



Cadernos de Estudos Africanos

13/14 | 2007

Dinâmicas Políticas, Cidadania, Actores Sociais em
África

Águas que Produzem Gente como Nós: desenvolvimento e mundivivências de Mayombe – Cabinda (Angola)

*Waters that produced people like us: development and livelihoods of Mayombe –
Cabinda (Angola)*

João Milando



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cea/493>

DOI: 10.4000/cea.493

ISSN: 2182-7400

Editora

Centro de Estudos Internacionais

Edição impressa

Data de publicação: 1 dezembro 2007

Paginação: 145-154

ISSN: 1645-3794

Refêrencia eletrónica

João Milando, « Águas que Produzem Gente como Nós: desenvolvimento e mundivivências de Mayombe – Cabinda (Angola) », *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 13/14 | 2007, posto online no dia 03 fevereiro 2012, consultado o 10 dezembro 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cea/493> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cea.493>



O trabalho Cadernos de Estudos Africanos está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição-NãoComercial-Compartilha Igual 4.0 Internacional.

**ÁGUAS QUE PRODUZEM GENTE COMO NÓS:
DESENVOLVIMENTO E MUNDIVIVÊNCIAS DE
MAYOMBE – CABINDA (ANGOLA)**

João Milando

Centro de Estudos Africanos – ISCTE

Águas que produzem gente como nós: desenvolvimento e mundivivências de Mayombe – Cabinda (Angola)¹

A mundivivência das sociedades africanas compreende uma multiplicidade de actores sociais que se mantêm invisíveis aos olhos dos «operadores de desenvolvimento». No caso dos bayombe, em Cabinda – Angola, figuram entre estes actores «invisíveis» as entidades espirituais que «povoam» as águas locais. O presente texto debruça-se sobre estas entidades sociais e o modo como elas condicionam as representações e práticas sociais das populações locais. A partir da observação destes actores «invisíveis», o texto explora vivências das referidas populações, confrontando-as implicitamente com algumas das lógicas subjacentes ao paradigma desenvolvimentista.

Waters that produced people like us: development and livelihoods of Mayombe – Cabinda (Angola)

African societies comprise a multiplicity of social actors who are still invisible to «development operators». In the case of the bayombe, in Cabinda, Angola, among these «invisible» actors appear spiritual entities that «populate» the local waters. The article deals with these social entities and the way they condition social representations and practices of local populations. Through the observation of these «invisible» actors, the text explores the ways of living of these populations, confronting them implicitly with some underlying logics of the developmentalist paradigm.

¹ Este artigo integra-se num estudo pós-doutoral que o autor está a empreender, através de uma bolsa que lhe é concedida no âmbito do PIDDAC da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal (III Quadro Comunitário de Apoio, co-financiado pelo Fundo Social Europeu). O autor agradece, pois, à FCT o apoio concedido, tal como ao Centro de Estudos Africanos do ISCTE – Lisboa, a instituição acolhedora.

Actores «invisíveis»

Os debates sobre a importância estratégica da água, nas sociedades humanas actuais, limitam-se geralmente à análise dos aspectos relacionados com o seu valor mensurável, isto é, as propriedades que fazem dela um recurso passível de controlo e contabilização directa por organizações económicas (ligadas ou não aos Estados) ou por pessoas ou grupos de pessoas que têm nos recursos dela directamente retirados uma fonte de enriquecimento ou de sobrevivência material (cf. Lemonnier, 1986: 97-116).

Os projectos de desenvolvimento que são implementados em África não se debruçam sobre os problemas não económicos relacionados com a reprodução cultural das sociedades, partindo das lógicas locais directa ou indirectamente induzidas pelas políticas de gestão da água e dos seus recursos. Quando o fazem, fazem-no de um modo tão superficial quanto inconsequente. Aliás, a própria natureza destes projectos e os objectivos que subjazem à sua implementação não o permitem (cf. Rahnema, 1995a; 1995b; Latouche, 2003; Schiefer, 2002; Temudo e Schiefer, 2004). Por conseguinte, um grande número de actores sociais da mundivivência de muitas das sociedades africanas mantém-se invisível aos olhos dos «operadores de desenvolvimento».

No caso das sociedades *bayombe*², em Cabinda – Angola, figuram entre estes actores «invisíveis» as entidades espirituais que «povoam» os rios e os lagos do espaço territorial ocupado por este grupo étnico. É possível destringir três tipos de figuras espirituais das redes hidrográficas locais: (i) os *bakissi ba-nlângu*, (ii) os *seliwata* ou *seriwata* e (iii) os *bitsimba* ou *bibatsa*. De um modo muito sintético, este texto explora a maneira como estas entidades «invisíveis» participam na estruturação das experiências de vida das populações locais. Uma observação empírica detida destes actores (em várias das suas múltiplas formas de manifestação)³ fornece o material analítico usado para confrontar implicitamente certos elementos dos sistemas cognitivos, valorativos e afectivos das populações locais com algumas das lógicas subjacentes ao paradigma desenvolvimentista.

Na convivência entre as sociedades humanas e as dos espíritos da água, a correlação de forças é quase sempre favorável a estes últimos. O seu poder advém da sua capacidade de, a seu bel-prazer, controlar a sua visibilidade, tal como

² A densa floresta tropical de Mayombe é habitada sobretudo pelos *bayombe* e *bassundi*, dois grupos étnicos distintos (mas também muito próximos entre si) que constituem o mosaico etnográfico de Cabinda, de que fazem igualmente parte os *bavili*, os *bakochi*, os *balingi*, os *bakwakongo* e os *bawoyo*.

³ Parte significativa da observação sistemática destes actores ocorreu no decurso dos anos noventa, quando o autor preparava o seu doutoramento em Estudos Africanos Interdisciplinares em Ciências Sociais, concluído em 2003, no ISCTE – Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, em Lisboa. Ademais, todo o processo de socialização primária do autor ocorreu em relação directa ou indirecta com o sistema ecológico Mayombe.

a do seu habitat, o mesmo não acontecendo com os humanos⁴. O autocontrolo da capacidade de aparecer e de desaparecer é uma fonte inestimável de poder. Todas as entidades materiais e espirituais que detêm (ou parecem deter) esta capacidade são tidas como sendo capazes de exercer influência unidireccional sobre a vida e o destino dos outros que não tenham tal capacidade. Deuses, anjos e toda a variedade de outras entidades espirituais adquirem o seu poder também em função da sua capacidade de aparecer e de desaparecer diante dos Homens, quando e sempre que querem. Eis uma das principais formas em que se exprime o seu poder: escapar dos mecanismos seculares de controlo e fiscalização das suas acções.

Cosmovisão local

Os elementos explicativos do modo como uma sociedade cria e legitima as entidades sociais que são vistas como actores sociais situam-se sempre num espaço-tempo que ultrapassa os limites do contexto cultural local imediato (cf. Meyer, Boli e Thomas, 1994: 9-17). Porém, depois de criados, os actores sociais parecem não poder ter uma longevidade superior àquela que o contexto social local pode permitir, através da aceitação e tolerância tácitas ou explícitas dos papéis e das características conjunturais dos mesmos.

Admitindo que os indivíduos e as sociedades só aderem a uma crença e persistem nela quando esta exprime de modo mais conveniente e mais útil o significado da sua situação social, parece evidente que a construção social das entidades espirituais dos rios e lagos de Mayombe fornece pontos de apoio a partir dos quais as populações locais legitimam certos objectivos e práticas da sua vida comunitária (cf. Boudon e Bourricaud, 1993: 461-462). Portanto, pode-se aceitar a ideia de que as entidades aqui analisadas são tão reais e tão substanciais quanto a «economia de mercado», o «desenvolvimento», os «Estados democráticos e de direito», a «liberdade de expressão» e outras «realidades» que sustentam certas lógicas cognitivas e valorativas das sociedades consideradas modernas.

Independentemente das ressalvas (e objecções) que possam ser feitas quanto à existência efectiva destas «realidades», parece evidente que elas são reais para quem está imbuído das racionalidades cognitivas que as criam e sustentam. Há evidências empíricas de que a «economia de mercado», por exemplo, é pouco mais do que um ideal-tipo (no sentido weberiano do termo), isto é, um conceito abstracto, que tenta abarcar características essenciais de um conjunto

⁴ Nas sociedades humanas, as únicas pessoas com semelhante capacidade são os *zindoki* (feiticeiros) e seus similares que, ademais, detêm poder de ubiquidade (cf. Milando, 2007: 55-73).

de economias/sociedades, definidas por abstracção (Campenhoudt, 2003: 102). O ideal-tipo é objectivamente possível, mas não corresponde a nenhuma realidade empírica concreta. É apenas um de vários modos de organizar uma análise, em ciências sociais. Consiste em produzir um fenómeno fictício, que é depois usado como referência para analisar diferentes situações reais, colocando-as numa posição de distanciamento ou de aproximação relativamente a este ideal-tipo (cf. Weber, 1983 [1905]).

Contudo, existem actores sociais, de sociedades «modernas», que estruturam as suas representações e práticas sociais em função de uma existência «real» de um mercado de «livre» concorrência igualmente «real». De um certo ponto de vista, estes actores apenas substancializam o ideal-tipo evocado pelo conceito em apreciação, e que não tem existência real (cf. Elias, 2005 [1970]). Por outro lado, a noção de «realidade» vem-se tornando cada vez mais elástica, no discurso académico, à medida que ganha terreno uma certa pluralidade epistemológica que põe em causa a monocultura de saberes actualmente dominante em ciências sociais (Santos, 2003: 735-775; Geschiere, 2006: 62-63).

Bakissi ba-nlângu

Os *bakissi ba-nlângu* são entidades espirituais, de «raça» branca, habitando sobretudo os lugares mais recatados e mais sagrados dos rios e dos lagos locais. São visíveis apenas por quem for objecto da sua atenção afectiva e/ou benfazeja. A sua aparição pode revestir-se das mais diversas formas: serpentes, peixes, pedras e plantas enigmáticas ou a forma humana, através da qual exprimem, em lapsos temporais geralmente breves e intermitentes, todo o esplendor da sua infinita beleza. Nuns casos, isso ocorre quando estabelecem laços matrimoniais com os humanos, tornando-se visíveis aos respectivos cônjuges e apenas a eles. Nos outros casos, a sua visibilidade acontece quando se vêem na obrigação de negociar algo com os humanos, com quem vivem em contiguidade geográfica, partilhando certos recursos estratégicos, dos quais a água.

Os *bakissi ba-nlângu* são geralmente pacíficos e inofensivos. Mas, quando se vêem na contingência de defender os seus direitos naturais ou adquiridos, podem infligir certos danos – incluindo a perda de vidas – aos seus vizinhos humanos. Por razões passionais, os *bakissi ba-nlângu* podem, por exemplo, induzir doenças nas pessoas humanas que se tornam objecto da sua paixão, se esta não for correspondida. Entre os *bayombe*, sofrer frequentemente de dor torácica pode ser sinal de *mbela bakissi ba-nlângu*, isto é, doença indicativa do enamoramento dos *bakissi ba-nlângu* pela vítima. Em semelhantes casos, a doença só pode ser

debelada de duas maneiras disjuntivas: (i) fomentar, com recurso à farmacopeia tradicional local, o desinteresse passional da parte da entidade espiritual da água ou (ii) celebrar, através da realização de um ritual designado *kuíluka*, o casamento entre as partes envolvidas.

A construção social do *kuíluka* parece fazer parte de uma racionalidade cognitiva destinada a realçar o sistema de parentesco, a reforçar a coesão familiar e a invocar relações e estratégias de poder: tal como no casamento comum, quase todos os parentes contribuem – conforme as possibilidades de cada um – na criação das condições de realização do *kuíluka*. A cerimónia é dispendiosa; e raríssimas vezes uma pequena unidade doméstica consegue, sozinha, reunir a totalidade dos bens necessários para satisfazer as elevadas exigências materiais do casamento ritual com os *bakissi ba-nlângu*. Duas razões parecem explicar o carácter dispendioso do *kuíluka*. Trata-se, em primeiro lugar, das vantagens materiais que advêm da celebração do casamento, uma vez que, na sequência do *kuíluka*, o cônjuge humano adquire poderes extra-sensoriais extraordinários, incluindo uma capacidade aprimorada de diagnosticar doenças e exercer farmacopeia tradicional, o que confere poder e riqueza material; em segundo lugar, da necessidade de satisfazer as exigências dos *bakissi ba-nlângu* em termos de consumo simbólico de bens de prestígio de que muito apreciam.

Seliwata ou *seriwata*⁵

A figura da *seliwata* parece ser uma integração nas lógicas locais das sereias que fazem parte das lendas ocidentais. São seres de beleza singular e irresistível, que habitam principalmente os lugares mais calmos (das profundezas) dos rios e dos lagos locais. Na sua forma «humana», as *seliwata* são mulheres, de «raça» branca, dotadas de beleza e esplendor inigualáveis. Representam a perfeição das perfeições, a expressão máxima da formosura feminina, que fascina e absorve qualquer homem.

As *seliwata* são um subgrupo dos *bakissi ba-nlângu*. Embora menos frequentemente do que estes, as *seliwata* podem igualmente envolver-se amorosamente com os humanos, com benefícios materiais para estes últimos. Entretanto, os afectos e a formosura das *seliwata* são tão arrebatadores que acabam por absorver quase completamente os objectos humanos da sua paixão, retirando-os praticamente do convívio normal com os seus semelhantes, incluindo os seus parentes próximos⁶. Estas entidades espirituais da água marcam indelevelmente os homens por

⁵ Salvaguardadas as especificidades locais, esta figura é em tudo semelhante ao *Mami Wata* (Mammy water), recorrente na tradição oral das sociedades da costa ocidental e também de regiões do centro de África (cf. Bastian, 1999).

⁶ Ademais, as *seliwata* são também tidas como sendo extremamente possessivas e ciumentas.

quem se apaixonam; estes homens deixam de poder envolver-se amorosamente com as mulheres humanas e de poder ter filhos na dimensão humana. Eis uma das explicações para a existência, em Mayombe, de homens relativamente ricos, solteiros, sem descendência e solitários.

Bitsimba ou bibatsa

Há mais um caso em que as entidades espirituais – que fazem das redes hidrográficas locais o portal de acesso ao seu habitat oculto às pessoas – se tornam visíveis aos olhos humanos. Isto acontece nas situações em que os *bakissi ba-nlângu* resolvem, por vontade própria, encarnar sob a forma de gémeos, tendo os humanos como «progenitores». Os gémeos são, entre os *bayombe*, os *bitsimba* ou *bibatsa*. São tidos como arautos de poder e de bem-aventurança para os seus progenitores de circunstância. Em geral, o *status* social destes aumenta, tal como as suas expectativas relativamente à melhoria das suas condições materiais de vida, tão logo sejam bafejados pela sorte de serem escolhidos para progenitores transitivos de *bitsimba*.

Além do tratamento privilegiado de que gozam, especialmente antes de atingirem a idade adulta, os *bitsimba* distinguem-se dos outros membros da comunidade também pelos apelidos por que são conhecidos: *Bayaya*, *Tsimba*, *Kumbu*, *Nzuzi*, *Baza*, *Nêlu*, *Nhimi*, *Pfumu Katumu-ko*⁷. Este último apelido é reservado ao segundo indivíduo a nascer, em caso de trigémeos. Trata-se de um líder entre os gémeos, segundo estruturas hierárquicas estabelecidas a partir do seu mundo de origem. Soberano e privilegiado dos privilegiados, o *Pfumu Katumu-ko* beneficia de um tratamento singular da parte dos pais e da comunidade em geral: não devendo obediência a ninguém, nunca é objecto directo de uma ordem para realizar uma acção. Se o pai não puder evitá-lo e pretender que ele lhe dê um copo de água, por exemplo, dirá «se eu tivesse algum filho por perto, dar-me-ia um copo de água» ou usará outra expressão equivalente. Ao ouvi-lo, o *Pfumu Katumu-ko* agirá em conformidade, embora não sendo a tal obrigado.

Estes privilégios duram geralmente ao longo de toda a infância, minguando progressivamente até a idade adulta, quando se torna certo que os *bitsimba* estão socialmente bem integrados e que a sua socialização primária ocorrera com êxito⁸. Um dos sinais indicativos deste êxito é a assumpção pelos *bitsimba* de compromissos matrimoniais com os humanos comuns. Enquanto isso não acontecer,

⁷ Literalmente, esta expressão significa «o líder soberano, a quem não se deve dar ordens».

⁸ Dados preliminares da observação empírica parecem sugerir que o segundo a nascer de entre trigémeos tende a ser fisicamente mais frágil, necessitando, por isso, de cuidados redobrados por parte dos pais e de outros membros da família.

um eventual desaparecimento físico seu nunca será considerado uma ocorrência de morte. Será sempre interpretado como um acto deliberado de *kuvutuka*, isto é, um regresso do gémeo à procedência, ao seu mundo das entidades espirituais da água, por problemas de integração social que não lhe podem ser imputados.

O *kuvutuka* dos *bitsimba* dá lugar a uma cerimónia fúnebre atípica. Ao mesmo tempo que umas pessoas choram de tristeza, outras cantam alegremente, exibindo danças eróticas e cantigas obscenas que abafam literalmente as manifestações de pesar das outras⁹. Estas cerimónias são conduzidas e abrilhantadas por outros actores sociais locais específicos e «invisíveis»: as *Ma-ngudi*, isto é, todas as mulheres locais que sejam ou tenham sido mães de gémeos. A figura de *Ma-ngudi* ocupa um lugar simbólico importante na hierarquia da sociedade. Aliás, o seu poder é mais do que simbólico. Ela é uma figura incontornável na educação sexual dos jovens, por viabilizar pretextos para a violação de certos tabus relacionados com o exercício da sexualidade. A *Ma-ngudi* é a única pessoa socialmente autorizada a *kufundzuka*, isto é, a falar publicamente (e sem rodeios) sobre a sexualidade, incluindo o recurso a palavras e gestos normalmente considerados obscenos. Aliás, mais do que uma autorização, o acto de *kufundzuka* é uma obrigação, um papel societal que deve ser zelosamente desempenhado, também como mecanismo de reprodução social, numa sociedade onde o sexo constitui um dos tabus mais vincutivos (cf. Milando, 2007: 64-65).

A violação socialmente consentida de tabus é prerrogativa apenas de pessoas de estatuto social elevado (cf. Richelle, 2001: 729). As mulheres que acrescentam o estatuto de *Nkulutu* (mais velha, anciã) aos privilégios de *Ma-ngudi* tornam-se relativamente poderosas nas suas comunidades. A existência da *Ma-ngudi* é mais um elemento etnográfico que permite relativizar as perspectivas analíticas que consideram as sociedades africanas como sendo esmagadoramente machistas, onde a mulher aparece como a mais discriminada das pessoas¹⁰.

A construção social do *bitsimba* viabiliza igualmente a existência, em Mayombe, de outro actor social que também revela a complexidade da estrutura das relações sociais locais: o *Ndundu*. Esta figura é equivalente ao albino das sociedades urbanas. Nestas sociedades, a sua existência é devidamente explicada pela Biologia, que considera o albinismo como uma anomalia orgânica congénita, que se manifesta sob a forma de ausência total ou parcial de pigmentação em zonas super-

⁹ Considera-se que a exibição pública de obscenidades é uma linguagem codificada para convidar os gémeos (ainda) vivos a permanecerem entre os humanos e os que «partem» a regressarem tão rapidamente quanto possível ao convívio mutuamente vantajoso com os humanos.

¹⁰ No sistema local de parentesco, outra figura feminina de grande relevo, dentro de cada linhagem, é a tia paterna que, aliás, se designa por *papá-nguiêto* (pai do sexo feminino). Através de uma simples lamentação sua, a *papá-nguiêto* pode fazer com que os seus sobrinhos (filhos do seu irmão, independentemente da sua idade) fiquem enfermos ou se tornem susceptíveis a todo e qualquer tipo de azares.

ficiais do corpo (Costa e Melo, 1979: 55). Contudo, o albinismo entre os *bayombe* tem uma explicação que envolve o mundo contíguo dos espíritos da água, as contradições por si induzidas e as punições tradicionalmente sancionadas. As representações sociais localmente prevaletentes têm na figura do *Ndundu* mais uma expressão das hierarquias existentes entre os *bakissi ba-nlangu*. Portanto, o *Ndundu* faz igualmente parte destes, ocupando entretanto a posição mais baixa da sociedade.

Sendo extremamente pobre e não dispondo sequer de terreno para construir uma casa, o *Ndundu* é obrigado a viver na (e da) lixeira dos abastados, os *bitsimba*. A ausência (total ou parcial) de pigmentação da sua pele resulta de queimaduras contraídas através do seu contacto com cinzas ardentes provenientes da combustão da lenha com que os gémeos cozinham os seus alimentos. Os *zi-ndundu*¹¹ constroem as suas casas por detrás das dos gémeos. Como estes deitam aqui o seu lixo, acabam por poluir com cinzas os (infelizes) *zi-ndundu*. Assim, estes mudam de habitat, ao nascerem, por duas razões principais: (i) libertar-se da sua miséria e escravidão e (ii) vingar-se dos gémeos que os subjugam. Perseguem-nos, pois! Por seu turno, os gémeos *bayombe* procuram sempre evitar o contacto com eles. Nunca ousam enfrentá-los por os considerarem imundos.

Hoje amplamente esbatida, a inimidade socialmente construída entre estes grupos de pessoas parece ser uma questão de subtileza política, tendente a legitimar hierarquias e distâncias sociais, a reproduzir relações de poder e a justificar certas desigualdades sociais, em Mayombe. Os mecanismos de gestão e de manifestação das relações de poder, nestas sociedades, revelam-se muitas vezes de um modo indirecto, subtil e pouco perceptível a olhares etnográficos apressados. Antes de mais, porque as estruturas de poder são esquivas, envolvendo actores e papéis sociais que não podem ser identificados nos espaços-tempo (e com as características) mais sugeridos pelos saberes ocidentais, «modernos».

Conclusão

A inteligência de qualquer grupo humano refere-se à sua capacidade de se adaptar ao seu meio, de produzir combinações originais de condutas, de adquirir e explorar conhecimentos novos e de resolver os problemas encontrados, de acordo com as lógicas localmente mais sancionadas (cf. Doron e Parot, 2001: 430). Com efeito, qualquer sociedade que, ao longo de séculos, evidencia – pela sua capacidade colectiva de auto-reprodução – essa inteligência, não pode ser alvo de

¹¹ Plural de *Ndundu*.

qualquer projecto de aculturação planeada, acelerada e externamente induzida, sem provocar perturbações sociais difíceis de prever ou de controlar.

Sendo elementos expressivos da complexidade estrutural e funcional destas sociedades, os actores «invisíveis» acabados de analisar revelam, de certa maneira, algumas das contradições e dilemas inerentes às sociedades locais. A sua produção e reprodução sociais parecem funcionar como dinâmicas de catarse dos conflitos que poderiam ameaçar a relativa estabilidade social das sociedades *bayombe*. A observação dos *bakissi ba-nlângu* permite apreender certos mecanismos de diferenciação social destas sociedades, assim como alguns dos factores que intervêm na sua formação e sustentação.

A indolência metonímica da razão, de que fala Santos (2003: 739-750)¹² parece ser uma das explicações plausíveis para o facto de estes elementos da mundivivência das sociedades locais permanecerem «invisíveis» não apenas aos «operadores de desenvolvimento», mas também à maioria dos especialistas que trabalham sobre sociedades africanas. Se uma análise assente apenas nos factores de especialização funcional das instituições e das organizações de espaços sociais urbanizados pode revelar muitos dos aspectos da diferenciação social destas sociedades, o mesmo não parece válido para o caso de sociedades agrárias e linhageiras como aquelas que são aqui analisadas.

O facto de muitas das racionalidades cognitivas destas sociedades serem moldadas por entidades que escapam quase sempre às análises ditadas pelas perspectivas desenvolvimentistas parece ser indicativo das limitações destas análises. Os dados etnográficos sucintamente explorados no presente texto sugerem que, além da diferenciação por sexo, idade e grupo étnico, há outros factores em presença, designadamente aqueles que estão relacionados com as múltiplas entidades espirituais da mundivivência local, que participam de modo indirecto mas incontornável na indução dos processos de diferenciação social nestas sociedades.

O presente esboço analítico sugere ainda a necessidade de se continuarem as buscas no sentido de se produzirem ferramentas teóricas e metodológicas mais sensíveis a certas particularidades das sociedades com características semelhantes às dos *bayombe*, no que diz respeito ao estudo das suas estruturas de poder e dos seus mecanismos de diferenciação social. Alguns dos conceitos empregues na análise destas sociedades podem não ser os mais apropriados para o efeito, admitindo que grande parte das percepções humanas decorre dentro de um conjunto de constrangimentos verbais e culturais que processam os dados sensoriais

¹² Para Santos (2003), a indolência metonímica da razão toma a parte pelo todo, ignorando que a totalidade é muito menos que a soma das partes; e que é pouco mais do que uma das partes transformada em termo de referência para todas as demais.

disponíveis e lhes dão sentido (Vieira, 2001: 294). Por conseguinte, são necessários cuidados redobrados em qualquer exercício académico de «tradução cultural», tal como sustentam vários autores, dos quais Santos (2003: 735-775).

Entretanto, a circunstância de as sociedades *bayombe* (tal como as entidades espirituais das suas redes hidrográficas) não serem passíveis de apreensão através dos «radares desenvolvimentistas» parece trazer-lhes uma certa vantagem; a correlação de forças é-lhes aparentemente favorável, no confronto com sucessivas tentativas de sua «modernização» forçada e acelerada. «Voando» por baixo dos «radares desenvolvimentistas», estas sociedades continuam, dentro de certos limites, a dispor de um direito fundamental de que grande parte das sociedades humanas actuais já prescindiu: a possibilidade de escolherem, soberana e livremente, entre uma «betoneira desenvolvimentista» que tende a tolher e a desorientá-los¹³ e uma «tradição» que sustenta, protege e dá sentido à sua existência (cf. Milando, 2007)¹⁴.

Bibliografia

- Bastian, Misty L. (1999). «Mami Wata», *Encyclopedia Mythica*, from *Encyclopedia Mythica Online*, http://www.pantheon.org/articles/m/mami_wata.html [acedido a 30 de Maio de 2008].
- Boudon, Raymond; Bourricaud, François (1993). s. v. «Racionalidade», *Dicionário Crítico de Sociologia*. São Paulo, Editora Ática, 455-462.
- Campenhoudt, Luc van (2003). *Introdução à Análise dos Fenómenos Sociais*. Lisboa, Gradiva.
- Costa, Joaquim Almeida; Melo, António Sampaio e (orgs.) (1979). s. v. «Albinia», *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto, Porto Editora.
- Doron, Roland; Parot, Françoise (orgs.) (2001). s.v. «Inteligência», *Dicionário de Psicologia*. Lisboa, Climepsi Editores, 430-432.
- Elias, Norbert (2005 [1970]). *Introdução à Sociologia*. Lisboa, Edições 70.
- Escobar, Arturo (2003). «The Making and Unmaking of the Third World through Development», in Majid Rahnema e Victoria Bawtree (orgs.), *The Post-Development Reader*. London and New Jersey, Zed Books, Dhaka, University Press Ltd., Halifax, Nova Scotia, Fernwood Publishing, e Cape Town, David Philip, 85-93.

¹³ «Silêncio, estamos a desenvolver-vos!»: eis como, geralmente, grande parte dos «operadores de desenvolvimento» responde às populações que são alvo dos seus projectos de aculturação planeada e acelerada, quando estas tentam confrontá-los com os efeitos perversos das suas iniciativas desenvolvimentistas (Ki-Zerbo, 1992).

¹⁴ Por esta razão e por força de pactos explícita ou implicitamente firmados com as respectivas populações, muitos dos seus diferentes actores sociais, recursos, mecanismos e expedientes diversos de resiliência social e de sobrevivência não poderiam ser referenciados no presente texto.

- Ki-Zerbo, Joseph (1992). «Preface» to Ahmadou A. Dicko, *Journal d'une défaite*, L'Harmattan/Dag Hammarskjöld Foundation, apud Majid Rahnema e Victoria Bawtree (orgs.), 2003, *The Post-Development Reader*. London and New Jersey, Zed Books, Dhaka, University Press Ltd., Halifax, Nova Scotia, Fernwood Publishing, e Cape Town, David Philip, 88.
- Latouche, Serge (2003). «Paradoxical Growth», in Majid Rahnema e Victoria Bawtree (orgs.), *The Post-Development Reader*. London and New Jersey, Zed Books, Dhaka, University Press Ltd., Halifax, Nova Scotia, Fernwood Publishing, e Cape Town, David Philip, 135-142.
- Lemonnier, Pierre (1976). s.v. «Água», *Enciclopédia Einaudi* (nº 8 «Região»). Porto, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 97-116.
- Meyer, John W.; Boli, John; Thomas, George M. (1994). «Ontology and Rationalization in the Western Cultural Account», in W. Richard Scott e John W. Meyer (orgs.), *Institutional Environments and Organizations: Structural Complexity and Individualism*. London and New Delhi, Sage Publications, Thousand Oaks, 9-27.
- Milando, João (2007). *Desenvolvimento e Resiliência Social em África: Dinâmicas Rurais de Cabinda*. Lisboa, Periplo.
- Milando, João (2005). *Cooperação sem Desenvolvimento*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Temudo, Marina P.; Schiefer, Ulrich (2004). «Disintegration and Resilience of Agrarian Societies in Africa - The Importance of Social and Genetic Resources. A Case Study on the Reception of Urban War Refugees in the South of Guinea-Bissau», in Ulrike Schuerkens (org.), *Global Forces and Local Life-Worlds: Social Transformations*. London, Sage, 185-206.
- Rahnema, Majid (2003a). «Introduction», in Majid Rahnema e Victoria Bawtree (orgs.), *The Post-Development Reader*. London and New Jersey, Zed Books, Dhaka, University Press Ltd., Halifax, Nova Scotia, Fernwood Publishing, e Cape Town, David Philip, ix-xix.
- Rahnema, Majid (2003b). «Development and the People's Immune System: The Story of Another Variety of Aids», in Majid Rahnema e Victoria Bawtree (orgs.), *The Post-Development Reader*. London and New Jersey, Zed Books, Dhaka, University Press Ltd., Halifax, Nova Scotia, Fernwood Publishing, e Cape Town, David Philip, 111-131.
- Richelle, Marc (2001). s.v. «Tabu», in Roland Doron e Françoise Parot (orgs.), *Dicionário de Psicologia*. Lisboa, Clemenpsi Editores.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003). «Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências», in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: "Um discurso sobre as ciências" revisitado*. Porto, Edições Afrontamento, 735-775.
- Schiefer, Ulrich (2002). «... firmly looking the other way. Dissipative Economy, Evaluation and the End of the Development Paradigm», The 5th European Evaluation Society Conference, on Three Movements in Contemporary Evaluation: Learning, Theory and Evidence, 10-12 October, 2002, Seville, Spain.
- Vieira, António Bracinha (2001). s.v. «Percepção», in Fernando Gil (org.), *Enciclopédia Einaudi*, 34 (Comunicação-Cognição). Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 277-295.
- Weber, Max (1983 [1905]). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Lisboa, Editorial Presença.