1561-40182015000200008&script=sci_arttext&tIng=es (Accessed : 27 October 2019).
- Palop, L.D.T, 2014, Well-being as flourishing in the capabilities approach (Proceedings of the CAPE international Workshops, 2013. Part I and Well-being). CAPE Studies in Applied Philosophy and Ethics Series. Available at : https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/203268/1/capes_2_37.pdf (Accessed : 27 October 2019).
- Quijano, A. (2005) `Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina`. Lander, E (Ed.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspetivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 107-130.
- Rahnema M. (2010) 'Poverty' in Sachs W (2nd ed.) *Development dictionary: a guide to knowledge as power*, Zed books, London and New York, 174-194.
- Rahnema, M 1997, *the post development reader*. London: Zed Books.
- Rist, G 2010, 'Development as a buzzword', ed. Cornwall, A., & Eade, D. *Deconstructing development discourse: Buzzwords and Fuzzwords*, Rugby: Practical Action Publishing in association with Oxfam GB, pp. 19-29.
- Rist, G 1997, *the history of development*. London: Zed Books.
- Rolim, C 2004, *F. Nietzsche Vida, pensamento e obra*, Ed. Tradução Portuguesa, Editora Planeta De Agostini, S.A. (coleção grandes pensadores).
- Sachs, W. (2nd Ed.) (2010) *Development dictionary: a guide to knowledge as power*, Zed books : London and New York.
- Santos, M. S. 2014, 'Inclusão social através de uma economia alternativa: subjetividades', Dissertação de Mestrado, ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa.
- Santos, B D.S 2014, *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Santos, B.D.S 2006, A gramática do tempo. Para uma nova cultura política. Para um novo senso comum: a Ciência, o Direito e a Política na Transição Paradigmática. Vol IV. Porto: Afrontamento.
- Santos, B D.S 2002, *um discurso sobre as ciências*, 13^a ed. Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, B D.S 1998, *Introdução a uma ciência pós-moderna*, 5^a ed. Porto: Afrontamento.
- Saraiva, C 2015, os Sítios Sagrados no Arquipélago dos Bijagós. Available at: <file:///C:/Users/amadu/OneDrive/Desktop/Os%20Bijagos/Bijagos.pdf> (Accessed : 27 October 2019).
- Schouten, P 2009 'Theory Talk #34 : James Ferguson on Modernity, Development, and Reading Foucault in Lesotho', Theory Talks, available : <http://www.theory-talks.org/2009/11/theorytalk-34.html> (Accessed : 27 October 2019).
- Singer, P. (2002). *Introdução à economia solidária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- Soares, M (2014), Bijagós, o tesouro sagrado da Guiné-Bissau [Online] Available at: <https://nationalgeographic.sapo.pt/natureza/grandes-reportagens/1556-bijagos-agosto2015> (Accessed : 27 October 2019).
- Tales Pinto, n.d., 'O New Deal', [Online [Available at: <https://www.historiadomundo.com.br/idade-contemporanea/o-new-deal.htm> (Accessed on 28/10/2019).
- Van Wee, B. & Benister, D 2015, 'How to Write a Literature Review Paper? ', Transport Reviews, Volume 36, 2016, Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01441647.2015.1065456?scroll=top&needAccess=true> (Accessed on 28/10/2019).
- Vivar, F.A.C 2018, 'Travesías dentro y fuera del estado. Contribuciones de las waorani del yasuní frente al desarrollismo neo-extractivo en Ecuador', Tese de Doutoramento, Universidade de Coimbra, Coimbra.
- Williford, B 2018, 'Buen Vivir as Policy: Challenging Neoliberalism or Consolidating State Power in Ecuador' *Journal of World-Systems Research*, 24(1), 96-122.
- Ziai, A 2014 "Post-development concepts? Buen vivir, Ubuntu and degrowth." *Fourth International Conference on Degrowth for Ecological Sustainability and Social Equity*. 2014. Available at: https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/57525893/Ziai_Post-dev_concepts.pdf?response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DPost-Development_concepts_Buen_Vivir_Ubu.pdf&X-Amz-Algorithm=AWS4-HMAC-SHA256&X-Amz-Credential=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A%2F20191027%2Fus-east-1%2Fs3%2Faws4_request&X-Amz-

[Date=20191027T194830Z&X-Amz-Expires=3600&X-Amz-SignedHeaders=host&X-Amz-Signature=050a61b893679c7fc6ead25eecd6d84931679c52a5dcbb3bf3def11c2c517600](#)

