

SANDRA POGODDA

As culturas de desenvolvimento e o local em Timor-Leste

Numa inversão das políticas anteriores, as agências de desenvolvimento têm vindo a ajustar cada vez mais as suas intervenções às culturas locais. Neste artigo, analisa-se a forma como em Timor-Leste a cultura tem sido interpretada, processada e incorporada em programas de desenvolvimento das Nações Unidas (ONU). Que tipo de concessões fazem as agências de desenvolvimento? Quais são os limites neste processo de hibridização e será que este implica uma renegociação das abordagens de desenvolvimento ou apenas concessões unilaterais? O artigo argumenta que os esforços das agências da ONU para aumentar a sua sensibilidade cultural nas operações em Timor-Leste tinham claras limitações e não conseguiram refletir a cultura local em toda a sua diversidade. Nesta complexa interação entre variantes de cultura local, assimetrias de poder e ortodoxia internacional, as agências de desenvolvimento estão simultaneamente um passo atrás, na sua compreensão da cultura local, e um passo à frente, em termos do seu poder para definir as regras de desenvolvimento.

Palavras-chave: cultura indígena; diversidade cultural; Organização das Nações Unidas (ONU); políticas de desenvolvimento; Timor-Leste.

Introdução

É sempre longo e árduo o caminho para mudar a mentalidade de uma sociedade, de modo a que as pessoas se transformem em agentes de desenvolvimento e colaborem para ultrapassar os obstáculos. (Xanana Gusmão, 2012a)

Desde a sua introdução formal, nos meados do século xx, o pensamento e práticas modernos sobre desenvolvimento passaram por diversas fases, confrontando-se com diferentes tipos de crítica.¹ O paradigma do desenvolvimento neoliberal prevaiente na atualidade, que surgiu após o declínio

¹ Para uma panorâmica da evolução e críticas das várias fases do pensamento internacional sobre desenvolvimento, ver Escobar (1995).

do neo-Keynesianismo nos anos 1980, tem sido criticado pela sua falta de eficácia em termos de erradicação da pobreza, assim como pela acumulação de consequências imprevistas. No centro dessas várias limitações encontra-se um imaginário económico aparentemente desligado das realidades contextuais em que opera.² Uma conceção de estratégias feita com base em abstrações e pressupostos sobre o modo como o desenvolvimento deveria funcionar e o que deveria promover, mais do que numa sólida análise socio-política, histórica e cultural das comunidades onde se vai intervir, tolhe a capacidade de resposta das operações internacionais de desenvolvimento à multiplicidade de necessidades e aspirações da população. Esta produção externa de conhecimento gera relações de poder nas quais os saberes, as instituições e a identidade locais são subordinados ao conhecimento científico (Escobar, 1995: 9-10).

O presente artigo incide num aspeto desta produção externa do conhecimento: a forma como a cultura é perspectivada nas intervenções realizadas em Timor-Leste no domínio do desenvolvimento. Nos anos 1990, a análise dos modelos de desenvolvimento internacional revelou o seu desconhecimento e desinteresse relativamente aos saberes locais (Hobart, 1993). Caracterizadas como “um sistema de intervenções técnicas aplicáveis de forma mais ou menos universal” de cima para baixo, as atuais operações internacionais de desenvolvimento apresentam-se como um motor de modernização (Escobar, 1995: 44) – uma modernização que pressupõe não apenas a reforma das políticas económicas, mas também a reforma dos enquadramentos legais, políticos e institucionais, para além da transformação social (Williams and Young, 2013: 109-112). Planos de desenvolvimento com este tipo de formato não têm em consideração a cultura local, a não ser que esta constitua um obstáculo ao impulso de modernização. Os compromissos entre o objetivo do desenvolvimento e a manutenção da cultura local têm sido, em geral, decididos pelos peritos em desenvolvimento e pelos líderes locais, no cumprimento do pressuposto essencialista de que “é preferível ser rico e feliz do que pobre e tradicional” (Sen, 1999: 31).

Esta aceitação por parte dos líderes locais de sacrificar aspetos da cultura local em troca de crescimento económico explica-se pela influência das organizações, dos peritos e doadores internacionais. Em contraste com as versões mais cruas de imperialismo³ que caracterizavam o colonialismo, os atuais modelos de desenvolvimento funcionam através da naturalização

² Sobre os diversos aspetos deste imaginário, ver Mitchell (2002); Wilson (2014: 110-113); Clarke (2005).

³ Sobre a ligação entre intervenções internacionais no domínio do desenvolvimento, colonialismo e imperialismo, ver Duffield e Hewitt (2013).

de paradigmas neoliberais de crescimento e de autodeterminação individual visando um progresso definido externamente. Os políticos locais podem ser aliciados pela “máquina antipolítica”, que procura apresentar as instituições estatais como instrumentos imparciais no provimento de serviços sociais e na implementação do crescimento (Ferguson, 1994). Além disso, os líderes das populações indígenas sentem dificuldade em libertar-se de um determinada imagem da economia, imaginando-a como uma esfera autónoma, dotada de uma dinâmica interna (de processos de produção, consumo e circulação de moeda) e distinta da sociedade (Mitchell, 1999: 92-94). Este imaginário, que se desenvolveu no Ocidente na primeira metade do século XX, domina hoje em dia os debates internacionais no âmbito da macroeconomia, da ajuda e do desenvolvimento. Sob orientação de líderes externos, os políticos locais podem, assim, optar por subalternizar aspetos dos saberes e da cultura locais.⁴

No princípio do século XXI, no entanto, as agências internacionais de desenvolvimento começaram a demonstrar mais interesse pelas culturas locais e pelos saberes subalternos (Shaw, 2008: 179-181). No trabalho de campo realizado em Timor-Leste, em 2011, a autora encontrou de facto agências de desenvolvimento que, no processo de construção do Estado deste país, procuravam compreender, preservar e até ajustar os seus programas aos saberes e à cultura locais. A maioria das agências parecia ciente das limitações dos paradigmas de crescimento padronizados, das restrições à sua aplicabilidade em Timor-Leste, e procuravam ajustar os seus programas, tornando-os sensíveis às questões culturais. As oficinas sobre ‘apropriação’ local deram lugar a seminários sobre saberes locais, manifestando um interesse reforçado na ação, cosmologias e cultura locais. Contudo, ao invés do mundo perfeito de diversidade e diferença imaginado por escritores do pós-desenvolvimento, as entidades doadoras mantêm sob a sua alçada a elaboração de estratégias de desenvolvimento. Assim, este artigo irá demonstrar que são as agências de desenvolvimento, e não as comunidades, que decidem até onde podem avançar as concessões à cultura local.

O presente artigo procura apurar como funciona este processo de hibridização. Quais são os aspetos da cultura local que as agências das Nações Unidas (ONU) incorporam nos seus programas? Até onde irá a receptividade dos responsáveis pelo programa de desenvolvimento, e quais os limites da sua capacidade para adaptar as estratégias delineadas? Será que este processo de ajustamento de políticas produz um reflexo adequado e fiel da cultura local? Este artigo sustenta que os esforços das agências de

⁴ Sobre o papel dos peritos no processo de desenvolvimento, ver Mitchell (2002).

desenvolvimento no sentido de adotar uma maior sensibilidade cultural nas suas ações em Timor-Leste resultaram, no terreno, numa narrativa essencialista da diversidade cultural. Além disso, a disposição por parte destas agências para adaptarem os seus programas não vai ao ponto de alterar o *modus operandi* das agências da ONU nos casos em que existem tensões mais fundamentais entre as culturas de intervencionismo e as preferências culturais locais.

O ponto de partida é uma abordagem crítica da noção de cultura com o objetivo de contestar a tendência para a considerar um conceito uniforme e universalmente reconhecido. Estabelecida a complexidade do conceito, este artigo ilustra a forma como a cultura local tem sido interpretada, processada e incorporada em programas de desenvolvimento da ONU em Timor-Leste. Em seguida, identificam-se e exemplificam-se algumas limitações da postura cultural das agências da ONU em Timor-Leste.

Impõem-se, contudo, algumas advertências: este texto procura expor as tensões e as formas de adaptação cultural recorrendo a exemplos, e não de forma abrangente. Os exemplos foram selecionados a partir de entrevistas realizadas em trabalho de campo em Timor-Leste em 2011. Deste modo, a análise subsequente não pode nem pretende tirar conclusões sobre o grau de sensibilidade cultural dos programas da ONU em Timor-Leste em geral. Para além disso, o processo de hibridização é analisado no que diz respeito a erros de interpretação, com base em estudos antropológicos. Sendo assim, este artigo não se inscreve na tradição da antropologia cultural ou social propriamente dita; recorre a fontes antropológicas para demonstrar uma desconexão entre diferentes interpretações da cultura timorense, e não para apresentar as suas próprias interpretações da diversidade cultural timorense.

Cultura

Não existe, no campo das artes e humanidades, uma única disciplina que se possa conceber sem ter em consideração a cultura. No entanto, a análise deste conceito desafia o recurso a qualquer espécie de metodologia experimental “na procura de leis”, possibilitando apenas uma análise interpretativa “na procura de significados” (Geertz, 2001). O conceito permanece, portanto, evasivo, visto que não pode ser convincentemente examinado na sua totalidade. Na ciência política, cultura transformou-se em sinónimo de identidade, um conceito frequentemente utilizado para denotar distinção social (Benhabib, 2002: 1). Para alguns, a cultura é um conceito lato, abrangendo valores partilhados, significados, símbolos e costumes de um povo (Sewell, 1999). No entanto, há fortes discrepâncias entre os diferentes elementos de definições tão abrangentes como estas. As práticas culturais

podem ser observadas como característica de uma determinada comunidade, enquanto a agregação de práticas e símbolos num ‘sistema de significados’ pressupõe não apenas a interpretação, mas também a generalização de que essa interpretação é partilhada pelos indivíduos que constituem esse grupo. A conceção de cultura-como-sistemas fundamenta-se, portanto, no pressuposto questionável de que “os significados culturais são normalmente partilhados, fixos, interligados e profundamente sentidos” (*ibidem*: 47).

Parece, pelo contrário, que a cultura atribui significados; é apreendida, sendo, portanto, arbitrária, e não irrevogável (Inglis e Hudson, 2003: 2-3). As comunidades são compostas de indivíduos que, de diversas formas, têm experiências, estabelecem definições, interpretam e dão sentido ao seu meio cultural (Hall, 1980: 59). Assim, a realidade é negociada em comunidades que não são consensuais (Bhaba, 1994). A cultura não se revela em ações e sistemas de crenças individuais, mas sim na partilha de similaridades e padrões que se observam dentro de um mesmo grupo. Quem estuda uma cultura – o observador – procura, portanto, destriçar padrões comuns nas interações sociais. E é aqui que mais claramente têm origem os equívocos na interpretação da cultura. Os observadores, tal como os nacionalistas, forjam “a unidade da diversidade, a coerência da incoerência, e a homogeneidade da dissonância narrativa” (Benhabib, 2002: 8).

Para descodificar uma cultura, o observador identifica o grupo de amostragem, estuda o comportamento dos seus membros e, com recurso a estatísticas, compara as observações, para determinar semelhanças e divergências. Enquanto um exercício académico deste teor se confrontaria com potenciais questões metodológicas,⁵ os indivíduos e organizações que operam em contextos desconhecidos tendem a generalizar a partir das suas observações, de modo a antever as respostas sociais. Contudo, apesar de as previsões baseadas em generalizações possibilitarem algumas formas de interação social, os estereótipos resultantes constroem ou inibem outras formas.⁶ Mesmo que se conseguissem evitar todos os potenciais erros metodológicos na observação

⁵ A recolha e avaliação de dados com vista à descodificação de uma cultura está repleta de potenciais falhas de observação: o observador pode errar na identificação dos grupos, ao ignorar os indivíduos que estão fora ou ao incluir membros de outros grupos; pode dar-se o caso de atribuir uma única identidade cultural a um determinado grupo (por exemplo, uma identidade étnica), omitindo todas as outras identidades (nomeadamente, as religiosas); as tendências do observador tendem a repercutir-se na avaliação das observações ou dos participantes; as observações mais impressionantes podem induzir em erro em termos do seu significado na amostra, etc. Todos estes erros levariam a uma distorção dos resultados e podem dar origem a uma apreciação geral errada da cultura em análise.

⁶ Na sua forma mais extrema, os estereótipos culturais podem levar à violência, ao provocar respostas emocionais e ressentimentos com base em noções de superioridade moral (Inglis e Hughson, 2003: 1-3).

e interpretação da cultura, a procura do observador por padrões comuns levaria, ainda assim, à incapacidade de reconhecer os fatores de desunião no seu objeto de estudo. Como nos recorda Edward Said (2001), os confrontos de culturas são mais pronunciados no âmago das civilizações do que entre estas. Na verdade, os estudos mais convincentes da cultura de Timor-Leste revelam as diferentes facetas da sua diversidade e dinamismo, retratando a cultura não como um padrão fixo e demarcado, mas antes a coexistência de diferentes padrões, todos eles num fluxo constante.⁷

No que diz respeito às operações da ONU, a procura de unidade cultural pode ter consequências de monta. Ao intervir noutros países, a ONU altera o meio social, económico e político em que opera. Na perspetiva da sociologia, é particularmente fácil desencadear transformações irreversíveis em comunidades indígenas, dadas as fortes ligações entre as suas estruturas económicas e de parentesco (Billington *et al.*, 1991: 65-66). Esta falta de diferenciação entre a esfera económica e a social traduz-se em sistemas políticos complexos. Ao impor reformas económicas e políticas, mesmo que de pequena dimensão, às sociedades indígenas, a intervenção externa pode, assim, ter consequências políticas de grande dimensão. Ou seja, o resultado mais problemático das intervenções no domínio do desenvolvimento poderá não ser a sua falta de eficácia, mas antes a sua capacidade para transformar irreversivelmente as sociedades indígenas.

A cultura afeta todas as áreas envolvidas no sucesso ou insucesso das políticas de desenvolvimento: o tecido social, a estrutura económica e o enquadramento político das comunidades onde decorre a intervenção. Delinear programas de desenvolvimento adaptados à cultura das comunidades é, portanto, essencial para selecionar, alcançar e manter resultados, em termos de desenvolvimento, que beneficiem essas comunidades. Tal implica, no entanto, que as agências de desenvolvimento analisem constantemente a sua perceção da cultura local, de modo a assegurar uma resposta adequada aos meios culturais em permanente transformação em que intervêm. Este artigo propõe-se contribuir para esta análise, demonstrando que não há nada de inevitável na forma como a ONU interpreta, processa e incorpora a cultura de Timor-Leste nos seus programas.

Cultura e desenvolvimento

Os Estudos Críticos em Desenvolvimento encaram o desenvolvimento como a própria negação da cultura indígena. As políticas de desenvolvimento

⁷ Ver, por exemplo, *Local-Global Journal*, 11, “Special Issue: Traversing Customary Community and Modern Nation-formation in Timor-Leste” (2012).

padronizadas fundamentam-se na crença da linearidade do progresso, sendo a modernização a chave para lhe abrir a porta (Rose *et al.*, 2006). As culturas, ao invés, podem assumir qualquer formato, e raramente respeitam os requisitos da modernização. E para completar a quadratura do círculo, argumentam os especialistas que adotam esta perspectiva, os processos de desenvolvimento são ajustados de modo a marginalizar ou eliminar os aspetos culturais no caminho da modernização (Escobar, 1995: 44).

Considerando a variedade de potenciais significados associados ao conceito de desenvolvimento, “o verdadeiro poder do Ocidente não está na robustez da sua economia e no seu poderio tecnológico [...], mas no seu poder de definir” (Sardar, 1999: 44). A partir do colapso do socialismo, ‘desenvolvimento’ passou a ser visto, no discurso do Norte, como sinónimo de um crescimento aferido à escala nacional (Munck, 1999: 197). Em contraste, ‘subdesenvolvimento’ pode traduzir-se por pobreza e atraso tecnológico. As estratégias de desenvolvimento baseadas na corrente de pensamento dominante têm por objetivo o crescimento do Produto Interno Bruto (PIB), a transferência de tecnologia, a integração nos mercados mundiais, a liberalização económica e aparelhos de Estado reduzidos. Isto repercute-se num processo unidirecional de aprendizagem para países com pequenos ou médios rendimentos, nos quais educar e reformar as comunidades indígenas para que estas possam alcançar o nível de vida ocidental constitui o “Fardo do Homem Branco” (Easterly, 2006). Na perspectiva do modernizador, a cultura local constitui provavelmente um entrave a esta missão e irá retardar o progresso. Deste ponto de vista, a cultura indígena poderia ser vista como uma carapaça oca, pré-moderna, feita de superstição e sistemas de crenças espirituais arcaicos contrários aos requisitos de eficiência de crescimento do neoliberalismo (Tucker, 1999: 19); e, em consequência, o modernizador iria tentar subordinar a cultura indígena e as necessidades dos grupos subalternos aos imperativos do desenvolvimento.

Os estudos sobre governabilidade já realizados demonstram como se desenrola este processo de subordinação e marginalização (Foucault, 1991). Contudo, se as sociedades do Norte em geral adotaram subconscientemente as exigências dos paradigmas neoliberais de crescimento, no Sul global verifica-se uma maior resistência a este processo de sujeição. Em diversas partes do mundo, sociedades indígenas opuseram resistência a perspectivas neoliberais de desenvolvimento na medida em que estas punham em causa os costumes e a moral locais, e em vez de aceitar a superioridade dos modelos internacionais, impuseram as suas próprias estratégias de desenvolvimento.⁸

⁸ Sobre abordagens indígenas à questão do desenvolvimento ver Blaser *et al.* (2004).

Os seus líderes políticos, pelo contrário, estão expostos à influência socializadora das organizações internacionais,⁹ compostas pelos mecanismos de controlo da ação política dos doadores. Países saídos de conflitos violentos dependem frequentemente de ajuda, a qual pode servir para impor reformas económicas através das condições associadas. No caso de Timor-Leste, verificou-se que apesar da independência nacional, a independência no tocante à definição de políticas não existia ainda nos primeiros anos de soberania (Moxham, 2008: 12-13). Em consequência, os programas de desenvolvimento iniciais dos governos pós-independência de Timor-Leste seguiram rigorosamente o guião neoliberal do Banco Mundial, das agências da ONU e de doadores individuais.

Contudo, o recente influxo de rendimentos do petróleo aumentou a margem de manobra de Timor-Leste, dando-lhe a possibilidade de explorar variantes de desenvolvimento de conceção própria. O papel de Timor-Leste no g7+ e no Acordo de Busan aponta para um desvio das estratégias de desenvolvimento delineadas no Norte. O g7+ e o Novo Acordo sobre Desenvolvimento demonstram que as lideranças políticas de Estados frágeis põem em causa a aplicabilidade de modelos de desenvolvimento do Norte em contexto de pós-conflito violento. Confrontados com um conjunto de problemas idênticos, os líderes de Estados frágeis aperceberam-se de que a sua própria experiência acumulada em conflitos violentos e respetivas consequências sociais constituía um recurso tão valioso como o conhecimento externo (Foreign Policy, 2012). Em Timor-Leste, o empenho na capacidade de encontrar soluções a nível local para problemas de governação, partindo de noções locais de autoridade, legitimidade e comunidade, bem como dos próprios costumes, métodos de resolução de conflitos e tradições socioeconómicas, teve como resultado a ‘timorização’ da liderança política nacional¹⁰ – demonstrando a transmissão de poder de formas de intervenção internacional para formas de autoridade legítimas a nível local. Ao nível micro das operações de desenvolvimento, isto reflete-se na resistência e rejeição por parte dos ‘grupos-alvo’ locais, o que retira poder aos agentes de desenvolvimento no terreno, obrigados a relatar o fracasso das suas diligências aos doadores.

Na terminologia de Foucault, constata-se que a indústria do desenvolvimento se confronta com o reaparecimento de ‘saberes subjulgados’ que

⁹ A ortodoxia desenvolvimentista, disseminada através das organizações internacionais, constitui uma hegemonia no sentido Gramsciano (Cox, 1983).

¹⁰ Sobre as bases culturais, tradicionais e consuetudinárias de uma governação legítima em Timor-Leste, ver Trindade (2008).

emanam de sociedades anteriormente marginalizadas (Foucault, 2005: 6-8). Tal como algumas sociedades indígenas resistem ao processo de sujeição a racionalidades desenvolvimentistas internacionais a nível local, também organizações como o g7+ refletem a resistência política por parte de países marginalizados a nível internacional. Em vez de, em concessões sucessivas, competirem uns com os outros pelos poucos recursos para o desenvolvimento, a aliança g7+ está a tentar construir um baluarte contra o imperialismo da ortodoxia do desenvolvimento padronizado.¹¹ Na realidade, a pressão de competir por recursos limitados passou dos países beneficiários para as agências de desenvolvimento. Estas competem entre si, obrigadas a mediar entre as expectativas dos seus doadores e os seus ‘grupos-alvo’. Dado o insucesso do desenvolvimento quando confrontado com resistência a nível local, as iniciativas para o desenvolvimento têm de ser incorporadas na cultura local, para alcançar a sustentabilidade e eficácia que contribuem para a boa imagem das agências de desenvolvimento perante os doadores. Ou seja, a tendência para a resistência assumida dos marginalizados coloca a indústria do desenvolvimento sob pressão para lhe dar resposta.

Ignorar ou suprimir os saberes indígenas não é uma opção viável, como se constatou com a recente onda de (violenta) resistência contra modelos de desenvolvimento neoliberais, da Primavera Árabe ao Brasil. Em não menor grau, o reacender dos conflitos em Timor-Leste em 2006 e 2007 constitui um duro alerta para os perigos de polarizar e marginalizar estratégias de desenvolvimento (Moxham, 2008). Para mitigar o descontentamento e evitar a escalada de conflitos violentos, as agências de desenvolvimento têm de ajustar os seus programas a noções locais de justiça social, costumes, tradições e crenças.

Idealmente, a necessidade de manter a sua relevância e uma aparência de sucesso por parte das agências de desenvolvimento implicaria a transferência das culturas locais para o centro das políticas de desenvolvimento. No entanto, a realidade poderá ser bem mais cínica, no respeitante ao reconhecimento das culturas indígenas por essas políticas de desenvolvimento. A cultura abrange um conjunto de tecnologias para governar os sujeitos, envolvendo hábitos, códigos morais e ética (Rose *et al.*, 2006: 97) – pelo que, se devidamente manipulada, poderá ser utilizada como um portal para cimentar o domínio externo sobre os beneficiários das ajudas. Em vez de marginalizar a cultura indígena, promover a sua transformação numa versão híbrida moderno-indígena poderá mais facilmente assegurar a influência do Ocidente no resto do mundo (Duffield, 2013).

¹¹ Sobre a ligação entre imperialismo e desenvolvimento, ver Duffield and Hewitt (2013).

A interpretação e o processamento da cultura local em operações de desenvolvimento

“Seja o que for que tentemos fazer, a cultura local vai eventualmente pôr-lhe fim.”¹² É palpável a frustração – dos dois lados – pelo fracasso das estratégias de desenvolvimento em Timor-Leste. Os entrevistados das agências da ONU declararam ter sido coagidos por tabus da cultura timorense na aplicação das estratégias de desenvolvimento. Muitos timorenses, por seu lado, sentiram-se mais como ‘alvos’ do que participantes, por terem sido excluídos da elaboração da agenda e programas de desenvolvimento (Carroll-Bell, 2012: 39-40), e muitos sentem, além disso, que não obtiveram quaisquer benefícios palpáveis da presença da ONU no seu país.¹³

Em Timor-Leste, o intercâmbio entre a comunidade local e a internacional é limitado. Na experiência dos responsáveis pelos programas de desenvolvimento, a interação com os habitantes locais reduz-se, em geral, a timorenses com três tipos de funções: o político local, os prestadores de serviços (empregada de limpeza, jardineiro, segurança, empregado de balcão) e o funcionário local designado para integrar a equipa. Qualquer que seja a transferência de conhecimentos nestas interações, será sempre fortemente unilateral. ‘Capacitação’ foi a expressão adotada para designar o ensino de procedimentos da ONU a funcionários locais e a explicação de conceitos internacionais de desenvolvimento, segurança e construção do Estado a parceiros locais – tendo sido elevada a prioridade política no plano de retirada da Missão Integrada das Nações Unidas em Timor-Leste (UNMIT).¹⁴ Uma exceção de monta na regra da transferência unilateral do conhecimento advém da posição dos funcionários políticos no sistema da ONU. O seu trabalho exige que eles viagem pelo país, socializando com as diferentes comunidades e recolhendo informações sobre reclamações, exigências e aspirações que serão incorporadas na elaboração da estratégia política da ONU. Mas até este elo entre o local e o internacional é ténue, porque o trabalho dos funcionários políticos exige que eles passem mais tempo no quartel-general local da ONU do que entre as comunidades.¹⁵

Timor-Leste possui grande riqueza de saberes locais, que vão de noções espirituais do mundo físico, reunidas no sistema de crença *tara bandu*,¹⁶

¹² Entrevista com um funcionário do Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas, Díli, 12 de maio de 2011.

¹³ Entrevistas com membros de organizações não governamentais timorenses, Díli, 1-10 de maio de 2011.

¹⁴ Entrevista com agente da UNMIT, Díli, 9 de maio de 2011.

¹⁵ Entrevista com representante da ONU, Díli, 10 de maio de 2011.

¹⁶ Ver, por exemplo, de Carvalho e Coreia (2011), Cryan (2011) e de Carvalho (2011).

a técnicas tradicionais de resolução de conflitos¹⁷ e métodos tradicionais de governação.¹⁸ Recorrendo a um conjunto de exemplos, apresenta-se em seguida uma análise da capacidade e da disposição da ONU para incorporar nos seus programas saberes subjugados, assim como outros aspetos da cultura local.

Um evidente foco de tensão entre o saber local e os paradigmas desenvolvimentistas é o conflito entre sustentabilidade ecológica e eficiência económica.¹⁹ Timor-Leste tem o seu próprio saber ecológico, associando conservação e gestão dos recursos naturais a crenças espirituais: o *tara bandu* (de Carvalho and Coreia, 2011: 55-60), baseado na ideia de um equilíbrio entre as necessidades humanas e as do meio ambiente. Os paradigmas desenvolvimentistas do Norte, pelo contrário, tendem a dar prioridade ao crescimento macroeconómico, tanto à custa das necessidades humanas como das do meio ambiente. No entanto, e para não se cair numa versão idealizada dos costumes locais, é de notar que em Timor-Leste os métodos agrícolas tradicionais condicionam o grosso da exploração agrícola da ilha a uma agricultura de subsistência, perpetuando uma recorrente situação de insegurança alimentar.²⁰ Como três quartos da população trabalham em agricultura de subsistência (Moxham, 2008: 12), os esforços internacionais de desenvolvimento no setor agrícola são particularmente relevantes, não apenas para assegurar a segurança alimentar, mas também para criar oportunidades de emprego viáveis. As agências da ONU estão, portanto, empenhadas numa variedade de projetos nas áreas de desenvolvimento rural, reforma agrícola e segurança alimentar. O primeiro exemplo selecionado neste artigo centra-se no que, na perspetiva do responsável pelo programa de desenvolvimento, é o aspeto mais provocador do saber local: a inclusão de crenças espirituais e cosmologias animistas.

Apoiadas em paradigmas científicos, as perspetivas sobre desenvolvimento do Norte tendem a descartar as cosmologias indígenas, encarando-as como mito, irracionalidade ou superstição (Hobart, 1993). Logo, um sistema de crenças como o *tara bandu*, com as suas várias dimensões espirituais, representa um desafio para os próprios alicerces da ortodoxia do desenvolvimento prevalecente a nível internacional. Com o passar do

¹⁷ Ver, por exemplo, Richmond (2011) e Brandao (2011).

¹⁸ Ver, por exemplo, Pereira e Lete Koten (2012), Brown (2012) e Magno e Coa (2012).

¹⁹ Na economia do desenvolvimento, a eficiência económica é em geral definida como a taxa global de erradicação da pobreza, enquanto o desenvolvimento sustentável implica “corresponder às necessidades da geração atual sem comprometer as necessidades das gerações futuras” (World Commission on Environment and Development, 1987).

²⁰ Para consulta mais aprofundada, ver Lopes e Nesbitt (2012).

tempo, no entanto, as agências da ONU interiorizaram a necessidade de adaptar as suas iniciativas aos sistemas de crenças locais, tornando-os, assim, aceitáveis à população indígena. Em Timor-Leste, isto significa que os programas de desenvolvimento têm de saber lidar com uma cosmologia envolvendo animais sagrados, antepassados místicos, fazedores de chuva e curandeiros mágicos.

Um estudo sobre a insegurança alimentar de Timor-Leste realizado no âmbito do Programa Alimentar Mundial em 2005 demonstrou que, para além dos métodos agrícolas ineficazes e da falta de equipamento e força de trabalho, os roedores constituíam um problema de monta no ciclo de produção alimentar (United Nations World Food Programme, 2005: 39). Estima-se que a infestação de roedores e de gorgulho é responsável pela destruição de cerca de 30 por cento das colheitas.²¹ Sendo assim, na perspectiva das agências de desenvolvimento, uma solução eficaz do problema passaria pela eliminação das populações de roedores especificamente perniciosos. No entanto, na modalidade *Na'i-Raiklaran* (Deus da Terra) (Brandao, 2011: 13) do *tara bandu* de Timor-Leste, os ratos são animais sagrados. Segundo uma lenda, Tartehi-Lekitehi, um antepassado, foi transformado em roedor e encontrou uma nascente ao escavar, salvando assim a população da ilha (de Carvalho, 2011: 80). Perante esta crença local, a ONU procurou encontrar formas de limitar os prejuízos causados pelos roedores sem matar os animais.²² Assim, várias agências da ONU juntaram os seus recursos para patrocinar a construção de silos para 400 famílias em Ermera e Oecusse, dois dos distritos mais pobres de Timor-Leste.²³ Por exemplo, em 2012 o Fundo Internacional para o Desenvolvimento Agrícola (FIDA) patrocinou um Projeto de Armazenamento de Milho no valor de 5,6 milhões de dólares.²⁴

À primeira vista, patrocinar a construção de silos pode considerar-se uma forma de melhorar a segurança alimentar em Timor-Leste que demonstra alguma sensibilidade cultural, já que a eliminação da população roedora local constituía um tabu cultural. Contudo, uma análise mais aprofundada da difusão da crença *Na'i-Raiklaran* dá a entender que a resposta institucional terá resultado de uma generalização excessiva, com consequências adversas

²¹ Ver DOF (2011), Drums on Farms program. Consultado a 20.02.2014, em <http://www.drumsonfarms.org/>.

²² Entrevista com agente da UNDP, Díli, 17 de maio de 2011.

²³ Para outras informações, ver “Community Mobilization for Poverty Reduction and Social Inclusion in Service Delivery (COMPASIS)”, consultado a 20.02.2014, em <http://www.tl.undp.org/undp/what%20we%20do/Poverty%20Reduction%20and%20Achievement%20of%20the%20MDGs/COMPASIS/COMPASIS-ProjectDoc-Feb2011.pdf>.

²⁴ Para outras informações, ver <http://www.ifad.org/media/press/2012/37.htm>.

na segurança alimentar e na saúde da população. De facto, verificou-se que no distrito de Maliana algumas comunidades locais adotaram a caça aos ratos em resposta à infestação (de Carvalho, 2011: 57), enquanto outras, nomeadamente as populações de Bobonaro, Ainaro e Covalima, se alimentavam de ratos em períodos de grave escassez alimentar (United Nations World Food Program, 2005: 52). Ou seja, é evidente que a crença na santidade dos roedores não se estende a toda a ilha, demonstrando que o patrocínio de sistemas de armazenamento pela ONU decorre de uma generalização cultural, mais do que de uma análise ponderada da diversidade de culturas a nível local.

De facto, esta falta de uniformidade aponta para uma heterogeneidade cultural muito mais acentuada. Em primeiro lugar, enquanto sistema de crenças, o *tara bandu* tem diversas tradições (*lisan*), englobando o *Na'i-Tasi*, a crença no mar e nos seus habitantes (crocodilos, tartarugas, polvos, tubarões), o *Na'i-Raiklaran*, a crença na terra e em alguns recursos naturais, como as pedras, as montanhas, o solo, os poços, as árvores e o bambu, e o *Na'i-Lalebhan*, a crença no céu e nos seus componentes (o Sol, a Lua e as estrelas) (Brandao, 2011: 13). Dadas as divergências do culto praticado pelos diferentes grupos sociais dentro deste sistema de crenças, compreende-se o facto de certas comunidades caçarem ratos, enquanto outras os consideram sagrados. Em segundo lugar, *tara bandu* foi posto de lado durante as duas décadas de ocupação indonésia (1979-1999), tendo apenas sido restaurado pelo governo e por organizações não governamentais após a independência, com o objetivo de banir práticas agrícolas prejudiciais (Shepherd, 2009: 332) – uma recuperação estratégica que serviu para renovar o sistema tradicional de crenças, colocando de lado certos elementos, e inserindo outros. As narrativas que sancionavam relações de género baseadas na exploração ou no trabalho infantil foram postas de lado, e substituídas por uma narrativa mais abrangente de poder estatal, responsabilidade comunitária e construção nacional (*ibidem*: 333). Reformulado como veículo dos interesses do Estado, o *tara bandu* era agora utilizado como um contrato social para a comunidade.²⁵ Não admira, assim, que esta cosmologia modernizada tenha dado origem a diversos conjuntos de regras comunitárias ao longo do território de Timor-Leste. O seu carácter prescritivo dividiu algumas comunidades no tocante à restauração da proibição de determinadas técnicas agrícolas. Noutras comunidades o *tara bandu* já não pôde ser restaurado, na medida em que as filiações religiosas

²⁵ Shepherd relata que um canadiano chegou a imprimir folhetos com as novas regras *tara bandu* comunitárias, o que assinala a transição de uma tradição oral da ordem social para uma tradição formatada como constituição (2009: 333).

da população se tinham alterado e eram agora incompatíveis com esse tipo de espiritualidade.²⁶

Ignorar esta heterogeneidade cultural teve sérias desvantagens para a população afetada. Dado o predomínio da agricultura de subsistência, a aquisição e distribuição de silos à prova de roedores estendeu-se por bastantes anos e continua por completar; e entretanto, as infestações de ratos perpetuam a insegurança alimentar. Não menos preocupante é o facto de os roedores serem portadores de doenças que se espalham pelas comunidades, muitas das quais não possuem ainda acesso ao saneamento básico. Ou seja, apesar de as soluções compatíveis com o *tara bandu* continuarem a ser essenciais para certas comunidades, é possível que o facto de se ter partido do pressuposto de que esta cosmologia era aplicável à generalidade da população tenha prejudicado outras comunidades. A investigação realizada nas aldeias sobre a importância e particularidades das regras *tara bandu* teria provavelmente constituído um melhor indicador na conceção das políticas.

A questão da autoridade tradicional dá também origem a tensões entre as ortodoxias da ONU e as culturas locais. Uma perspetiva do desenvolvimento que demonstre abertura à cultura local pode pretender um reforço das autoridades tradicionais. Em certos casos, no entanto, verificou-se que esta abordagem perpetuava as desigualdades a nível local, com consequências adversas no tecido social das comunidades, ou em valores como a igualdade distributiva. Com frequência, os projetos de desenvolvimento atribuem benefícios aos participantes, passando ao lado dos não-participantes, o que altera as relações sociais na comunidade, uma vez que novos interesses instalados dão origem a novos padrões de cooperação e, desse modo, a sentimentos de exclusão entre os não-participantes (Shepherd, 2009: 334). Se, como aconteceu num projeto agrícola com financiamento internacional em Timor-Leste, as autoridades tradicionais (chefes ou anciões da aldeia) obtêm o poder de decidir quem participa, os projetos de desenvolvimento poderão contribuir para aumentar as desigualdades locais. Se, por outro lado, a participação é decidida com base nas necessidades, as autoridades tradicionais podem estar a ser postas em causa. Apesar de considerada progressista pela bibliografia pós-desenvolvimentista, a sensibilidade cultural pode também cimentar as estruturas tradicionais de poder, bem como os padrões tradicionais de exclusão.

²⁶ Com a difusão do catolicismo, algumas comunidades afastaram-se já muito da espiritualidade dos seus antepassados (Shepherd, 2009: 334).

Os limites da sensibilidade cultural da ONU

Existem diversos focos de tensão entre as exigências da cultura local e a cultura institucional das agências da ONU, e os responsáveis pelos programas de desenvolvimento tendem geralmente a tomar o partido da ONU. O mais evidente destes conflitos é o que resulta das diferentes culturas de planeamento. Em tétum, não existe um conceito para ‘a semana seguinte’, e o planeamento tem aparentemente um papel muito menos relevante do que aquele que possui na indústria do desenvolvimento, revelando uma discrepância entre o ‘tempo local’ e o ‘tempo do desenvolvimento’.²⁷ Já a cultura institucional das agências da ONU, por seu lado, é dominada por prazos que determinam as operações das agências. Frequentemente os contributos dos doadores são adstritos apenas a determinados períodos de tempo. Num plano mais vasto, existe uma pressão temporal na indústria de desenvolvimento porque as agendas dos doadores podem mudar e as missões têm um fim. Sendo assim, é necessário despender a ajuda financeira em períodos de curto a médio prazo, segundo processos rigorosamente estabelecidos: os convites à apresentação de projetos têm de ser confirmados, a subcontratação tem de ser feita, os planos de implementação têm de ser apresentados, executados e monitorizados. Assim que as agências de desenvolvimento dão início aos trabalhos, todos estes processos exigem o envolvimento a todos os níveis dos atores locais. O pessoal de algumas das organizações internacionais deparou-se com uma certa resistência por parte do governo timorense relativamente à aceitação das restrições temporais da indústria do desenvolvimento.²⁸ Os decisores timorenses estabeleceram a sua própria agenda política, centrando-se numa coisa de cada vez. “Se o governo determina que este ano nos vamos concentrar na construção de estradas, então esqueçam os projetos de saúde, imigração ou agricultura.”²⁹ Os avisos de que a ajuda para outros projetos poderia não estar disponível em anos subsequentes foram frequentemente ignorados na tomada de decisões das autoridades locais.

A resposta da ONU a esta tensão entre a sua própria cultura de planeamento e o ritmo local de tomada de decisões tem o nome de ‘capacitação’ – e está presente em todo o território de Timor-Leste.³⁰ A capacitação envolve ensinar os timorenses a planear, a aplicar os protocolos institucionais e a adquirir as competências para assumir a direção de projetos após a retirada

²⁷ Entrevista com funcionário da Organização Internacional das Migrações, Díli, 18 de maio de 2011.

²⁸ Cf. nota de rodapé anterior.

²⁹ Cf. nota de rodapé anterior.

³⁰ A retórica da ‘capacitação’ foi adotada pela elite política local e pelas ONG (ver Gusmão, 2012b).

das agências de desenvolvimento.³¹ Na perspectiva desenvolvimentista do Norte, este processo é visto como benéfico, como uma formação de ‘capital humano’. Verificou-se, no entanto, que os projetos de desenvolvimento baseados numa capacitação unilateral são menos viáveis e, portanto, menos eficazes (Carroll-Bell, 2012: 40-42). Além disso, promove-se uma certa cegueira institucional. Familiarizar a população local com os paradigmas do desenvolvimento contribui para a sua perda de imaginação, visto que, com este novo tipo de raciocínio, criam-se menos alternativas (Tucker, 1999: 10).

Ainda pior é o facto de este processo de socialização institucional afetar diretamente a própria bolsa de saberes indígenas. As sociedades indígenas, tal como as industriais, possuem conhecimento especializado, que é transmitido dentro de cada profissão, mas os indivíduos que trabalham em organizações internacionais não estão incluídos nesta cadeia de transferência de saberes locais.³² A migração para os centros urbanos,³³ induzida pela procura de emprego, pode também ser um fator de perturbação dos canais tradicionais de disseminação do conhecimento. Se as famílias são separadas, torna-se cada vez mais difícil para as gerações mais velhas transmitirem as suas experiências, crenças e tradições. Sendo assim, os próprios funcionários a nível local têm cada vez menos acesso a determinados aspetos dos saberes locais, prejudicando ainda mais a transferência de conhecimento do plano local para as agências da ONU.

Sem surpresa, este conceito unidirecional de capacitação gerou resistências no terreno. Muitos dos entrevistados da ONU afirmaram que os seus colegas ou parceiros de projeto timorenses bloquearam a cooperação com o pessoal internacional, dado que a unilateralidade destas transferências de conhecimento provocava nos timorenses a sensação de que o pessoal da ONU³⁴ lhes estava a fazer uma preleção. (Não obstante, apenas um

³¹ De acordo com um entrevistado da ONU, o significado de ‘apropriação local’, em Timor-Leste, reduz-se a uma de duas possibilidades: ou um projeto foi iniciado por uma organização internacional/INGO, para depois ser assumido pelo governo, ou está já na fase de implementação quando os funcionários locais assumem a sua gestão. Ou seja, trata-se de um conceito retroativo, visto que em nenhuma destas opções o projeto é iniciado pelos atores locais.

³² Isto aplica-se ainda mais aos saberes indígenas ‘secretos’, preservados pelos seus guardiões nos casos em que a sobrevivência depende de manter a exclusividade das perícias (por exemplo, as técnicas de pesca, no caso dos pescadores) ou quando o conhecimento pode ser utilizado para prejudicar outros, como é o caso de técnicas de cura com efeitos potencialmente nocivos (ver Castro, 2011: 9-11).

³³ Oitenta por cento do capital dispendido pelas agências da ONU em Timor-Leste foi de facto investido em Díli (Moxham, 2008).

³⁴ De acordo com os entrevistados da UNMIT, sempre que previam que o objetivo de um *briefing* de segurança fosse mais uma preleção sobre a manutenção da segurança em Timor-Leste, os funcionários do governo timorense tendiam a fazer-se representar por funcionários subalternos.

dos inquiridos comentou que consideravam ofensiva a própria expressão ‘capacitação’).

Igualmente perturbadora para o trabalho de desenvolvimento em Timor-Leste é a tensão entre a cultura institucional de rotações curtas da ONU e a preferência cultural das comunidades locais pelo estabelecimento de um clima de confiança como base para a cooperação. Como reconheceu um entrevistado da ONU, os seus colegas timorenses “não parecem trabalhar com o pessoal recém-chegado da mesma maneira que com as pessoas que eles conheciam e em quem tinham confiança”.³⁵ Em todo o caso, esta questão não motivou as agências da ONU a passar de um sistema de contratação a curto prazo para um de longo prazo, de modo a criar um ambiente de trabalho mais adaptado a esta preferência cultural local.

No setor da segurança, as tensões entre a cultura institucional e alguns aspetos da cultura local revelaram-se no campo da formação das forças policiais. Depois do treino com a UNMIT, os agentes da polícia timorense mostravam uma tendência para agir de forma mais agressiva.³⁶ Criou-se, entre a população local, o sentimento de que o comportamento violento da polícia fora instigado pelo treino da UNMIT.³⁷ Na realidade, a CIVPOL,³⁸ a instituição da ONU encarregada de constituir e treinar a polícia timorense, foi criticada por organizações para os direitos humanos, sendo-lhe apontadas várias limitações nos seus programas de formação (Hood, 2006). Uma investigação da ONU ao fracasso da resposta dada pela polícia local aos motins de 2006 e 2007 confirmou, além disso, as denúncias por parte da população da extrema brutalidade policial e da falta de competências de gestão de conflito por parte da polícia local (Office of the High Commissioner for Human Rights & United Nations Integrated Mission in Timor-Leste, 2009). Os agentes da UNMIT tinham conhecimento das críticas relativamente ao baixo padrão dos métodos de treino e reconheceram a inexistência de um manual de treino que garantisse a qualidade da instrução da polícia orientada pela ONU.³⁹ Este manual não existe essencialmente por motivos políticos. Na sua falta, qualquer país membro da ONU pode, na situação presente, selecionar e enviar instrutores de polícia, os quais estão autorizados a orientar o

³⁵ Entrevista com funcionário da Organização Internacional das Migrações, Díli, 18 de maio de 2011.

³⁶ Entrevista com membro de uma ONG timorense, Díli, 25 de maio de 2011.

³⁷ Cf. nota de rodapé anterior.

³⁸ A CIVPOL, uma força policial civil com 1640 membros autorizada pelo Conselho de Segurança da ONU em 25 de outubro de 1999, teve a seu cargo a criação e treino da polícia timorense até 20 de maio de 2004 (Wilson, 2012: 76).

³⁹ Entrevista com um funcionário da Reforma do Setor de Segurança da UNMIT, Díli, 23 de maio de 2011.

treino segundo os seus próprios padrões. Apesar de esta prática poder dar azo a táticas policiais violentas no âmbito dos esquemas de treino policial da ONU, também assegura a igualdade de todos os Estados-Membros enquanto contribuintes para este tipo de missões.⁴⁰ O facto de a ONU colocar em primeiro lugar a sua cultura interna de igualdade, em detrimento das preocupações locais relativamente ao que falhou na formação da polícia, é, assim, mais um exemplo de que a predisposição desta organização para se adaptar ao contexto local é limitada.

Conclusão

Este artigo debruçou-se sobre a forma como as agências da ONU têm lidado com os desafios colocados pelas discrepâncias entre a sua cultura institucional e a cultura local em Timor-Leste. As ortodoxias desenvolvimentistas internacionais não só já não constituem uma forma homogénea de imperialismo do Norte como estão aparentemente a dar sinais de desgaste nas margens. A resistência das comunidades locais à imposição de perspetivas desenvolvimentistas pouco adequadas obrigou as agências da ONU a incorporar alguns elementos das cosmologias, dos costumes e das tradições locais. Ou seja, o facto de a indústria do desenvolvimento responder perante os seus doadores fez já transitar algum poder das agências de desenvolvimento para as comunidades locais. No respeitante a intervenções externas na área do desenvolvimento, a recente descoberta de reservas naturais em Timor-Leste poderá temporariamente proporcionar ao país alguma independência que outros países que se encontram a receber ajuda não possuem. Em todo o caso, até neste país se revela ainda, de forma subjacente a este processo de hibridização das políticas de desenvolvimento, uma forte assimetria de poder em favor das agências de desenvolvimento: mesmo que estas tornem os seus programas mais flexíveis, de modo a incluir aspetos da cultura local, cabe às agências definir quais os aspetos e os limites desta sensibilidade cultural. O próprio ato de interpretar a cultura é uma afirmação de poder.

Este artigo procurou examinar as tensões resultantes de um confronto de culturas – a cultura de desenvolvimento da ONU e variados aspetos da cultura timorense –, ilustrando alguns dos limites da capacidade e disponibilidade das agências da ONU para se adaptarem às características socio-culturais dos meios em que ocorre a intervenção. A pesquisa debruçou-se sobre a forma como a indústria do desenvolvimento lidou com as tensões

⁴⁰ Caso existisse um manual de treino policial e os formadores recrutados pela ONU tivessem de fazer testes-padrão, seriam excluídas muitas das nações que presentemente contribuem com largo número de indivíduos para estas missões (entrevista com funcionário da Reforma do Setor de Segurança da UNMIT, Díli, 23 de maio de 2011).

culturais detetadas entre a cultura institucional e os costumes, tradições e sistemas de crenças locais. Examinando as práticas de desenvolvimento da ONU em Timor-Leste, este estudo procurou mostrar como certos aspetos da cultura local foram interpretados e incorporados nas políticas de desenvolvimento da ONU. Obtém-se uma imagem de uma complexa interação entre uma ortodoxia de base científica um pouco enfraquecida, concessões entre objetivos de ação política e uma crescente, mas limitada, flexibilidade por parte das agências da ONU.

A espiritualidade e as cosmologias indígenas, por exemplo, já não representam um tabu para as políticas de desenvolvimento. Como se constata no caso das práticas de desenvolvimento adotadas no campo da segurança alimentar, as agências da ONU demonstraram uma certa disponibilidade para adaptar os seus programas às crenças espirituais contrárias ao conhecimento científico do Norte; continua no entanto a faltar o reconhecimento da diversidade cultural existente nas comunidades locais. Na tentativa de compreender melhor a cultura local através da identificação de padrões culturais comuns nas comunidades, a observação continua a sofrer de generalizações e imprecisões que tendem a sobrepor-se a uma compreensão mais diferenciada da cultura local na sua diversidade. A presente análise ilustra a forma como iniciativas para o desenvolvimento podem refletir e, assim, reforçar um certo tipo de cultura local que não é necessariamente consensual nas comunidades e que claramente não o é na totalidade do território de Timor-Leste. Um processo de ajustamento das estratégias políticas que inclua certas variações da cultura local, excluindo outras, poderá, até certo ponto, alterar o equilíbrio de poder no interior das comunidades ou entre elas. A criação de um ‘espartilho cultural’ deste género, no qual seriam comprimidas as avaliações externas da diversidade cultural de Timor-Leste, poderia também ter repercussões na elaboração de políticas futuras – tal como acontece com as metanarrativas na análise de conflitos, que são perpetuadas nos círculos políticos e académicos, apesar de se basearem em análises incorretas (Gilley, 2004).

Existem, além do mais, limites claros à flexibilidade das práticas de desenvolvimento no que diz respeito à cultura institucional da ONU. Desconstruída nos seus diversos aspetos – ortodoxia subjacente, operações externas e processos internos – verifica-se que esta cultura institucional demonstra alguma flexibilidade para com os dois primeiros aspetos e nenhuma para com o último. Apesar da sua rigidez, admite ajustamentos às suas linhas de orientação, e as operações externas conseguem contornar obstáculos, mas continua a faltar a disponibilidade para alterar estruturas, princípios e processos internos da ONU, de forma a incorporar aspetos da cultura local.

De acordo com os exemplos apresentados, os ajustamentos na prática de desenvolvimento parecem ser concessões unilaterais, mais do que alterações de políticas negociadas mutuamente, que conferem poder aos parceiros locais. O conceito de um mundo perfeito formulado pelos especialistas em estudos críticos do desenvolvimento, composto de diversidade e diferença, no qual as comunidades locais determinam as estratégias de desenvolvimento a partir do seu contexto cultural, parece muito distante. No momento atual, ainda é preciso que a resistência das comunidades locais rejeite a instrumentalização das culturas locais pelos interesses externos empenhados na reforma das sociedades. Isto é tanto mais preocupante quanto este interesse na modernização não domina apenas as agências para o desenvolvimento; domina igualmente os governos nacionais.

Tradução de Isabel Donas Botto

Recebido a 23.02.2014

Aprovado para publicação a 18.07.2014

Referências bibliográficas

- Bhaba, Homi (1994), *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Benhabib, Seyla (2002), *The Claims of Culture – Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- Billington, Rosamund; Strawbridge, Sheelagh; Greenside, Leonore; Fitzsimmons, Annette (1991), *Culture and Society: A Sociology of Culture*. London: Macmillan.
- Blaser, Mario; Feit, Harvey; McRae, Glenn (orgs.) (2004), *In the Way of Development. Indigenous People, Life Projects and Globalization*. London: Zed Books.
- Brandao, Constantino da Escollano (2011), “Culture and its Impact on Social and Community Life: A Case Study of Timor-Leste”, *EWER Policy Brief*, No. 5. Consultado a 25.06.2012, em <http://www.cicr-columbia.org/wp-content/uploads/2011/02/Policy-Brief-5-Culture-and-its-Impact-on-Social-and-Community-Life.pdf>.
- Brown, Anne (2012), “Hybrid Governance and Democratisation – Village governance in Timor-Leste”, *Local-Global Journal*, 11, 156-164.
- Carroll-Bell, Sam (2012), “Re-interpreting Customary Practice as a Framework for Development: Lessons of Timor-Leste’s Community Reconciliation Process”, *Local-Global Journal*, 11, 36-44.
- Castro, Alberto Fidalgo (2011), “Sacred Houses in Timor Leste: Traditional Architectural Knowledge and Practices”, in Demetrio do Amaral de Carvalho (org.), *Local Knowledge of Timor! Workshop on “Traditional Knowledge for Sustainable*

- Development*". Consultado a 25.06.2011, em <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002145/214540e.pdf>.
- Clarke, Simon (2005), "Neoliberal Theory of Society", in Saad-Filho, Alfredo; Johnston; Deborah (orgs.), *Neoliberalism: A Critical Reader*. London: Pluto Press, 50-59.
- Cox, Robert (1983), "Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method", *Millennium-Journal of International Studies*, 12(2), 162-175.
- Cryan, Meabh (2011), "The Social Functions of Land as Local Knowledge", in Demetrio do Amaral de Carvalho (org.), *Local Knowledge of Timor! Workshop on "Traditional Knowledge for Sustainable Development"*, 35-50. Consultado a 25.06.2011, em <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002145/214540e.pdf>.
- de Carvalho, Demetrio do Amaral (2011), "Rituals for Water Management as the Applications of Local Knowledge in Timor-Leste", in Demetrio do Amaral de Carvalho (org.), *Local Knowledge of Timor! Workshop on "Traditional Knowledge for Sustainable Development"*, 68-81. Consultado a 25.06.2011, em <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002145/214540e.pdf>.
- de Carvalho, Demetrio do Amaral; Coreia, Jose (2011), "Tara Bandu as Traditional Local (Ecological) Knowledge", in Demetrio do Amaral de Carvalho (org.), *Local Knowledge of Timor! Workshop on "Traditional Knowledge for Sustainable Development"*, 51-66. Consultado a 25.06.2011, em <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002145/214540e.pdf>.
- Duffield, Mark (2013), "Liberal Interventionalism and the Fragile State", in Mark Duffield; Vernon Hewitt (orgs.), *Empire, Development and Colonialism*. Woodbridge: James Currey, 116-128.
- Duffield, Mark; Hewitt, Vernon (orgs.), (2013), *Empire, Development and Colonialism*. Woodbridge: James Currey.
- Easterly, William (2006), *The White Man's Burden*. Oxford: Oxford University Press.
- Escobar, Arturo (1995), *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Ferguson, James (1994), "The Anti-Politics Machine: 'Development' and Bureaucratic Power in Lesotho", *The Ecologist*, 24(5), 176-181.
- Foreign Policy (2012), "Goodbye Conflict, Welcome Development". Consultado a 25.06.2012, em http://www.foreignpolicy.com/timor/content/g7+/goodbye_conflict_welcome_development.php.
- Foucault, Michel (1991), "Governmentality", in Graham Burchell; Colin Gordon; Peter Miller (orgs.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. London: Harvester Wheatsheaf, 87-104.
- Foucault, Michel (2005), *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*. London: Penguin.
- Geertz, Clifford (2001), "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", in Clifford Geertz, *En La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 19-40.

- Gilley, Bruce (2004), "Against the Concept of Ethnic Conflict", *Third World Quarterly*, 25(6), 1155-1166.
- Gusmão, Xanana (2012a), "State Building 10 Years On: A Reflection on Timor-Leste". Consultado a 25.06.2014, em <http://www.laohamutuk.org/econ/12TLDPM/XG15MarEn.pdf>.
- Gusmão, Xanana (2012b), "RDTL Strategic Development Plan 2011-2030". Consultado a 25.06.2014, em <http://www.laohamutuk.org/econ/SDP/10SDPindex.htm>.
- Hall, Stuart (1980), "Cultural Studies: Two Paradigms", *Media, Culture and Society*, 2, 57-72.
- Hobart, Mark (1993), *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. London: Routledge.
- Hood, Ludovic (2006), "Missed Opportunities: The United Nations, Police Service and Defence Force Development in Timor-Leste, 1999-2004", *Civil Wars*, 8(2), 143-162.
- Inglis, David; Hughson, John (2003), *Confronting Culture: Sociological Vistas*. Oxford: Polity Press.
- Krugman, Paul (1981), "Trade, Accumulation and Uneven Development", *Journal of Development Economics*, 8, 149-161.
- Lopes, Modesto; Nesbitt, Harry (2012), "Improving Food Security in Timor Leste With Higher Yield Crop Varieties", *paper* apresentado na 56th AARES Annual Conference, Fremantle, Austrália, 7-10 de fevereiro.
- Magno, Jose da Costa; Coa, Antonio (2012), "Finding a New Path between Lisan and Democracy at the suku Level", *Local-Global Journal*, 11, 166-178.
- Mitchell, Timothy (1999), "Society, Economy and the State Effect", in George Steinmetz (org.), *State/Culture. State Formation after the Cultural Turn*. Cornell: Cornell University Press, 76-97.
- Mitchell, Timothy (2002), *Rule of Experts. Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Moxham, Ben (2008), "State-building and the Post-conflict City. Integration in Dili, Disintegration in Timor", *Crisis States Working Paper Series*, No. 2, LSE Development Studies Institute.
- Munck, Ronaldo (1999), "Deconstructing Development Discourses. Of Impasses, Alternatives and Politics", in Ronaldo Munck; Denis O'Hearn (orgs.), *Critical Development Theory: Contributions to a New Paradigm*. New York: Zed Books, 196-209.
- Office of the High Commissioner for Human Rights & United Nations Integrated Mission in Timor-Leste (2009), OHCHR Report 2009. Consultado a 25.06.2014, em http://www.ohchr.org/Documents/Publications/I_OHCHR_Rep_2009_complete_final.pdf.
- Pereira, Martinho; Lete Koten, Maria Madalena (2012), "Dynamics of Democracy at the suku Level", *Local-Global Journal*, 11, 222-232.

- Richmond, Oliver (2011), “De-romanticising the Local, Demystifying the International. Hybridity in Timor Leste and the Solomon Islands”, *Pacific Review*, 24(1), 115-136.
- Rose, Nicolas; O’Malley, Pat; Valverde, Mariana (2006), “Governmentality”, *Annual Review of Law and Social Sciences*, 2, 83-104.
- Said, Edward (2001), “The Clash of Ignorance”, *The Nation*, 22 de outubro de 2001. Consultado a 25.06.2014, em <http://www.thenation.com/article/clash-ignorance>.
- Sardar, Ziauddin (1999), “Development and the Locations of Eurocentris”, in Ronaldo Munck; Denis O’Hearn (orgs.), *Critical Development Theory: Contributions to a New Paradigm*. London: Zed Books, 44-62.
- Sen, Amartya (1999), *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Sewell, William (1999), “The Concept(s) of Culture”, in Victoria Bonnell; Lynn Hunt (orgs.), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley: University of California Press, 35-61.
- Shaw, Karina (2008), *Indigeneity and Political Theory*. Oxon: Routledge.
- Shepherd, John (2009), “Participation, Authority, and Distributive Equity”, *East Asian Science, Technology and Society*, 3(2-3), 315-342.
- Trindade, Jose ‘Josh’ (2008), “Reconciling the Conflicting Paradigms: An East Timorese Vision of the Ideal State”, in David Mearns (org.), *Democratic Governance in Timor-Leste: Reconciling the Local and the National*. Darwin: Charles Darwin University Press, 160-185.
- Tucker, Vincent (1999), “The Myth of Development: A Critique of a Eurocentric Discourse”, in Ronaldo Munck; Denis O’Hearn (orgs.), *Critical Development Theory: Contributions to a New Paradigm*. London: Zed Books, 1-26.
- United Nations World Food Programme (2005), “Comprehensive Food Insecurity and Vulnerability Analysis Timor Leste”. Consultado a 25.06.2014, em <http://documents.wfp.org/stellent/groups/public/documents/ena/wfp085650.pdf>.
- Williams, David; Young, Tom (2013), “The International Politics of Social Transformation”, in Mark Duffield; Vernon Hewitt (orgs.), *Empire, Development and Colonialism*. Woodbridge: James Currey, 102-115.
- Wilson, Bu (2012), “To 2012 and Beyond: International Assistance to Police and Security Sector Development in Timor-Leste”, *Asian Politics & Policy*, 4(1), 73-88.
- Wilson, Japhy (2014), “Model Villages in the Neoliberal Era: The Millennium Development Goals and the Colonization of Everyday Life”, *Journal of Peasant Studies*, 41(1), 107-125.
- World Commission on Environment and Development (1987), Report of the World Commission on Environment and Development. Consultado a 25.06.2014, em <http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm>.

