

***Rupturas, continuidades e
novas sínteses em Timor-Leste:
Anais da 1ª Conferência TLSA-BR***

*Schisms, continuity and new synthesis
in Timor-Leste: Proceedings
of the 1st TLSA-BR Conference*

Kelly Silva
Daniel Simião
Ana Carolina Oliveira
Therese Tam
Alberto Fidalgo Castro
(orgs.)

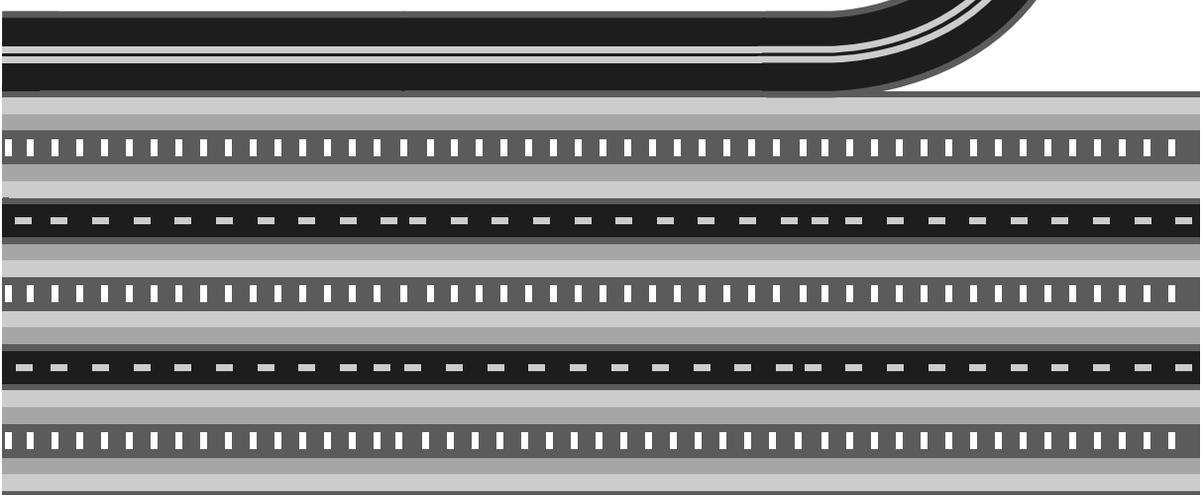


Casa Apoema

***Rupturas, continuidades e
novas sínteses em Timor-Leste:
Anais da 1ª Conferência TLSA-BR***

*Schisms, continuity and new synthesis
in Timor-Leste: Proceedings
of the 1st TLSA-BR Conference*

Kelly Silva
Daniel Simião
Ana Carolina Oliveira
Therese Tam
Alberto Fidalgo Castro
(orgs.)



1ª TLSA-BR

Rupturas, Continuidades e Novas Sínteses em Timor-Leste
Uma conferência internacional da Timor-Leste Studies
Association – Seção Brasil

1st TLSA-BR Conference

Schisms, Continuities and New Synthesis in Timor-Leste
An international conference of Timor-Leste Studies
Association – Brazilian Chapter

Comissão organizadora

Kelly C. Silva
Daniel S. Simião
Suzani Cassiani
Irlan von Linsingen
Alberto Fidalgo Castro

Comitê científico

Alberto Fidalgo (UnB)	Laure Emperaire (UnB/IRD, França)
Antero Benedito (UNTL, Timor-Leste)	Lúcio Sousa (Universidade de Lisboa)
Daniel Simião (UnB)	Luis Roberto Cardoso de Oliveira (UnB)
David Hicks (Stony Brook University, NY)	Michael Leach (Swinbourne University, Austrália)
Gustavo Lins Ribeiro (UnB/ Universidad Autónoma Metrop. Iztapalapa México)	Paulo Castro Seixas (Universidade de Lisboa)
Irlan von Linsingen (UFSC)	Suzani Cassiani (UFSC)
Kelly Silva (UnB)	Vicente Paulino (UNTL, Timor-Leste)

Realização | Promoted by



DAN



UnB



Apoio | Supported by



Instituto de Estudos
Comparados em Administração
de Conflitos

***Rupturas, continuidades e
novas sínteses em Timor-Leste:
Anais da 1ª Conferência TLSA-BR***

*Schisms, continuity and new synthesis
in Timor-Leste: Proceedings
of the 1st TLSA-BR Conference*

Organizadores

Editors

Kelly Silva

Daniel Simião

Ana Carolina Oliveira

Therese Tam

Alberto Fidalgo Castro



Casa Apoema

2019

Anais da Conferência
Conference Proceedings

Organização

Edited by

Kelly C. Silva

Daniel S. Simião

Ana Carolina Oliveira

Therese Tam

Alberto Fidalgo Castro

Tradução da apresentação em língua tétum

Tetum version for the Foreword

Marcelo Nunes

Projeto Gráfico e Diagramação

Graphic Design and Layout

Dario Joffily

É permitida a reprodução para fins não-comerciais desde que citada a fonte.

Direitos de publicação

Casa Apoema

casa@apoema.art.br

Belo Horizonte, 2019



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C758 Conferência da Associação de Estudos de Timor-Leste – Seção Brasil (1.: 2018: Brasília, DF).

Rupturas, continuidades e novas sínteses em Timor-Leste [recurso eletrônico] : anais da 1ª Conferência TLSA-BR = Schisms, continuity and new synthesis in Timor-Leste : proceedings of the 1st TLSA-BR Conference; Universidade de Brasília, 09 a 11 julho de 2018 / Associação de Estudos de Timor-Leste – Seção Brasil. – Belo Horizonte : Casa Apoema, 2019.

E-book

Formato: PDF

ISBN 978-85-69957-14-0

1. Timor-Leste – Estudos – Conferências. I. Associação de Estudos de Timor-Leste – Seção Brasil. II. Título: 1st TLSA-BR.

CDU: 001.891(594.9)(042.3)

Sumário

Table of contents

Apresentação _____	08
Foreword _____	09
Aprezentasaun _____	10

01_ Uma perspectiva histórica sobre o campo de estudos de Timor-Leste

A historical perspective on the field of Timor-Leste studies

Recent developments in Timor-Leste Studies _____	15
--	----

David Hicks

The Romance of Strangers:

Anthropological Fieldwork in Portuguese Timor _____	25
---	----

Elizabeth G. Traube

Toward an auto-ethnography of field research

among the Makassae of East Timor, 1973-74 _____	33
---	----

Shepard Forman

02_ Narrativas escritas e audiovisuais

Written, photographic and audio-visual narratives

An Incomplete Filmography for Timor-Leste _____	41
---	----

David Palazón

Cartografando o Cinema e o Audiovisual Timorense nas

produções nacionais e estrangeiras e seus processos

de educação pelas e com as imagens _____	49
--	----

Luís Gustavo Guimarães

Asserting authority: Engagement with historical

photographs from the Baguia Collection _____	57
--	----

Joanna Barrkman

Memória familiar entrelaçada com memória

coletiva em *Crónica de uma Travessia: a época*

do <i>ai-dik-funam</i> (1997), de Luís Cardoso _____	65
--	----

Denise Rocha

03_ Práticas de Governança e patrimônio

Governance Practices and Heritage

- “A descoberta do *tara bandu*” – considerações sobre o uso e co-optação de um instrumento de justiça timorense _____ 75
Marisa Ramos Gonçalves e Maria Paula Meneses
- As palavras, os gestos e as coisas: rituais e reciprocidade entre tradição e Estado em Timor Leste _____ 81
Lúcio Sousa
- A construção do governo local: colisão de paradigmas, hibridismo e coabitação _____ 89
Rui Graça Feijó
- The importance of UNESCO convention on pursuing sustainability of culture in Asia-Pacific, specifically preservation and safeguarding of traditional houses (*Uma-Lulik*) in Timor-Leste _____ 97
Abraão Ribeiro Mendonça
- Construindo o “olhar do Estado”. Notas metodológicas para a descrição do levantamento cadastral de terras em Timor-Leste _____ 109
Carlos Andrés Oviedo
- A Terra em Timor-Leste. Epistemologias do Sul, feminismos e diálogos jurídico-sociológicos _____ 115
Paula Freitas de Almeida e Teresa Cunha
- Informal networks and Timor-Leste’s 2017 elections _____ 121
James Scambary

04_ Modernidades e (novas) políticas de significado

Modernities and (new) politics of meaning

- Uma hermenêutica feminista das Epistemologias do Sul: Os trabalhos das mulheres em Eluli e economias da terra em Timor-Leste _____ 129
Teresa Cunha, Paula Freitas de Almeida e Mina Bessa
- A transformação do termo *maubere* na perspectiva do giro decolonial _____ 139
Camila Tribess
- Compra ou presente? Formas de troca no Timor-Leste contemporâneo _____ 147
Ana Carolina Oliveira

O jornalismo como produtor de imaginários no contexto global:
(re)invenções de Timor-Leste na imprensa brasileira _____ 153
Verônica Lima

Dialogues with Timor-Leste's *gerasaun independensia*:
is there room for other histories? _____ 163
Marisa Ramos Gonçalves

Return of the Cross: A Study of *Lulik*
and Catholicism in Central Timor _____ 171
Shintaro Fukutake

Tamba sá sa'e foho? Alargamento da
vida social das *Uma lulik* em Timor-Leste _____ 177
Renata Nogueira da Silva

05_ Língua e políticas linguísticas

Language and linguistic policies

Uma discussão político-linguística acerca da língua portuguesa em
Timor-Leste: tramas da rede discursiva pela lusofonia maubere ____ 187
Alexandre C. da Silveira

Tipologia de poder weberiana e língua portuguesa em Timor-Leste __ 195
Karin Noemi Rühle Indart

Razões do uso da língua portuguesa
nas escolas básicas em Timor-Leste _____ 203
Manuel Belo de Carvalho e Fátima Suely Ribeiro Cunha

O desafio do Timor-Leste na adoção da
língua portuguesa em sua educação básica _____ 215
Hélio José Santos Maia e Maria Helena da Silva Carneiro

Desenvolvimento do tétum na vertente jurídica _____ 221
Marcelo Maria Pinto Nunes e Francisco dos Reis de Araújo

06_ Diálogos Internacionais: Estado e Sociedade Civil

International dialogues: State and Civil Society

A sui generis trajetória da política de saúde em Timor-Leste _____ 229
Francisco Figueiredo de Souza

Popular Education and Guerrilla:
the influence of Paulo Freire in Timor-Leste _____ 237
Samuel Penteado Urban

Apresentação

A cooperação entre Brasil e Timor-Leste resultou, na última década, em uma crescente produção de pesquisas acadêmicas e aplicadas. O diálogo entre pesquisadores de diversos países tem sido fundamental para fortalecer as práticas de conhecimento sobre os diversos fenômenos que ocorrem neste país assim como para melhor compreensão dos desafios postos para políticas multilaterais de cooperação.

Um fórum importante para promoção deste diálogo tem sido, desde 2007, os eventos da Timor-Leste Studies Association (TLSA), associação interdisciplinar que aglutina pesquisadores de diversas áreas do saber em articulação com academia e centros de pesquisa associados a políticas públicas para Timor-Leste.

A criação, em 2013, de uma seção brasileira da Timor Leste Studies Association (TLSA-BR) viabilizou a organização de uma conferência no Brasil que permitiu visibilizar junto ao público brasileiro e estrangeiro os esforços de cooperação e produção de conhecimento associados a instituições de pesquisa e formulação de políticas públicas de diversos países.

A primeira conferência da TLSA-BR, realizada na Universidade de Brasília (UnB) entre 9 e 11 de julho de 2018, foi oportunidade ímpar para fazer avançar o conhecimento sobre desafios e possibilidades para a cooperação em ciência e tecnologia não só entre o Brasil e Timor-Leste, mas entre todos os países que participam dos esforços epistemológicos que compuseram a agenda de trabalho do evento.

O evento reuniu 70 pesquisadores de distintas filiações institucionais no Brasil e no exterior. Ao todo foram 44 instituições envolvidas, sendo 34 universidades brasileiras, 20 universidades do exterior (Timor-Leste, Portugal, Estados Unidos, Austrália, Japão, Espanha e França), seis organismos governamentais e seis organizações não-governamentais. Foram apresentadas 84 comunicações, distribuídas em sete mesas-redondas sequenciais e quatro grupos de trabalhos simultâneos. Foram também apresentados quatro ensaios fotográficos em exibição física permanente ao longo do evento, sete ensaios fotográficos e artísticos em sessão de projeção e três ensaios fotográficos em sessão especial. Houve ainda apresentação de dez filmes sobre o tema da conferência, em sessão audiovisual.

Para a publicação desses anais, a organização do evento lançou chamada para envio dos textos completos, tendo recebido 28 textos, todos submetidos a análise por pareceristas. Os textos aqui publicados foram agrupados em razão de sua afinidade temática, constituindo um ótimo exemplo da riqueza de questões e abordagens debatidas no evento.

Se foi possível realizar no Brasil uma conferência internacional cujo principal objeto de estudo são dinâmicas sociais que ocorrem no extremo oposto do globo, isso se deve aos fortes e até então inéditos investimentos no desenvolvimento de ciência e tecnologia realizados pelo Estado brasileiro a partir de 2003. Tais investimentos transformaram a comunidade acadêmica brasileira em um importante ator global.

Agradecemos o apoio recebido pelas instituições de fomento à ciência e tec-

nologia brasileiras e à comunidade de pesquisa reunida no evento, que respondeu prontamente aos desafios propostos. Reconhecemos aqui o apoio fundamental da Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e da FAP-DF (Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal), que diretamente aportaram recursos para viabilizar o evento, bem como ao continuado apoio a pesquisas dado pelo CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Agradecemos ainda as instituições que, de diversas maneiras, apoiaram o evento, em especial: UNTL (Universidade Nacional Timor Lorosa'e), Embaixada de Timor-Leste no Brasil e Embaixada do Brasil em Timor-Leste.

Foreword

Cooperation between Brazil and Timor-Leste has resulted, in the last decade, in a growing quantity of academic and applied research. Dialogue among researchers from different countries has been instrumental in strengthening scholarly understanding of the diverse phenomena occurring in the country, and for better understanding of the challenges posed to multilateral cooperation policies.

Since 2007, an important forum for promoting this dialogue has been the biennial conference of the Timor-Leste Studies Association (TLSA), an international research network focused on all aspects of research into East Timorese society, which brings together researchers from diverse interdisciplinary backgrounds; linking academics with non-academic researchers from NGOs and thinktanks concerned with public policy issues in Timor-Leste.

The creation, in 2013, of a Brazilian chapter of the Timor-Leste Studies Association (TLSA-BR) made it possible to organise a conference in Brazil that made these international links, research networks and research outcomes available to both the Brazilian and foreign public.

The inaugural TLSA-BR conference, hosted by the University of Brasília (UnB) between 9th and 11th of July, 2018, was a unique opportunity to advance knowledge of the challenges and possibilities for cooperation in science and technology, not only between Brazil and Timor-Leste, but among all the countries represented in the program.

The conference gathered 70 researchers from different Brazilian and foreign institutions. In total, 44 institutions were involved: 34 Brazilian universities, 20 foreign universities (from Timor-Leste, Portugal, USA, Australia, Japan, Spain and France), six government offices and six NGOs. The conference hosted 84 papers, delivered in seven round-tables and four multi-sessions panels. There have been presented four photographic essays, physically displayed along the conference days, and ten photographic and artistic essays exhibited in special sessions, so as the screening of ten films related to the conference theme.

For the conference proceedings the editors made a public call for complete papers, receiving 28 articles, all of them submitted to peer-review. This

book presents these papers arranged by thematic proximity and it provides a great outlook on the diversity and good quality of the debates held during the event.

If it was possible to hold an international conference in Brazil whose main object of study is social dynamics that occur at the opposite end of the globe, this was due to the strong and innovative investment in the development of science and technology carried out by the Brazilian State from 2003. These investments have transformed the Brazilian academic community into an important global actor.

We are grateful for the support received by the Brazilian science and technology development institutions and the research community gathered at the conference, which responded promptly to the thematic challenges we issued. We would like to acknowledge the fundamental support received by Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) and FAP-DF (Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal), that directly sponsored the conference, so as the continuous support for research and development offered by CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). We are also grateful to all the institutions which, in many ways, supported the conference, especially: UNTL (Universidade Nacional Timor Lorosa'e), Embassy of Timor-Leste in Brazil and Embassy of Brazil in Timor-Leste.

Aprezentasaun

Kooperasaun entre Brazil no Timor-Leste, iha tinan sanulu ikus ne'e, hamutuk konsege aumenta peskiza akadémika no aplikada. Diálogu entre peskizadór sira hosi país oiain ne'e sai baze fundamentál hodi hametin prátika koñesimentu kona-ba fenómena oiain ne'ebé mosu iha país ne'e atu bele hadi'ak liután kompriensaun ba dezafiu hirak-ne'ebé iha polítika kooperasaun multilaterál nian.

Fórum importante ida ba promosaun diálogu ne'e, hahú kedas iha tinan 2007, sai nu'udar eventus Timor-Leste Studies Association (TLSA) nian, asosiasaun interdixiplinár ne'ebé halibur-hamutuk peskizadór sira hosi área matenek oiain hodi artikula ho akademia no sentru peskiza ne'ebé asosiadu ba polítika públika sira ba Timor-Leste. .

Kriasaun ba sesaun brasileira ida hosi Timor Leste Studies Association (TL-SA-BR), iha 2013, viabiliza tiha organizaasaun konferénsia ida iha Brazil ne'ebé loke-dalan hodi viabiliza hamutuk ho públiku brasileiro no estranjeiru esforsu kooperasaun no produsaun koñesimentu ne'ebé asosiadu ba instituisaun sira peskiza nian no formulaasaun polítika públika sira hosi país oiain.

Konferénsia dahuluk TLSA-BR nian, ne'ebé hala'o iha Universidade Brazília (UnB) entre 9 no 11 jullu 2018, sai tiha nu'udar oportunidade ímpar hodi hakat ba oin ho koñesimentu kona-ba dezafiu no possibilidades ba kooperasaun iha siénsia no teknolojia la'ós de'it entre Brazil no Timor-Leste, maibé entre país hotu-hotu ne'ebé partisipa iha esforsu epistemolójiku sira ne'ebé halo ajenda traballu

eventu nian.

Eventu ne'e halibur-hamutuk peskizadór 70 hosi filiasaun institusionál oioin iha Brazil no hosi rai-li'ur. Ba hirak-ne'e hotu iha instituisaun 44 mak envolve, no hosi sira-ne'e iha universidade brasileira 34, universidade hosi rai-li'ur 20 (Timor-Leste, Portugal, Estados Unidos, Austrália, Japaun, España no Fransa), organizmu governamentál neen no organizaun naun-governamentál neen. Aprezenta tiha komunikaun 84, ne'ebé fahe ba meza-kabuar hitu tuituir malu no grupu traballu haat. Aprezenta tiha mós ensaiu fotográfiku haat iha ezibisaun fízika permanente durante hala'o eventu ne'e, ensaiu fotográfiku no artístiku hitu iha sesaun projesaun nian no ensaiu fotográfiku tolu iha sesaun espesial nian. Iha mós aprezentasaun ba filme sanulu kona-ba tema konferénsia nian, iha sesaun audiovizuál nian.

Ba aktas ida ne'e, organizaun ba eventu ne'e husu tiha atu haruka testus ne'ebé kompletu, nune'e simu tiha testu 28, sira-ne'e hotu submete tiha ba análize tuir pareserista. Testu sira-ne'ebé publika iha-ne'e agrupa tiha bazeia ba ninia afinidade temátika, ne'ebé sai hanesan tiha ezemplu rikeza di'ak ida hosi kestaun no abordajen sira-ne'ebé debate iha eventu ne'e.

Bainhira bele hala'o tiha karik iha Brazil konferénsia internasionál ne'ebé nia prinsipál objetu estudu maka dinámika sosial sira-ne'ebé hala'o iha ekstremu opostu globu ne'e nian, ida-ne'e hamosu tanba kauza hosi investmentu inéditu sira iha dezenvolvimentu siénsia no teknolojia ne'ebé hala'o hosi Estadu brazil-eiru hahú hosi 2003. Investmentu sira-ne'e transforma comunidade akadémika brasileira ba atór globál importante ida.

Ami agradese ba apoiu ne'ebé simu hosi instituisaun sira-ne'ebé dudu siénsia no teknolojia brasileira nian no ba comunidade peskiza nian ne'ebé halibur-hamutuk iha eventu ne'e, ne'ebé hatán ho prontu ba dezafiu sira-ne'ebé aprezenza tiha. Ami rekoñese iha-ne'e apoiu fundamentál hosi Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) no hosi FAP-DF (Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal), ne'ebé diretamente kontribui rekursu sira hodi viabiliza eventu ne'e, nune'e mós ba apoiu kontínuo ba peskiza ne'ebé fó hosi CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Ami agradese mós ba instituisaun sira-ne'ebé, liuhosi dalan oioin, apoia tiha eventu ne'e, liuliu ba: UNTL (Universidade Nacional Timor Lorosa'e), Embaixada Timor-Leste iha Brazil no Embaixada Brazil iha Timor-Leste.

01__

***Uma perspectiva histórica sobre
o campo de estudos de Timor-Leste***

*A historical perspective on the
field of Timor-Leste studies*

Recent Developments in Timor-Leste Studies

David Hicks¹

Much extensive and intensive research is currently underway in Timor-Leste and in this short essay I can touch upon only a fraction of the published work that has been appearing in recent years and recognize only a few of the many scholars who have contributed and continue to contribute to this impressive corpus.² Since these publications cover a wide ground the most useful approach would be for me to focus on one particular avenue of research that certain leading researchers are exploring with insightful results. One promising development in Timor-Leste studies and one of the most interesting themes that engages anthropologists, sociologists, historians, and scholars studying the national and local political scenes today concerns the ways in which villagers in the *suku* contrive to manage their *lisans* in the context of challenges coming from two powerful authorities: the Catholic Church and the nation-state³. In the last decade or so a number of scholars have carried out field research into this issue and in doing so have made productive contributions to Timor-Leste studies. They include, but are not limited to, Alexander Loch (2009) in Baucau; Abel Boavida dos Santos & Elda da Silva (2012) in Maubara, Ermera, Aileu, and Oecussi; Alex Gusmão (2012) in Dili (Bairo Pite) and Viqueque (Waimori and Uma Wain Craik *suku*); Lúcio Sousa (2009) in the Bunak-speaking border area; Kelly Silva (2014) in Ermera and Dili; and Judith Bovensiepen (2014) in Laclubar (Funar sub-district). This essay discusses certain of their findings and conclusions that are contributing to our understanding of the ways in which the *suku* in the hinterland and the central government in Dili are adjusting to their respective imperatives and to outline what outcomes we might anticipate for the interaction between these two systems of governance in the future.

When I began my first field research in the sub-district of Viqueque in 1966, there seemed relatively little conflict in daily village socio-political life between what is termed *lisan* (beliefs and practices embedded in the words of the ancestors and passed down from generation to generation), or *tradisaun* (“tradition”), or *kultura* (“culture”), and the regulations issued by the colonial administration. The State’s influence, in the shape of the Portuguese colonial authority, scarcely penetrated villagers’ daily lives in obvious ways and *lisan* was the driving force behind political governance in the sub-district’s ten *suku*.

This relatively undemanding relationship between State and the locality was profoundly altered during the twenty-four years of Indonesian occupation, three years of what amounted to United Nations’ trusteeship, and the establishment of an independent Timor-Leste in 2002. One consequence of this change was the development of a socio-cultural problem: how *suku* in different areas of Timor-Leste and local *lisan* respond to the demands placed upon them by the nation-state.

Displacement, Syncretism, Cohabitation

Lisan has had centuries to adapt to the pressures wielded by external political forces (i.e., the two aforementioned colonial authorities; the United Nations; governmental laws issuing from Dili; and po-

1_ Stony Brook University and Clare Hall, University of Cambridge

2_ Readers interested in accessing further sources on recent research will find a valuable resource in Silva (2014).

3_ I thank Dr. João Amorim, Director of the *Vogal da Comissão Executiva, Fundação Oriente Museu*, for granting me a residence at the *Fundação*’s haven for scholars in Dili for a period of three weeks to enable me to carry out my research. This essay is one product of his investment in my scholarly work. My gratitude, too, is extended to *Senhora Graça Viegas*, its efficient manager, for making my residence as comfortable as it was productive. I also thank Dr. Susana de Matos Viegas for the instrumental role she played in making my residence at the *Fundação* possible. I also wish to thank Stony Brook University for granting me a sabbatical leave to enable me to prepare this essay free of teaching and administrative obligations. My gratitude also goes to Dr. Kelly Silva and Dr. Daniel Simião for their flattering invitation to present a paper at the conference and to the anonymous reviewer of an earlier draft of this essay whose suggestions helped me improve it.

litical parties), and the last four decades have seen an extension, and in some ways intensification, of State intrusion into local community life. These local responses take several forms. (1) They may take the form of *displacement*, i.e., a more-or-less complete assimilation of *lisan* into the State system, or even the elimination of certain of its ideologies or practices. (2) Or a *syncretism* or *hybridization* of some kind. Law 5/2004 (see below)⁴, approved by the National Parliament, for example, and impressed into the socio-political structures of local communities by the central government, has been accepted, but the degree to which this has and the way local communities have variously interpreted the mandate have modified its original character. (3) Then there is what Rui Feijo and Susana Viegas (2019) call “*cohabitation*”, by which they mean that *lisan*, the State, and the Church (or their respective symbolic representations) may cohabit the same space without necessarily impairing one another’s integrity (Hicks, Forthcoming)

Lisan

Each group of persons related genealogically, conventionally termed in anthropology a “descent group” (whether a lineage or clan) and in the sociological context of Timor-Leste usually termed “house”, has its own distinctive *lisan*, the special knowledge of which often resides in the figure of a ritual specialist known as the “lord of the word” (*lia na’in*). The indigenous term for “house” can vary among the different ethnolinguistic groups and in the region of Viqueque town where I carried out most of my research the vernacular term in *Tetum Terik*, “*ahi matan*” (“hearth”; “people of the house”) is used. In the *suku* of Caraubalo, for instance, are located two houses: that of the *ahi matan tuna* (“eel”) and that of the *ahi matan ina-aman* (“mother-father”), the respective families of which occupy clusters of small buildings arranged in compounds, or what I call “hamlets” (*knuas*) (Hicks 2004: 51). Each descent house⁵ has its own myth of origin which explains how it came into existence and prescribes rituals that must be carried out by its *ema lisan* or “people of the house” (Hicks 1984: 24-29). The *lia na’in* is responsible for transmitting this privileged knowledge down the generations from the time of the ancestors, and each *suku* has one or more *lia na’in* who advise the local *chefe de suku* (*liurai*) on *lisan* and also other matters on which the *chefe* wishes advice. “Words”, in this sense, refers to instructions, advice, or verbal nuggets of wisdom attributed to the ancestors and narratives recounting dramatic deeds they are said to have performed. These include accounts of the manner in which the *lisan* came into existence, how the ancestors founded communities, married, contested ownership of land, or otherwise engaged in activities their current descendants find relevant. This body of oral lore is a vital and enduring source of contemporary rural life and through it the “words of the ancestors” speak so powerfully that some government agents have come to look upon them as a threat to the nation-state’s ambitions for bringing Timor-Leste into the “modern world”. Advocates of “modernization” have, accordingly, come to view *lisan* as an obstacle to overcome or a threat and one strategy the State resorts to for dealing with this postulated threat is by attempting to displace *lisan* institutions from the commanding position of authority they hold and replace them with institutions of State. We see this vividly in the newly-established State institution known as the “*suku konselu*”, which although it is referred to as the “*suku council*” actually bears little resemblance to the traditional *suku council* it has displaced. Similarly, the traditional functions of *lia na’in* as a custodian of *lisan* and councilor to the traditional *liurai* no longer corresponds exactly to his or her newly-defined functions in the *konselu*. In the latter he or she is merely one of its constituent members, albeit one possessing most knowledge of *lisan*.

4_ Amended in 2009, and again in 2016.

5_ I use the term “descent house” to distinguish the house as a sociological unit from the house (*uma*) as a material artifact, like, for example, the *uma lulik* or ritual house.

The Nation-State

There is a tendency among national leaders to assume that as Timor-Leste undergoes the process of transformation into a modern nation-state customary procedures have to be displaced, i.e., eradicated, or else syncretized into the State system of regulations which must be paramount (Kelly 2014). The Asia Foundation has pointed out that one indication of this governmental attitude is the fact that when new laws were drafted there was no public consultation with local communities (Asia Foundation: circa 2004: 12). Further evidence of this attitude lies in the manner Law 5/2004 was passed. The law created the *konsel* as a hybrid institution explicitly intended to incorporate contemporary Western values of gender, age, and social status into the indigenous *lisan* council. In its traditional character this *lisan* institution consisted of male elders of the *suku*, who advised and reported to the chief of the *suku* (*liurai*) and mediated between the *suku* chief and the villagers the chief governed; and they had been voted into office by persons of both sexes. In radical contrast, the new council comprises the *suku* chief, the headmen of each sub-village in the *suku*, two women (*representante fetu*), one young person from each gender (*juventude fetu*; *juventude mane*), and one *suku* elder (Anon 2002). And whereas under the traditions of *lisan* a *suku* council would report directly to the *chefe de suku*, Law 5/2004 demotes the chief's status from that of a figure at the apex of the *suku* system of governance to the status of merely an ordinary *konsel* member.

When the Portuguese arrived in Timor the island consisted of dozens of *rai*, territories they called *reinos* (kingdoms), each composed of smaller territories called *suku*. Governing every kingdom was a *liurai* who inherited his office either patrilineally, through the male line, or matrilineally, through the female line. The Portuguese administration abolished the kingdoms early in the Twentieth Century and with them the office of *liurai*. However, they retained the title "*liurai*" and applied it to the *chefs de suku* (*suku* chiefs) even though the *suku* chiefs were not of *liurai* lineage. Thus, a second category of *liurai*, came into existence, and in some *suku* this development created a diarchic arrangement that in one form or another continues to persist to this day in many *suku*. While the national government today sees no difference between the two categories of "*liurai*", any more than did the administrations of the Portuguese, Indonesians, and United Nations, and classifies its incumbent *suku* chief as a "*liurai*", traditionally-minded *suku* residents do not recognize the non-hereditary *liurai*'s right to bear the title and even question his legitimacy.

Further complication has resulted from other state innovations being introduced into the traditional system of local governance. Law 5/2004 reinforces the bifurcation of authority I previously mentioned so that in some *suku* people see themselves, in practice, as having a choice between two alternative sources of administrative leadership: a figure who, because he belongs to a hereditary *liurai* family, has the right, under the rules of *lisan*, to be called a "*liurai*", and the man or woman who, though not of a hereditary *liurai* family, was elected to the position of *chefe de suku*. Which of the two leaders (state-sanctioned or *lisan*-sanction) should people seek governance from can be a source of tension.

In Liquiça, Ermera, Aileu, and Oecussi districts Abel Boavida dos Santos & Elda da Silva (2012) found *suku* reacted to this choice in varying ways. Residents of Maubara Lisa *suku* (Liquiça) favored syncretism or hybridization. Although willing to seriously consider someone from a non-*liurai* family when running as a candidate for the position of *chefe de suku*, voters require that he or she first seek permission or "consecration" in a ceremonial blessing conducted under the auspices of the *liurai*'s *uma lisan*. A candidate undertakes to discharge his or her duties as the traditional *liurai*'s surrogate and promises not to usurp the authority conferred upon the *liurai* by *lisan*.

In another community in Ermera community, Ponilala, cohabitation was the choice. In the form of diarchy that had developed the traditional *liurai* had been entrusted with responsibility for matters

involving *kultura* whereas the elected *chefe de suku* had been entrusted with responsibility for resolving disputes over land and other issues subject to governmental regulations to. On the other hand, in responding to Law 5/2004, syncretism had been the choice in the Emera *suku* of Lihu where before a *konselu* election is held the traditional *liurai* actively lobbies for his chosen candidate for the position of *chefe de suku*, an intervention which, they note, usually has the effect of determining the election's outcome.

The State's inability or unwillingness to effectively resolve the problem of how to reconcile its policy of imposing "modern" practices upon *lulik*-sanctioned governance is evident, in rural peoples' feeling of "disconnection" with national leaders in Dili. Alexander Loch reports that people in rural areas regard "nation-building" as Dili's responsibility not theirs and attributes to them the expression, "*Governo tenke halo*" – "the government must do it!" (Loch 2009: 104) and found that villagers in one *suku* ranked the three institutions of *lisan*, Church, and the State in that order of descending precedence. Nevertheless, Loch (2009:189-190) was able to argue that *lisan* institutions do have the capacity to absorb Western democratic practices if State policy incorporates some fundamental *lisan* values at the local level, an outcome that would, he believes, strengthen Timorese democracy and make it sustainable. Drawing on traditional practices could, he adds enable the State to plant the seeds of democracy in the soils of local cultures. In contrast, imposing mandates from Dili while ignoring *lisan* will vitiate the morally satisfying way of life rural communities enjoy and render the national system less sustainable. Alex Gusmão (2012:189-190) lends weight to Loch's argument. His research suggests that ignoring local forms of governance would contribute to the effacement of Timor-Leste's unique cultures and with it people's pride in being East Timorese.

Santos' and Silva's research in Ermera showed that villagers seem to recognize this danger and that their ancestral values of communal solidarity, collectivism, and peace are endangered by the new democratic system, especially the introduction of political parties into their local system of governance. Villagers consider the activities of political parties in their communities inconsistent with the moral values contained in their *lisan*. This is because their competitive nature encourages individualism which in their view promotes anti-communal attitudes that can cause animosity between people. People explicitly disapprove of political parties getting involved in *suku* elections. They see the struggle for power by groups as not only inconsistent with *lisan* communal consensus but – in an ironic aside – recall that Timorese political parties were not allowed by the Indonesian Administration. The two researchers predict that, by ignoring these local socio-cultural realities, attempts by the national government to impose democracy in *suku* will fail.

In Oecussi some cohabitation between State and community appears to be thought desirable because Santos and Silva (2012:215) report that local people would like *lisan* and the State to be brought into a more harmonious relationship than the dysfunctional situation they currently are in. They cite one local youth representative who told them that the influence of *suku* council members was, in practice, less than it was theoretically supposed to be because villagers did not take their official standing seriously. And so in day-to-day matters of practical governance these officials have become almost redundant. Only when State officials visit their communities do they get to perform the functions their official position confers upon them.

Research I carried out in Viqueque sub-district among female youth representatives are consistent with Santos' and Silva's findings. Females, in the local masculine-dominated public sphere find it more difficult to discharge their duties because villagers, males particularly and more so older males, do not take them seriously. Nevertheless, although cohabitation characterizes the relationship between State and *lisan* in some *suku*, Santos and Silva discovered that in other villages *tradisaun* and State institutions have managed to find ways to syncretize their different mandates. During the Indo-

nesian Occupation, they write, some communities devised what they called a “wrapping up” procedure to coordinate local *lisan* with the State institutions the Indonesian Administration imposed on local governments and villagers they interviewed seemed confident this experience equipped them with the skills necessary for adjusting their customary codes to satisfy Dili’s regulations, a vision for the future that corresponds to Feijó’s and Viegas’ cohabitation model.

Accommodations that might be classed as syncretic are more typical of the Dili *suku* than the rural *suku*. Gusmão’s research (2012:180–191) shows that in the capital people generally view the State more appreciatively than rural people who, on the whole, disapprove of *konselus* and the political parties. Andrew McWilliam and Michael Leach (personal communication 2017) suggest that this probably reflects the greater presence of government services and activities in Dili than in the countryside and the relative weakness of *lisan* in urban areas. Their hypothesis is supported by Alex Gusmão’s (2012:185) findings in Bairro Pite *suku* (Dili). His research finds residents ‘happy’ with the involvement of political parties in their communities. Unlike residents of Waimori *suku* and other remote communities in Viqueque sub-district who strongly disapproved of parties engaging in local affairs. One possible reason, he suggests, may be that Bairro Pite and other urban *suku* are usually composed of persons who originated in different *suku* in the countryside and so have no single *lisan* in common to guide them. Andrew McWilliam (personal communication 2017) offers another possible explanation: rural people rarely see representatives of political parties from one election to another.

This syncretic or cohabitational relationship between *lisan* and national law that occurs in rural Timor-Leste may become one of displacement in Dili, as is evident in activities and ideologies relating to earning a living. Urban *suku* are usually not as involved in the agricultural cycle and so lack the custom of following the cyclical rituals that *lisan* imposes upon farmers, a lack that may weaken overall adherence to *lisan*. Although people in the countryside do depend to some extent on the resources provided to them by the central government and other foreign agencies and so cannot entirely ignore the obligations the State imposes, their geographical marginality and distance from the capital tend to make them less informed about what benefits government can confer as residents of the *suku* in Dili. Because the latter also tend to be better educated and more knowledgeable about the State and the benefits government can offer they may extend a more open-minded attitude towards the function of parties in the political system.

In characterizing how rural communities look upon directives coming from Dili, Gusmão (2012: 180–191) remarks that in general (a) communities prefer that the government permit them more autonomy; (b) that political parties integrate more thoroughly into community affairs;⁶ and (c) that communities satisfied with their traditional *liurai* and traditional council often fail to understand why they should hold elections at all. In the *suku* of Uma Wain Kraik, which provides another instance of syncretism, “While they [residents] had in many respects adapted elections to their culture requirements (through the election of culturally determined leaders) they regarded electoral mechanisms as having been forced upon them without consultation or consideration.” They saw the traditional office of *chefe de suku* and the traditional system of governance in which this office was embedded as being integrated into their world-view, a complex of ideas and behaviors involving notions about sacred places, the agricultural cycle, rituals, and relationships with animals. This ideological system provided them with a path to communicate with their ancestors and helped maintain social harmony. Gusmão (2012: 186) found that, “Even in those *sukus* where elections were supported, local leadership was seen as the business of the community rather than that of outsiders, and there were views ex-

⁶ This might seem to contradict criticism made by local residents about political parties operating in their localities but what villagers are saying here, as I understand it, is that *if* parties are going to be a part of *suku* life (as appears inevitable), then party leaders should at least be aware of their communities’ needs and needs, take them into account, and do what they can to fulfill them.

pressed regarding the preferred mechanisms for nominating candidates, the role of political parties, the operation of the council, and so on. In different ways, for all villages, the election of their leaders is a community matter.” He reports that residents of other *suku*, such as Parmentu (Lautem), Caicua (Baucau), Uatulia (Baucau), Triloka (Baucau), Loi Hunu (Viqueque), Waimori (Viqueque), and Ben Ufe (Oecussi) also strongly disliked political parties involving themselves in communal matters. This opposition, Gusmão, too, sees as being mainly due to the divisions political parties create and which threaten the security of their communities and the integrity of their socio-cultural life.⁷ These *suku* rejected syncretism between *lisan* and State.

Local Community & State

The three possibilities of displacement, syncretism, and cohabitation may help explain why politicians and bureaucrats, while promoting “modernization” so frequently display varying degrees of ambiguity about the role (if any) *lisan* should be given in governance. Lúcio Sousa (2009: 108) has remarked that “the restarting of major community rituals, the marriage practices concerning bride-wealth and sacred houses are being faced with either praise or criticism, both from the State and the Church”. He adds that, when he served as president, Xanana Gusmão had announced the launching of a commission to assemble the country’s *lia na’in* so that local *tradisaun* could be observed and outputs by *lia na’ins* be taken seriously. Yet this did not happen, and Michael Leach (personal communication 2017) points out that Gusmão also vigorously opposed the idea of a Senate composed of *liurais*. We should note also that the State, of which Gusmão is its most celebrated representative, does not grant recognition to the traditional political systems of local communities and grant *lisan* the status of a co-equal partner in local government.

Physical space and material symbols are visible revelations of *lisan*, as is obvious by villagers’ commitment to their ritual houses (*uma lulik* or *uma lisan*), buildings that once occupied prominent spaces about the landscape as artifacts of religion and secular life. The Indonesian occupation destroyed most of the *uma lulik* that had survived the Portuguese period but independence has seen them make a comeback as a sturdy material indication that *lisan* still thrives and visible features of a revived, traditional, Timorese topography.

Some state officials regard these structures as blatant indices of *lisan* that offer a challenge to “modernization” and they display an ambiguous attitude towards these traditional artifacts. They see them as material symbols of the descent houses (*ahi matan*) owning them and as such reinforcing local loyalties that should instead be directed towards the nation-state. For the most part, they look upon them as representing loyalty to the local kinship groups that own them and a kind of affront to the authority of the State, which requires that Timorese identify themselves, first and foremost, as citizens of the nation-state rather than as members of kinship groups. The Indonesian Administration, too, saw ritual houses as a threat to their ambition to convert Timorese into Indonesian citizens; hence its destruction of them. Few survived the occupation. With the resurgence of local *lisans* that followed the coming of Independence *uma lulik* all over the country were restored or newly built and they are now Timor-Leste’s most visible as well as widespread material expression of the hold *lisan* has on imaginations of rural people and their acknowledgement of ancestral authority. State officials and international agencies criticize these new construction projects and cite their economic costs, pointing to the huge investment of resources they require, including the demands they make on peoples’ time. Resources and energy, critics contend, would be more productively spent to advance what they believe are more socially useful initiatives, like funding and promoting education. They have a point, too, for Alexander Loch (2009: 99) describes how, in just two years, In the district of Baucau, about two hun-

⁷ Following the 2009 revision of the *suku* law political parties were prohibited from participating in *suku* elections.

dred *uma lulik* were constructed in the region between Laga and Baguia and that the *uma lulik* built in the communities of Leda Tame and Nami Bu'u cost local residents four buffaloes, six horses, 19 goats, 20 pigs, 31 sacks of rice, one *surik* (a traditional sword), and 1,500 USD in cash. This at a time when half of Timor-Leste's population lived below the poverty line.

Kelly Silva (2014) has integrated the fruits of her fieldwork in Dili and Ermera with the findings of other researchers, including the historian Ricardo Roque (2010), in demonstrating that these the nation-state and localities have been “feeding” off each other, as it were, for centuries and that so syncretized has been their mutual interaction that aspects of local culture we conventionally take for granted, are in point of fact, anything but autochthonous. Syncretism or hybridization has been going on for a very long time, and Silva offers as a prime example the *tara bandu*, a “Timorese” institution that is currently being harnessed by the apparatus of the State to serve the latter's own purposes. Officers of the State, the clergy, and workers for the multitude of non-governmental organizations look upon it with critical eyes -- as we saw earlier in Loch's (2009: 99) account of the spate of *uma lulik* building in Baucau district. State officials note the contrast between the economically impoverished condition of the rural people and the massive outlays in wealth and human capital people expend on such ritual activities as the *kore metan* and the exchanges that occur between wife-givers and wife-takers, and by grafting national policies onto the *tara bandu*, the State imposes those policies on the population (Silva 2014:139). As does Loch, Kelly shows how the State is taking advantage of the *tara bandu* by giving the example Cristo Rei, a subdistrict in Dili, whose administration created a *tara bandu* on June 18, 2009. Its purpose was to promote social and economic development in accordance with the Timor-Leste Constitution and the laws deriving from it as well as make clear to citizens that they are obligated to participate in the process of state-formation. Their *tara bandu* included such prohibitions as (a) not violating the human rights of children, adults, and old people; (b) not engaging in domestic violence; (c) not getting drunk, and so forth. This instance of syncretism was imitated by Bairro Pité and Camoro which followed suit with *tara bandu* of their own.

Judith Bovensiepen's (2014) research in Funar has considerably increased our understanding of State-*suku* socio-political dilemmas by describing how rival *uma lisan* kinship groups exploit the “words of their ancestors” to advance competing claims to social status and dispute the ownership of land. The source of these disputes come from the period of the Indonesian Occupation when the administration continued Portuguese policy by filling positions in government with persons believed loyal to the administration, regardless of their status in the traditional *suku* hierarchy. This disregard of *lisan* brought about a displacement in these hierarchies so that today families that were displaced feel a sense of grievance that generates confrontations between descent houses.

***Lisan* and State: Cohabitation?**

Lisan, however, does not control villagers' behavior with an iron-cast grip and in some localities the advantages of modern conveniences overcome the inertia of tradition, as is apparent in the choices villagers make about where to reside. Indonesian security forces during the Occupation forced residents living in remote rural areas to come down into towns where they could be more easily controlled. Now that Timor-Leste is independent people are free to return, but many decline despite *lisan*'s injunctions, which direct villagers to return to their ancestral locations. Practical convenience trumps the ancestors' directives and my own field research in 2015 in the *suku* of Uma Wain Kraik revealed that its residents prefer the convenience of living in or around its largest urban centre, the town of Viqueque to residing in the more inaccessible Uma Wain Kraik. Still, *lisan* does have a card to play – and ironically one that strengthens State policy, for although a minority of families *would* like to return to their natal land, their *lisan* prescribes that families can resettle on their ancient territo-

ries only after their *liurai* has made the move. And this the present *liurai* will not do. In 2016 generous Australian funding built a large and handsome church in Viqueque town and one may suppose that for devout Catholics the convenience of residing within the church's precincts reinforces their decision to remain urbanites and so for them the displacement of *lisan* – in this case not by the State but by the Church – is a highly satisfactory situation.

Conclusion

What the future will bring for the relationship between local community and the State only time will tell, and for the future of Timor-Leste a range of outcomes is possible; but as we have seen, the work of the researchers whose findings have been discussed in this essay has demonstrated that for an effective and enduring relationship to exist politicians and bureaucrats will have to work out ways of coming to terms with traditional customary practices in the local communities of the land.

References

- Anon 2002, *Atlas de Timor Leste*, LIDEL, Lisbon, Porto, Coimbra.
- Asia Foundation Ca. 2004, *Law and Justice in East Timor: a survey of citizen awareness and attitudes regard- ing law and justice in East Timor*, The Asia Foundation, San Francisco.
- Bovensiepen, Judith 2014, 'Words of the Ancestors: disembodied knowledge and secrecy in East Timor', *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 20:56–73.
- Gusmão, Alex 2012, 'Electing Community Leaders: diversity in uniformity', *Local Global: Identity, Secu- rity, Community*, Vol. 11, 180–191.
- Hicks, David 1984, *A Maternal Religion: The Role of Women in Tetum Myth and Ritual*, DeKalb: Northern Illinois University, Center for Southeast Asian Studies, Monograph Series on Southeast Asia, Special Report No. 22.
- _____ 2004, *Tetum Ghosts and Kin: Fertility and Gender in East Timor*. Prospect Heights: Waveland Press Inc., Illinois, 2nd edition.
- _____ (Forthcoming), 'Lisan, State, Church, and Local Community', in McWilliam, Andrew and Mi- chael Leach (eds.), *Routledge Handbook on Contemporary Timor-Leste*, [To be published by Routledge].
- Leach, Michael and Andrew McWilliam 2017, *Personal Communication*.
- Loch, Alexander 2009, 'Nation Building at the Village Level: First the House, then the Church and fi- nally a modern state' in Cabasset, Christine and Frederic Durand (eds.), *East Timor: How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21st Century?*, Research Institute On Contemporary Southeast Asia (IRASEC & CASE), p. 95–104, Bangkok, Thailand.
- McWilliam, Andrew. *Personal Communication*.
- Roque, Ricardo 2010, *Headhunting and Colonialism: Anthropology and the Circulation of Human Skulls in the Portuguese Empire, 1870–1930*, Palgrave MacMillan, Basingstoke.
- Santos, Abel Boavida dos and Silva, Elda 2012, 'Introduction of a Modern Democratic System and its Impact on Societies in East Timorese Traditional Culture', *Local Global: Identity, Security, Community*, Vol. 11, 206–220.

Silva, Kelly 2014, 'O governo da e pela kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste', *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 104, p. 123-157. Available at: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/rccs/n104/n104a07.pdf>. (Accessed April 12, 2019).

Sousa, Lúcio 2009, 'Denying Peripheral Status, Claiming a Role in the Nation: Sacred words and Ritual Practices as Legitimizing Identity of a Local Community in the Context of the New Nation' in Cabaset, Christine and Frederic Durand (eds.), *East Timor: How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21st Century?*, Research Institute on Contemporary Southeast Asia (IRASEC & CASE), 105-120, Bangkok, Thailand.

Viegas, Susana de Matos and Feijó, Rui Graça 2019, 'Funerary Posts and Christian Crosses: Fataluku Cohabitations with Catholic Missionaries after World War II (Timor-Leste)' in Rodrigues, Roque (ed), *Crossing Histories and Ethnographies*, Berghahan Books.

The Romance of Strangers: Anthropological Fieldwork in Portuguese Timor

Elizabeth G. Traube¹

Since my undergraduate days, I have conducted my fieldwork within the Lusophone world. I was majoring in Folklore & Mythology, with a concentration in ancient Scandinavia, when Roberto Da Matta taught my junior year tutorial. Matta, who was finishing his dissertation on the Apinayé, introduced me to anthropology, and specifically, to the Anglo-French structuralist tradition that was dominant at the time, at least at Harvard. He also enlisted me as an honorary member of the Gê project, a comparative study of the Gê- and Bororo- speaking Indian groups of Central Brazil coordinated by his mentor (and later one of mine), David Maybury-Lewis. With his and Maybury-Lewis's help, I obtained a summer research grant to visit the Apinayé village in Goiás where Matta had conducted his own fieldwork.

A central concern of the Gê project was to rethink the concept of "dual organization". Anthropologists had initially used this term to designate institutional arrangements in which societies divide themselves into two groups of which exogamous or intermarrying moieties were seen as the primary form. Amerindian and Indonesian societies had figured prominently in the literature on dual organization. By the late 1960s, ethnographic research in both Central Brazil and eastern Indonesia had confirmed the prevalence of dual divisions in social organization and cosmology, but the variety and diversity of schemes within as well as between societies in the two regions militated against any model of a single institutional form as the source.

During my summer with the Apinayé, I studied manifestations of dualism in storytelling. Like many Gê groups, Apinayé preserved a cycle of stories about Sun and Moon; these two male culture heroes come down from the heavens to order the world, and their interactions generate a range of divisions. Sun, who embodies order, predictability, and regularity, repeatedly initiates a plan of some kind, which the disorderly and unpredictable Moon subsequently transforms. Matta had also encouraged me to pursue a particular narrative tradition about the "origin of the white man"; it involves an Indian boy whose disorderly conduct is seen as a danger to the community; after he is killed (usually by a matrilineal relative), he transforms into a white man. In my BA thesis, I argued that the myth incorporated contact relations into the pattern of asymmetric complementary dualism manifested in the Sun and Moon cycle; the Apinayé, I suggested, understood their subordination to white society as yet another transformation of Sun's original plan, what Marshall Sahlins (1981) would call an historical enactment of a mythic reality. Through my fieldwork in Brazil, I developed a lasting interest in the symbolic incorporation of outsiders into indigenous cultures.

Matta had completed his doctorate and returned to Brazil, so I wrote my BA thesis under Jim Fox, who joined the Harvard faculty in 1970; I subsequently stayed at Harvard to do my graduate work. Fox was recruiting graduate students for what eventually became the Comparative Austronesia Project, a fieldwork based comparative study of Austronesian-speaking populations, with special attention to the islands of the Lesser Sundas and Moluccas. Regional comparison, as Fox envisioned it, would develop an inventory of broadly shared dyadic or complementary categories (such as male/female, elder/younger, sea/land, inside/outside, trunk/tip) that served as "operators" in symbolic schemes.² Eth-

1_ Wesleyan University

2_ These categories, Fox argued, had their linguistic base in what he called "dyadic ritual languages" found throughout eastern Indonesia, formal ways of speaking grounded in traditions of semantic parallelism, where most elements occur in pairs [as in "my mother who is earth, my father who is heaven]. Parallelism in itself provides no criteria for ranking the elements within pairs, establishing analogical relations between pairs, or privileging certain pairs over others, as most dual organizations do.

nographic research would explore the social use of such categories as “metaphors for living encoded in a pervasive binary form” (Fox 1980). As I spoke Portuguese, he encouraged me to do my doctoral fieldwork in what was then Portuguese Timor. Largely following his research directions, I developed a project focused on “social and symbolic dualism”.

Before going into the field, I spent a summer doing archival research in Lisbon on Timor’s long, uneven history of colonial entanglements. These date back to the early 16th century, when Portuguese traders and missionaries arrived in the Lesser Sundas and visited Timor in search of sandalwood and converts; some traders intermarried with native women, first on Solor and Flores, and then on Timor, giving rise to a Portuguese-speaking mestizo population that came to be known as Topasses or Black Portuguese. In a lusotropicalist narrative that still carries symbolic weight in Portuguese imperialist imagination, marriage between Portuguese soldiers and native women played an important role in the success of Portuguese colonialism. Recent historiography, however, suggests a more complex view (Roque 2012). For the Topasses, intermarriage with native women, according to indigenous customs of exchange, was a key instrument of alliance, but the metropolitan Portuguese kept their distance. Throughout the 17th and 18th centuries, they remained largely confined to the northern coast. Even after they occupied the interior over the late 19th and early 20th centuries, there is little archival evidence of intermarriage between official representatives of the Portuguese colonial government and indigenous women (Roque 2012: 221–22). Portuguese colonial officials were more reliant on what Roque calls “parasitic interactions” with indigenous institutions, such as distributing Portuguese military titles and regalia of office to native rulers in exchange for pledges of loyalty or incorporating indigenous judicial practices into the colonial administrative regime. Timorese rulers, for their part, incorporated foreign titles and regalia into indigenous political hierarchies, even in certain circumstances accepting overseas foreigners as “stranger kings” (Roque 2010; Hägerdal 2011; Traube 1986, 2019).

In 1972, when I went to Portuguese Timor to pursue a project on “social and symbolic dualism”, I was oriented more towards cultural continuity than change, and I was explicitly in search of a relatively “traditional” community. Once settled in Aileu, in the Catholic household of a *suku* chief, I gravitated towards what Mambai themselves portrayed as the “traditional” pole of social life: ancestral origin villages where large-scale animistic rituals were performed. Mambai associate such places and their human custodians with “rock and tree” (*hauta nor aia*), the ubiquitous icons of ritual life, embodiments of fixity, immobility and constancy. By my second year, I had become a fixture in two such places, the paired origin villages of Hohul and Raimaus; and I had enlisted two young men, Mau Balen of Raimaus and Mau Bere of Hohul, as my assistants and guides through matters “of rock and tree”.

Hohul and Raimaus people used the category of “rock and tree” to contrast themselves as autochthonous people of the land to the *Malaia*, the term used throughout Timor for overseas foreigners. Hohul and Raimaus, in this idiom, “watched over the rock and looked after the tree”, while the Malai Portuguese were the bearers of “rule and ban” (*ukun nor badun*), embodied in “flag and drum” (*baba nor bandeira*). A narrative tradition known as “the walk of the flag” (*bandeira ni lolain*) amounted to a version of a “stranger-king myth”, with the Portuguese in the slot of the foreign ruler who comes from outside the realm. The twist on the pattern was the identification of the Portuguese as “returning outsiders”, descended from the youngest son of Mother Earth and Father Heaven, who had been born on Timor. Like younger sons in countless ancestral origin narratives, the Malai ancestor gathers up a patrimony of sacred objects and strikes out “for the outside” (*man hohon*). His journey takes him across the sea, to Portugal. In his absence, ancestors of Hohul and Raimaus establish their own realm on Timor. In most tellings, when the Malai descendants of the younger brother return with the flag, Hohul and Raimaus “surrender the rule” (*sra ukun*) to local executive leaders, who henceforth assist the Malai in maintaining jural order; they regulate affairs “of women and men”, while the old lords

“sit down to watch over rock and tree”.³

I took it as a given that this origin tradition also mediated the ethnographic encounter: that is, I assumed that Mambai categorized me as a “returning outsider”, one of the descendants of the mythic younger brother, although my emblems, as speakers often noted, were book and pen rather than flag and drum. What distinguished me from other Malaia, I wrote, was my interest in rock and tree. That, however, was a partial truth. As Chris Shepherd (2019: 242) observes in his masterful meta-ethnography:

Her interest in rock and tree was just the tip of what separated her from other Europeans: she was a young woman, she was living among them, she had learned their language. A young, snow-white, Mambai-speaking American *menina* living, eating, laughing and sleeping with them cannot have failed to be extremely exotic, beautiful, intriguing, desirable and dangerous to the Mambai.

Shepherd goes on to argue that in opting for a rather lofty culturalist interpretation of my significance to the Mambai, I obscured more immediate, mundane interests that mediate ethnographic encounters; reading a story of erotic tension in my account of my fieldwork, he suggests that my two assistants were in love with me.

Shepherd’s critique is well taken on many counts. Even if people did see me as a returning sibling, I was a sister, rather than a younger brother; and the complementary categories of female and male are as much “operators” in Mambai social discourse as elder/younger, inside/outside, immobile/mobile, land/ sea, etc. In a variety of contexts, the tie between cross-sex siblings represents the marital alliances between wife-taking and wife-giving groups.⁴ Moreover, a woman from overseas, a mobile, female outsider, is in some ways anomalous within Mambai symbolic schemes, where the category of female is strongly associated with the category of the inside, embodied in the dark interior of the house. A Malai woman in pursuit of “rock and tree” may have been doubly transgressive: for while the inner realm of ritual space is categorically female, official ritual speakers were all men.⁵ The few women I heard of who were said to “have words” (that is, to have acquired knowledge of the mythic past) were described as “speaking like men”; I worked exclusively with male “owners of words” and tried in some ways to portray myself as an honorary man. It sometimes seemed, however, as if my ethnicity trumped my gender. In Hohul and Raimaus, women are prohibited from entering the White House dedicated to Father Heaven. The penalty for transgression, people said, was sterility, but Mau Balen assured me that the prohibition did not apply to Malaia, and my access was unrestricted. Such

3_ I believe that diarchic oppositions between ritual authority and executive rulers anteceded colonial contact and that the executive category was extended to the Portuguese, probably at some point after the latter moved to Dili in 1769. Over the 20th century, as indigenous executives became functionaries in the colonial administration, their power was enhanced in relationship to their ritual counterparts, whom the Portuguese saw as “religious” figures and largely ignored. However, it needs emphasis that while diarchic patterns are common on Timor, they are neither uniform nor static. Andrew McWilliam (2002) has demonstrated that whereas some Atoni domains were imagined as “female” ritual centers surrounded by “male” peripheries, the principedom of Amanuban to the west was centered on masculine rulers who claimed ritual as well as political/martial functions. If the absence or attenuation of diarchy in this case was a contingent outcome of an historical process, its presence also needs historicizing. E. Douglas Lewis (2010) has argued for seeing divisions between ritual and secular authorities not as a “defining attribute of eastern Indonesian societies”, but rather as one possible outcome of historical events wherein European colonizers effectively created the office of the secular ruler. While I agree that Europeans effectively created political rule as a “secular” office, I would argue that in doing so they always built upon pre-existing figures conceptualized as “active” in relationship to other more “passive” ritual figures, that is, upon diarchic conceptions of potency.

4_ From the wife-givers’ perspective, their own out-marrying sisters and daughters represent the wife-taking group.

5_ In some Belunese polities, ritual lords are represented as “women” (see Therik 2004); Mambai easily grasped the logic of such statements, but in my experience, they tended to represent ritual authorities in terms of age rather than gender, as “the old mother, the old father”.

assurances may have been an instance of what Shepherd calls “defensive animism” (2019: 262–64), an effort to contain the dangers taboo-breaking foreigners posed, not only to themselves, but also

to the spirit world whose rules they violated. However, the concerns aroused by my presence in sacred sites seem to have intensified over the turbulent years that followed my departure in 1974. When I first returned to Aileu in 2001, I soon learned of a local theory that my incursions upon Hohul and Raimaus had weakened their spiritual power; as a result, in this theory, they were vulnerable to incursions from the outside, first during the invasion and then again in the violence precipitated by the 1999 referendum. On my first visit to a burnt-out Raimaus, the presiding ritual master repeatedly asked his “sister Isabel” to explain why Hohul and Raimaus had been destroyed twice, first by Indonesian bombs and then by militia violence. Without drawing a causal connection, he pointedly recalled my entries into the Sacred House prohibited to women. My observation that I had in fact remained childless (intended to suggest that any sanctions for that infraction had fallen on me) drew nervous laughter from both my interrogator and the onlookers.

If, then, my womanhood was always tacitly acknowledged, what did it mean to Mau Balen and Mau Bere? I am not surprised that Shepherd discerned erotic tensions in my ethnographic writing, nor was I blind to them in the field. However, even in the wake of the reflexive turn (which was just getting underway when I wrote *Cosmology and Social Life*), the disciplinary taboo on addressing the erotics of fieldwork remained strong, and I deliberately kept silent on the topic.⁶ Shepherd’s insightful reading of my ethnography has encouraged me to break that silence.⁷

I was well aware that Mau Balen garnered prestige from our relationship, but I was not sexually attracted to him and, perhaps in consequence, I never felt that his interest in me was openly erotic. In retrospect, I would classify our relationship as “complicated” and I will leave that story for another time. Mau Bere, however, took my breath away from the first moment I noticed him at a Hohul house ceremony. In my book, I wrote as if he came to my attention solely as a man who “had words”, and such was his reputation. But before I had heard anything about him, I had watched him with intense pleasure. It was early afternoon, the priests had performed the day’s rites, and he had joined in the dancing that followed, still dressed in the faded cloth that he wore while supervising the material construction of his house. His beauty was arresting; he reminded me of a former boyfriend from home, and I stood at the edge of the dancing ground, snapping photos of him. That evening, he came to witness a meeting Mau Balen had arranged with one of the Hohul “masters of words”. In the book, I wrote that he was asked to pour the liquor and that people seemed to respect him; I still vividly recall a detail I omitted: when he was seated across from me, I surreptitiously removed the elastic band that was holding back my hair. When I asked him some weeks later if he would consider becoming my second assistant, it was not only because he had proved himself to be a man “with words”; the erotic charge I felt in his company was so energizing that I could scarcely imagine continuing my fieldwork without him.

6_ See the collection edited by Don Kulick and Margaret Wilson, *Taboo: Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*.

7_ While partially a response to being effectively “outed”, a relaxation (if not suspension) of the disciplinary taboo on addressing the erotics of fieldwork also encouraged me to broach the subject of my own attractions. Doing so at the conference where I originally presented this paper did not feel to me like a major risk (although my former advisor declined to comment on the draft I sent him), nor did I have any serious misgivings about publishing it. As an anonymous reader of this paper astutely observed, the risks of speaking about erotic subjectivity may be different for women and men. If not so long ago women anthropologists may have felt heightened pressure to prove their objectivity by avoiding any personal dimensions of their fieldwork experience, cultural constructions of emotional intelligence as a gendered disposition may give us more leeway to acknowledge and explore them in the post-reflexive-turn milieu. What’s more, my story, as the reader will see, extends the genre of writings by women about not having sex in the field, whereas sexual restraint remains a particularly ambiguous form of symbolic capital for men.

On my side, it was a passionate but unconsummated attraction. By way of evidence that it was reciprocated, I note two interactions. A few weeks after the Hohul ceremony, I saw him getting his long hair cut, and he told me that the taboo he had been observing related to the house ceremony had just been lifted. Somewhat wistfully, I remarked that I had liked his hair long; after that, he let it grow for the remainder of my stay. And when I told him about Mau Balen saying that the prohibition on entering the Father's House did not apply to me, he expressed indignation at the suggestion that I was not a woman.

Mambai generally portray sexual encounters as properly controlled by men, but I would have had to take the initiative in this case, and there were many reasons why I did not do so. I had never had the subject of sex in the field discussed in grad school, but the internalized professional taboo which later kept me from writing about erotic subjectivity also discouraged me from initiating a sexual involvement, as it did other women anthropologists.⁸ Some women have expressed a fear of being rejected by the people they were studying, but I was not primarily concerned about potential negative effects on my own standing. Certainly, I had felt pressures to behave modestly, but only to a degree. I was not celibate in the field; and while most of my relationships took place outside my field site, during weekends in Dili or Baucau, in my second year I entered into a relationship with a Portuguese military nurse stationed in the vila of Aileu, which I did not attempt to hide.⁹

Why, then, not risk an involvement with Mau Bere? There was no lack of opportunity; most nights, members of my retinue slept in the outer chamber of whatever house we were occupying, and frequently, Mau Bere was the only one. At times, I wondered if everyone simply assumed we were sleeping together, but I never heard any gossip to that effect, and it seemed unlikely that what Mambai called the "Timorese telephone" would not have relayed such information. It seemed to me at the time that our physical proximity raised no eyebrows precisely because it was generally taken for granted that our relations were chaste. I may have been wrong (it would not be the first time an ethnographer ignored what people were saying about her). However, stories that circulated during the occupation represented me as a spiritual person – either in animistic terms, as a powerful *lulik* being who had vanished overseas but could be mystically contacted for aid, or in Catholic terms, as a nun, or even a saint, Maria Isabel or Santa Isabel, a pious woman who had taken up residence in Hohul and Raimaus as part of a conversionary effort. The latter stories, I suspect, were told largely by people who had never met me (those who did being familiar with my less than saintly temperament). But the various stories suggest that I was not remembered as an erotic subject.

I believe the stories would have been different had there been rumors of a sexual affair with Mau Bere. At the time, I was concerned about the potential risks such an affair might pose for him should it become public knowledge – as I imagined it inevitably would. I am sure I also had less selfless motives for avoiding a sexual involvement, a diffuse anxiety about "losing control" (and ethnographic authority) paramount among them; but I am equally certain that my concern for the danger to Mau Bere was not misplaced.

Throughout the colonial period, the Portuguese who came to Timor, most of them for bounded stays, were almost exclusively men. In the 1970s, the colonial administration was still staffed entirely by men, only a few of whom brought their wives; daughters, if they had them, were closely super-

8_ In Esther Newton's delightful formulation of the quandary: "In grad school one learned that erotic interest between field-worker and informant either didn't exist, wouldn't be appropriate, or couldn't be mentioned; I had no idea which" (1993: 4).

9_ For me a precondition of this relationship was the respect and courtesy he showed my Mambai friends. In fact, we first met when I brought Mau Bere to the military clinic for treatment after he had burned his hands putting out a small fire. Some months later, after I had begun seeing this man, we invited him to Raimaus for a day to observe a house ceremony, with the approval of the "village masters". What Mau Bere made of the relationship, I cannot say.

vised.¹⁰ Tourism was undeveloped and largely limited to the coast; even among the hippie travelers who flew from Darwin to Baucau and then trekked overland to Kupang on their way into mainland Asia, men predominated over women. Especially in the interior, but on the coast as well, Malai women were a rarity, and single ones almost non-existent, with the significant exception of Catholic nuns. A relationship between a Timorese man and a Malai woman, while hardly unimaginable, was largely unprecedented. Categorically, moreover, there was an inconsistency between the dual categories it united, inasmuch as “men rule women” in the Mambai gender hierarchy, whereas “Malaia ruled Timorese” in the colonial ethnic hierarchy. Moreover, in Aileu in the late colonial era that inconsistency could take on troubling implications

Hohul and Raimaus people used categories of female and male, land and sea, inside and outside, rock and tree, and rule and ban to distinguish themselves from both the Malaia and from the local political executives. Their relationship with the latter was laced with mutual suspicion. In 1959, members of Hohul and Raimaus had been charged with attempting to “seize the rule” from the executives, or in the viewpoint from the ritual centers, to take back the powers that their ancestors had delegated. While political executives, including my Mambai mother and father, expressed support for my general interest in “rock and tree”, they were not entirely comfortable with what became my fixation on Hohul and Raimaus. In this milieu, for a Hohul man to have become sexually involved with me would, I suspect, have seemed to them disrespectful, at best, and at worst, potentially subversive (*kontra*).

It is difficult to say how much of this is a retrospective intellectual justification for my own erotic inhibitions; but some of my other sexual adventures may indirectly validate my concerns about the political implications that people might have attributed to such a relationship. In fact, I had a number of involvements with Timorese men who lived outside of Aileu; these men were all what used to be called “*assimilados*”, educated, literate, Catholic, Portuguese-speaking, modernized individuals who worked in Dili or had been studying abroad, men who, as Mambai used to say, had “put on trousers” (*tam kalsa*).¹¹ These involvements took varying forms: an unwanted (and I thought unprovoked) sexual advance by the man, which I rejected; a close, affectionate, and lasting friendship, which the man, at least in the beginning, would have liked to make into something more; and a brief but passionate sexual affair. All three of these men were openly critical of the colonial order and went on to become major figures in Fretilin. I do not think their interest in me was entirely personal. I was young, pretty, and unattached; sexually, I was more liberated than most middle-class Timorese women my age and no doubt seemed relatively available. Nevertheless, whatever the men’s personal attractions to me, I believe their interest had a political dimension. Sexual intercourse, sometimes accompanied by intermarriage, between foreign men and Timorese women had been a feature of the colonial system these men were beginning to critique.¹² For young, restless, aspiring Timorese men whose realistic possibilities for advancement in colonial society were limited prior to April 1974, I would wager that an intimate relationship with a Malai woman, whatever else it may have been, was a performative act of self-reinvention and self-assertion. In its underlying logic, it was an attempt to reconfigure the relations between outsiders and insiders. If foreigners could insert themselves into local systems through marriage to indigenous women, as occurs in stranger-king narratives and social practice, perhaps a

10_ The Portuguese Administrator of Manatuto once asked me to leave his house, where I had been staying for a few days, with the clear implication that he regarded me as a bad influence on his teenage mestiza daughter.

11_ In the 1970s, Mambai used to refer to such individuals as *Malai rai klian*, “Malai of the dry land”; the phrase appears to have fallen out of use during the occupation.

12_ While finding little evidence of intermarriage between official representatives of the Portuguese colonial government and indigenous women, Roque (2012: 221–222) notes that unofficial agents, such as deportees and former soldiers, continued to follow the “mimetic” practices of the Topasses, incorporating themselves into local communities by marrying indigenous women in accordance with Timorese customs of marriage exchange.

“man of the land” could participate in the modern cosmopolitan world overseas through loving a foreign woman. The same logic that could make such a relationship dangerous for a rural man associated with ritual authority could present it to anti-colonial modernists as a prelude to the political challenge they were about to mount.

In post-independence Timor, unions between Timorese men and Malai women became commonplace, especially among the new national elites. Mau Bere, alas, had died two years before I first returned to Timor.

References

Fox, James J. 1980, ‘Introduction’ in Fox, J.J. (ed.), *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, Mass, Harvard University Press, p. 1-18, Cambridge.

Hägerdal, Hans 2011, *Lords of the Land, Lords of the Sea: Conflict and Adaptation in Early Colonial Timor*, KITLV, Leiden.

Kulick, Don and Wilson, Margaret 1995, *Taboo: Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*, Routledge, London & New York.

Lewis, E. Douglas 2010, ‘The Stranger Kings of Sikka: Stranger-Kings of Sikka: with an Integrated Edition of Two Manuscripts on the Origin and History of the Rajadom of Sikka’, *Verhandelingen Van Het Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land-en Volkenkunde Ser*, Volume 257, Brill.

McWilliam, Andrew 2002, *Paths of Origin, Gates of Life: A Study of Place and Precedence in Southwest Timor*, KITLV Press, Leiden.

Newton, Esther 1993, ‘My Best Informant’s Dress: The Erotic Equation in Fieldwork’, *Cultural Anthropology*, 8 (1): 3-23.

Roque, Ricardo 2010, *Headhunting and Colonialism: Anthropology and the Circulation of Human Skulls in the Portuguese Empire 1870-1930*, Palgrave Macmillan, New York.

_____ 2012, ‘Marriage Traps: Colonial Interactions with Indigenous Marriage Ties in East Timor’ in Bethencourt, Francisco and Adrian J. Pearce (eds.), *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*, 203-225, Oxford University Press (for The British Academy), Oxford.

Sahlins, Marshall 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Island Kingdoms*, Association for Social Anthropology in Oceania, Special Publication 1, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Shepherd, Christopher J. 2019, *Haunted Houses and Ghostly Encounters: Ethnography and Animism in East Timor, 1860-1975*, NIAS Press, Singapore.

Therik, Tom 2004, *Wehali: The Female Land*, Research School of Pacific and Asian Studies/The Australian National University, in association with Pandanus Books, Canberra.

Traube, Elizabeth. G. 1986, *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*, The University of Chicago Press, Chicago.

Traube, Elizabeth G. 2019, ‘Outside In: Mambai Expectations of Returning Outsiders’ in Roque, Ricardo and Elizabeth G. Traube (eds.), *Crossing Histories and Ethnographies*, Berghahn Press, 49-75, New York & Oxford.

Toward an auto-ethnography of field research among the Makassae of East Timor, 1973-74

Shepard Forman¹

[Auto]ethnographers-as-authors frame their accounts with personal reflexive views of the self. Their ethnographic data are situated within their personal experience and sense making. They themselves form part of the representational processes in which they are engaging and are part of the story they are telling. Atkinson, Coffey, and Delamont, Key Themes in Qualitative Research: Continuities and Change. Altamira Press. Walnut Creek, Ca. (2003,62).

Introduction

In this piece, I seek to re-appropriate the concept of auto-ethnography to the methodology and analytical results of traditional ethnographic fieldwork. My admittedly cursory review of the literature on autoethnography² reveals an approach that configures the researcher at the center of the social universe he/she/they are living and studying. This researcher-centric approach to fieldwork largely identifies the subject as self rather than the “other” as in traditional ethnography. I, on the other hand, accept my outsider role as ethnographer and acknowledge that my presence -- the beliefs, values and experiences that I brought to the field -- defined my fieldwork experience among the Makassae and influenced the interpretations, analyses and reporting that resulted from it. As Christopher Shepherd points out in his re-telling of the ethnographic experiences of outside researchers in East Timor/Timor Leste,³ the anthropologist alters the social and cultural environment in which we locate ourselves and can profoundly affect the beliefs, perceptions and even the animistic outcomes of the people we presumably neutrally observe.

My ethnographic experience

East Timor/Timor-Leste has been a central part of my personal and professional life for the past 60 years. I was first introduced to Timor by my Brandeis University professor, James Duffy, who in the late 1950s was writing a book, *Portuguese Africa*, and asked his students to do some research on other areas of Portuguese Colonialism. It was my first intellectual exposure to an indigenous people ensnared in colonialism, and that history and reality connected in some indefinable way with my own.

As a first generation American, born to Jewish parents whose families fled the pogroms of imperial Russia, I grew up concerned with my own marginality and how groups of people became excluded from or, in our case, more fully integrated into national political, economic and social systems. It was this question, I believe, that led me to pursue graduate studies in Anthropology. I did my Ph.D at Columbia University where cultural anthropology was breaking loose from a community studies tradition in which the village was seen as a bounded space. History and modernization theory were redefining community studies as loci for testing hypotheses about the nature of tradition and social change.

Seeking a topic for my dissertation, I remembered East Timor and thought it an ideal place to examine the relationship between the colonizer and the colonized. I drafted a proposal and applied to Lisbon for a visa, which was denied. Goa had recently become a part of India and the wars of independence were commencing in Portuguese Africa. From Lisbon's perspective, it was no time to stir

¹ Director Emeritus, Center on International Cooperation, New York University

² For a critical review of diverse uses of autoethnography, see Anderson 2006.

up trouble in the “terra longiquinha,” that far off little land. Ten years after my initial request to the Ministério do Ultramar, my research refocused on peasant integration in the Brazilian northeast and teaching at the University of Chicago, the Portuguese consul called to ask if I was the same Shepard Forman who had sought a visa for research in East Timor and if I would still be interested in going. Post-Salazar Portugal was clearly contemplating the future of its last colony.

By then, I was the father of a toddler daughter and infant son and married to a woman pursuing her own studies and career. The family questions were multiple and complex, but we agreed that I would accept an invitation to meet in Lisbon with Ruy Cinatti, the poet-anthropologist and gatekeeper to Timor, learn about living conditions among the ethno-linguistic groups outside of the island’s colonial enclaves and make a decision about the viability of us doing field research there.

I spent a week in Lisbon in pursuit of the elusive Professor Cinatti who eventually invited me to his office where he proved more interested in showing me his own research than inquiring about my own. I waited, frustrated and ready to go home, when days later, I received an invitation to dinner. I recall a small restaurant in Lisbon, too much wine, Cinatti reading his poetry and a harrowing ride to the hotel in his jalopy. Arriving at the hotel, Cinatti leaned over, opened the passenger door and offered the following advice before driving off into the night: “There’s a mottled shell you’ll find on the beach. It’s highly toxic. Don’t let your children play with it. Watch out for the baneleke, the green pit viper. If bitten, seek medical help immediately, although it will probably be of no use. And stay clear of local politics!” A few weeks later, I received my visa.

I rewrote my original proposal, focusing on the relationship between indigenous and colonial systems of exchange as a way of understanding the structured pattern of relationships between ranked groups. David Maybury-Lewis responded to it with critical advice: “It doesn’t matter what you propose to study, Shep. Once there, you’ll find a web of kinship, marital exchanges, death and mortuary rituals, that comprise the indigenous belief and social system. Where it intersects with the colonial system is an interesting question, but you’ll discover that it’s not the primary one.” How right David turned out to be.

With a grant from the US National Science Foundation, we departed from Chicago on July 8, 1973. The route to Dili, was uncertain at the time, so we chanced Tokyo to Bali to Kupang, where after 3 days we managed a flight to Dili. The next weeks were devoted to arranging residence papers with the Portuguese authorities, seeking field location advice from Timorese and our newly acquired friend, Betsy Traube, and procuring transportation to survey the island for suitable field sites.

After travelling west to east, north to south in vehicles borrowed from the administrators or rented from Chinese merchants, we settled on Quelicai, snuggled in the east-central Mate Bian range, and 19 kms from the Portuguese army base in Baucau with its canteen and doctor, and the international airport with periodic flights to Darwin.

Quelicai fit the requirements of my proposal. The second largest ethno-linguistic group in Timor and the last to be “pacified,” the Makassae maintained a strong cultural identity. The Quelicai post was small and remote, its relative unimportance in the colonial scheme of things evident in the recent appointment of a young, freshly minted, native Makassae administrator from Ossu. A seasonably passable road, completed in 1958, dead-ended at a Church and school beyond which rose the imposing Mate Bian range where the Makassae lived, worked their terraced rice paddies and root gardens, and conducted their daily and ritual lives largely beyond the reach and interest of the colonial authorities.

There, I thought, it should be possible to disentangle the parallel native and colonial systems of exchange and social hierarchy, to better understand how they intersect. The few connecting pathways – language, religion, administrative oversight, taxation – were narrow and markedly superficial. A few “assimilated” Makassae lived and worked within the Quelicai nucleus as teacher, nurse and se-

gunda-linha, the much-disparaged and unarmed native police force. Apart from the weekly market and an occasional dispute that required an appeal to colonial administrative justice, the lives of the Makassae were lived entirely up-mountain. Portuguese incursions into their mountain redoubts were easily demarcated at the annual census-taking, or when the Administrator from Bacau came to take the mountain air. Or, frankly, they could eventually be ignored, as I chose to do as my shifting research interests led me daily up the rocky paths to observe the Makassae themselves.

The colonial authorities of course imposed restrictions on where we could live, insisting we would be more comfortable (and within view) if we domiciled within the sight lines of the administrative post. For the first three months, we actually lived on the veranda at the back of the post itself, where an unoccupied jail cell at one end served as our bedroom, and a bathroom provided us with an essential amenity at the other. A table and a few chairs afforded an alluring view of the male and female Mate Bian peaks and an approved house site at the outer reaches of the post and just within the suku of Lacoliu. Arrangements were made with the liurais of Lacoliu and Makolako to provide materials and labor for the construction of what would be our residence for the next twelve months.

We went about the business of settling in, learning the language, observing agricultural practices, comprehending the barter economy, documenting the complex and difficult process of house-building and ensuring the basics for our well-being. A series of young guides led me up the mountain paths to diverse lineage sites where dominant gravesites provided first hints of the centrality of ancestors in the Makassae belief system. References to Mate Bian “where the souls danced” intrigued me, as did a discussion of the need to propitiate a spirit that inhabited an extinct volcano that we had inappropriately ascended with our children while accompanying the post administrator on the annual census-taking.

I soon contracted an elderly teacher who could better introduce me to Makassae beliefs and practice beyond the everyday activities I was able to witness. Nanai’e Nau Naua, whom I later learned was the keeper of myths and traditions in his own agnatic lineage, came to our house each morning for language lessons that included kinship terms for living relatives and the nomenclature of marital exchanges. We trekked into the hills where I would inquire about patterns of land use and inheritance, agricultural rituals and Makassae beliefs about propagation of the land. It became clear that marital exchange and other social reciprocities were integral to lineage structure and alliances, but my inquiries and Nanai’e’s responses were strictly limited by the Makassae taboo against naming the dead outside of ritual contexts. I was ethically bound to respect these restrictions, but increasingly frustrated by my inability to penetrate the Makassae belief system and understand the connections between ritual, belief and practice.

About 8 months into our stay in Quelicai, now settled into our house, our garden planted, our chicken coop full, our pigs fattened and our goat giving milk, we took leave of Quelicai to lecture at ANU and take care of some nagging health issues. Our trip coincided with the Passover holiday and Derek Freeman invited us to a community seder hosted by the Israeli Embassy in Canberra. When we returned to Quelicai, there was a noticeable change in atmospherics as though by coming back we had demonstrated a commitment and purpose that the Makassae seem to welcome. Nanai’e himself was more open and inquisitive and invited me to accompany him to a barlaque and a “gift to the grave” ceremony.

At one point he spotted on our table a copy of the Haggadah that we brought back from the seder and asked about the cover drawings of Hebrew scribes who barefoot and draped in simple cloths reminded him of himself and other Makassae elders. He asked me what was written in two distinct Hebrew and English scripts. I told him the book was written in my people’s ritual and everyday languages and used to transmit our history across generations. Visibly excited, Nanai’e cut short our lesson and

hurried in the direction of his ancestral hearth, returning the next morning with a group of elders.

Examining the Haggadah, the elders asked for further explanation and asked whether I could write a Makassae “Haggadah” so they could pass their myths and traditions on to their children. Recalling my training in phonetic script, I said that I could but would need to learn from them what should be transcribed. Led by the senior Koo Rubi, they agreed that I would attend their marriage and mortuary rituals, record the origin myth and map a genealogy from Uru-uato, the Moon-Sun supreme deity, to Nanai’e and his only son. They would speak the names of the spirit ancestors until it was time to secret their names again and placate them by sacrificing a ram whose horn turned twice. Nanai’e was to be my teacher, and I would teach his son how to read the phonetic script.

Now Nanai’e could openly relate the origin myth: how a wren flew from the peak of Mate Bian to the sacred site of Turanaba’a, kicked back the flood waters, broke his leg, turned to rock and nestled in a branch of the giant banyan tree. Uru-Uato’s hermaphroditic son followed the wren down the mountain, split into a brother and a sister who incestuously bore a boy and girl. They procreated as their parents had done and gave their son to the childless founder of Ka’o Si, Nanai’e’s house of origin. From there, Nanai’e explained the formation and structure of his agnatic lineage, reconstructing his genealogical and affinal ties to other lineages through ancestors who moved down the mountain side in a process of fission and alliance that gave rise to the present clusters of Makassae descent groups.

Production and reproduction were intricately interwoven in a Makassae life paradigm expressed through the idiom of exchange. Wife-takers’ bride payments of water buffalo, horses and swords (the means of production) were reciprocated with wife-givers gifts of boiled rice and pork, bead necklaces and woven cloths (symbols of reproduction). Annual “giving to the grave rituals” culminated several decades after death in the Umu Gini, or “making of the dead,” when the soul of the deceased was dispatched to Mate Bian to dance forever among the ancestral spirits. The exchange of gifts at this quintessential ritual mirrored the exchanges among wife-givers and wife-takers, cementing lineage alliances across generations.

One day, I spotted a woman leading a goat to a neighboring descent group and, determined to test my understanding with Nanai’e, I tried to explain her relationship to the family of the dead man she was going to honor and why the gift had to be made. I described what I understood to be the relationship between life and death, production and reproduction, that is the essence of Makassae belief, ritual and everyday conduct. I unfurled the genealogical chart we had constructed and tentatively traced for Nanai’e the lineal connection between that woman and the dead man’s family.

Just as I felt the need to question more, Nanai’e declared I knew all that I needed to know, and announced it was time to secret the names again. On the day of the ceremony, our gardener led the ram and me to Turanaba’a where men were gathered, preparing for the sacrifice. The elders sat on the imposing tombstone and called for me to join them. I took the nearest available space and Koo Rubi shouted for me to get up and change places. I evidently sat on the stone marking Uru-Uato’s son’s burial place. The faux pas seemed to pass without further recrimination as Nanai’e proceeded with his improvised incantation:

This stranger came and we were obliged to speak your names so he could write them in his notes and books. I told this American, ‘Ours are sacred. We cannot speak them idly. After speaking them we must secret them again. We must make them sacred again.’ Therefore, this American brought this ram to our hearth to secret your name. Now we put your word in its place again. Your name is sacred again, and also your person.

Days later, a banaleke appeared wrapped around a chair in our house and was unceremoniously dispatched by our gardener. The elders declared it unprecedented. The snake was a messenger sent to remind me that I had sat in a sacred place and required another sacrifice to propitiate Uru-Uato's son. A date was set for the sacrifice, but before the time came, a fire broke out in one of the lineage houses and spread quickly across the mountainside, destroying dozens of others and, in Turanaba'a, the sacred houses of the founders. A divination was required, according to Nanai'e, to determine the cause of the blaze, ostensibly a spark from a cooking pot left unattended while the occupant went to market. I attended the divination with some trepidation, fearing the ancestor's displeasure would finger me as the cause. But as Nanai'e laid out a circle of 26 stones, none was named for me, and the young rooster that had not yet sung, died across the very stone named for the lineage house of the unattended cooking pot.

I was spared, but the fieldwork was not. The names were secreted, as were the rituals to which I was no longer invited. We spent our days completing household questionnaires and recording losses from the fire – a sword, a lipa, a spoon, a sack of rice stored for sowing. At the same time, local politics were heating up around the three newly formed political parties. Ramos Horta, speaking one Sunday at the Quelicai market, tried to rally the Makassae in support of Fretilin, at one point decrying the presence of CIA agents in their midst. The accusation fell on un-comprehending Makassae ears but reminded me of Cinatti's admonition to keep clear of local politics. We anticipated our descent from Mate Bian and our return to the United States, where I took up a new post as Professor of Anthropology, Latin American and Southeast Asian studies at the University of Michigan.

I began an ethnography on the Makassae and published several articles about their way of life and the belief system that guided it. I sorted materials that I immodestly hoped would become the Makassae Haggadah. I suspended work on both after Indonesia invaded East Timor. Mate Bian, the last region to be pacified by the Portuguese, also became a center of East Timorese resistance. It bore the brunt of intense fighting beyond the terror that all of East Timor experienced. The last message I received from Quelicai, in late January or early February, 1976, was from Nanai'e. Written in Makassae in the phonetic script I taught his son, it read: "There is no food. We are all dying. Please help us!"

I sent food and seed, not sure to where, and appealed to the International Red Cross for information. The ethnography and Haggadah seemed purposeless, and I turned from academia to activism, joining the Ford Foundation as Director of programs in Human Rights and Governance where I hoped to have more practical influence. I gave testimony, along with Betsy Traube, at a US Congressional hearing, engaged the media, worked with the UN East Timor negotiating team, lobbied ambassadors to the UN and provided what support we could to Ramos Horta and the international resistance.

In November 1999, I was asked by the UNDP Administer to introduce his staff to the Timorese leadership and spent several weeks viewing the post-referendum destruction from the UN encampment that weeks before had itself been under siege. My son and I were privileged to be Jose Ramos Horta's houseguests in Dili for Independence in 2002, and Leona and I stood proudly with the Timorese delegation when the flag was raised at the UN later that year. I returned to Timor again in 2006 to help Horta devise a plan for economic development and youth employment.

On those last two visits, I was able to return to Quelicai. Visibly, little seemed change, save for the number of houses now encircling ours. Rice was being harvested, and I wondered if the ritual sowing and threshing had returned to the terraced paddies along with the Makassae who en masse had fled into the mountains or were dislocated to coastal encampments during the Indonesian occupation. I imagined returning for a longer time, spreading my genealogies across the floor and determining what had happened to each descent group after the invasion and during the occupation – an ethnography of occupation – and comparing ritual practice between then and now. Most of all, I

regretted not completing the promised Haggadah.

As for the ethnography of the Makassae, the draft chapters no longer made sense to me, and I believe I now understand why I never finished it. My diaries and correspondence from the field reveal how I as a person – my background, beliefs and behaviors – and the presence of our family became a part of the place and circumstances I had gone to “objectively” study. In his recent book, *Haunted Houses and Ghostly Encounters: Ethnography and Animism in East Timor, 1860–1975*, Christopher Shepherd examines how the anthropologist alters the social environment in which we locate ourselves and also affects the beliefs, perceptions and animistic outcomes of the people we presumably neutrally observe. Our family misadventures – ascending the sacred volcano, sitting on Uru-Uato’s son’s gravestone, killing the messenger snake – disquieted the Makassae’s notion of their relationship to their ancestors. Our presence disturbed the nature of things and has to be part of the story. An ethnography of “them” evades the essential question: what is fieldwork after all? At Chris urging, Leona and I are now undertaking a new project, an ethnography of us among the Makassae.

References

- Anderson, Leon 2006, ‘Analytical Autoethnography’, *Journal of Contemporary Ethnography*, Volume 35 Number 4, pp. 373–395.
- Shepherd, Christopher J. 2019, *Haunted Houses and Ghostly Encounters: Ethnography and Animism in East Timor, 1860–1975*, NUS Press, Singapore.

02__

***Narrativas escritas, fotográficas
e audiovisuais***

*Written, photographic and
audiovisual narratives*

An incomplete filmography for Timor-Leste

David Palazón

The purpose of this paper is to provide a general overview of film productions in Timor-Leste from early colonial records to the present day. The films mentioned below have been picked out from a curated catalogue of 351 film references.

My interest as a researcher and filmmaker in Timor-Leste between 2008 and 2015 prompted me to gather film references for a potential filmography. This research was completed in July 2018 to accompany an audiovisual program curated for the Timor-Leste Studies Association Conference at the University of Brasilia.

The goal of this referential publication is to draw attention to the slow but growing filmmaking industry in Timor-Leste; with the hope it will inform further researchers and cinephiles, and hopefully inspire the production of more independent films in this sovereign young nation.

Colonialism, war and ethnographic films

The earliest reference in the filmography dates from 1925 and it is held at the National Film and Sound Archive of Australia. It is a short silent documentary showing local people in the village of Watulari helping a party disembark as part of an oil inspection in Portuguese Timor (NFSA, 2013). Paradoxically, in 2016 during the Timor Sea Justice Campaign, Australian filmmakers Amanda King & Fabio Cavadini made *Time to Draw the Line*, a documentary highlighting the views of the Australian public on the vexed issue of maritime boundaries between Australia and Timor-Leste.

Another aged curiosity lays at the Museum der Kulturen in Basel. In the records of the 1935 Alfred Bühler's expedition to Baguia. A few rolls of motion picture films were found referencing to the collection packing lists; these are now in the process of being digitalized as part of the Baguia Collection in Switzerland (Barrkman 2017, 177).

The Portuguese magazine *Cinema* published in 1947 an article about a film titled *Tragedy in Timor*. The film was meant to be a dramatized version of the Japanese invasion with intertwined recovered Japanese footage; however, the film was never realized, neither the whereabouts of the Japanese rescued films ever found. (Piçarra 2017, 136). The most prominent records of Timor during World War II are the newsreels of Australian war journalist Damien Parer. He landed in Betano on November 5th November 1942 and captured a scheduled attack by the Australian Sparrow Force. The footage resulted in the 1943 propaganda film *Men of Timor*. Although not filmed in Timor, the recent production *Rosas de Ermera* (2017) by renown Portuguese film director Luís Filipe Rocha, tells the story of a Timorese family separated during WWII.

During the 50's and 60's, several films were produced throughout the Timor Anthropological Mission (MAT) led by Antonio de Almeida, a scientific expedition sponsored by the Portuguese New State and supported by the local colonial administration. The MAT team recorded about 35 rolls of film from which 16 copies are available today in digital format at the Museum of Ethnology in Lisbon (Roque 2011: 4). Most of these films were made in the shape of colonial propaganda at the service of the government while presenting the reconstructions made in Timor after WWII. An additional set of films focused on the Timorese traditional way of life and cultural heritage. In coexistence with MAT, another protagonist stands out in the local colonial administration: the son of an influential diplomat (Roque 2017, 17), poet and agronomist Ruy Cinatti, who went from assisting Almeida in the MAT productions to filming his own footage with a 16mm camera he bought in Macau in 1962. Most likely under the influence by the French revolutionary filmmaker and anthropologist Jean Rouch (Piçarra 2017: 146),

in Cinatti's recordings we can observe an author in complicity with Timor's natural beauty. Cinatti's films are still unedited and unavailable to the general public. Alexandre Oliveira, in his master's thesis during an internship at the MNE analysing Cinatti's collection, confesses:

If the departure idealized Cinatti as the ideal type of anthropologist who had resigned to Portuguese colonialism to better understand the Timorese culture, I soon understood that the reality was very different but equally fascinating. (Oliveira 2006, 4).

We could suggest Cinatti as the Portuguese agent-Orientalist who took the role of expert adventurer-eccentric (created in the nineteenth century by Lane, Burton, Hester Stanhope (Said 1978, 246), although his empathy for Timor and its people led him to open the doors of the remote colony to foreign researchers such Hicks, Fox, Forman, Traube, ... (Castelo 2011, 11).

In 1966, British archeologist Ian Glover made a 16mm film about the traditional processes of pottery-making. Since the 50's, 16mm cameras were affordable and widely available, including for some Portuguese military personnel present in Timor; such for Manuel Aguiar, who during his military service in Lospalos, captured beautiful moving images of a young horse rider among the traditional elongated traditional stilt-houses in Loré. It is worth mentioning the first underwater photographic records made by Carlos Spereira in 1965 capturing scenes in Atauro and Dili with the first pro-consumer underwater *Calypso* camera, invented Jacques Cousteau.

The post-independence period led to some filmmakers look for signs of national identity from heritage and cultural films. *Uma Lulik* (Sacred House, 2010) by Victor de Sousa—winner of the DOCTV CPLP program—was the first documentary made by an indigenous Timorese filmmaker to obtain international recognition (Jakarta Post, 2011). *Hana'i* (Maize fight, 2012) by Chamot Bere Badaen is a beautiful example of a DIY made documentary by a local independent filmmaker with a mission to document the heritage around his fast-changing Suai district. The remarkable work by musician Ross Dunlop documenting for a decade Timorese traditional music and dances resulted in the book *Lian husi Klamar* (Songs of the Soul, 2012) and the accompanying video and music recording selections of her fieldwork on DVD and CD. The *Tatoli ba Kultura* (Back to Culture, 2009–2012) cultural mapping project led by Prof Tony Fry from Griffith University produced also several short online films capturing traditional ceremonies, dances, music and arts & crafts production. Many Hands International has also an impressive online YouTube channel with a large collection of films documenting *Elements of Endangered Forms of Fataluku Cultural Expression* (2015–2016). Timor Aid has done numerous projects in the area of cultural preservation, particularly producing several documentaries about textile weaving. *The Process of Making Textiles in Marobo* (2013) by Victor de Sousa and Joanna Barrkman was produced for an exhibition in collaboration with the Fowler Museum in LA. *Wawata Topu – Mermaids of Timor-Leste* (2013) by David Palazón and Enrique Alonso is an award-winning documentary about four generations of spear-fishing women striving to make a living in the coastal village in Atauro. This visual ethnography was screened at more than 30 international film festivals, providing a voice to the subjects and launching their stories into an international level. It attracted several international productions promoting tourism—and therefore income—to their village. We suggest that all these secondary results can be viewed as transformations of their narrative capital. (Alonso-Población, Fidalgo-Castro & Palazón-Monforte, 2016, 263)

Occupation, propaganda and activism films

During Suharto's New Order regime several fictional films were made by Indonesian producers in the shape of melodramas. Generally produced as pro-integration propaganda, these films perpet-

uated the 'stability' myth in order to justify the military occupation. In *Langit Kembali Biru* (The Sky Returns Blue, 1991) by Dimas Harring, Sonia Carrascalão—daughter of the pro-autonomy governor of Timor-Leste—played one of the main characters of two rival families in a story set against the backdrop of East Timor's integration into Indonesia. The film was released two weeks after the Santa Cruz massacre and was nominated best film at the 1991 Indonesian Film Festival, winning a Citra (the film industry awards in Indonesia) in the 'history' category (Bexley 2012, 141).

In contrast with the Indonesian films made during this period, most foreign-made films were documentaries led by investigative journalists—some undercover—producing newsreels and factual stories portraying the human rights abuse in occupied Timor. On the 12th November 1991, British cameraman captured what became the most famous piece of footage in the history of Timor: the Santa Cruz Massacre. The tapes were smuggled and used in the documentary *In Cold Blood: The Massacre of East Timor*, broadcasted on ITV in the UK in January 1992. In response to the international broadcast, activists around the world engaged in a decade-long of solidarity campaigns with the East Timorese. The massacre footage has been widely used in numerous films about East Timor. Following the independence, the Max Stahl Audiovisual Centre (CAMSTL) was set up as a research centre, highlighting the crucial role audio-visual material played in the East Timorese struggle for self-determination and human rights. It currently holds a collection of over 6000 hours of film and audio recordings

During this period, most documentaries typified the ways in which Timor-Leste was presented by foreign filmmakers who opposed the occupation. Over 30 films were made between 1975 and 1999. From Portugal we can highlight *O Expresso de Timor* (1992) by José Rodrigues dos Santos, a documentary featuring the *Lusitânia Expresso* ferry-boat carrying 120 students from 23 countries on a mission to Timor, and the TV drama *Flores Amargas* (1989) by Margarida Gil. From Australia we can highlight *Buried Alive: The Story of East Timor* (1989) by Gil Scrine, and *Death of a Nation: The Timor Conspiracy* (1994) by David Munro and written by John Pilger. From Canada *Bitter Paradise: The Sell-Out of East Timor* (1996) by Elaine Brière, and from New Zealand *Punitive Damage* (1999) by Annie Goldson.

Independence, justice and reconciliation films

Between 1999 to 2002, the imminent news for independence triggered international filmmakers into a rush to document the birth of the youngest nation in the world. Titles like *The Diplomat* (2000) by Australian Tom Zubrycki, *Timor Lorosae - O Massacre que o Mundo Não Viu* (2001) by Brazilian Lucélia Santos, *Long road to Freedom* (2001) by Australians Sophie Barry and Lyndal Barry, *Starting from Zero* (2002) by Australian Amanda King & Fabio Cavadini, *O Sonho do Crocodilo* (2003) by Portuguese Diana Andringa, or *Where the Sun Raises* (2006) by Singaporean Grace Phan, are all well documented examples of the early days of the nation and its martyrs and heroes.

Some other films in this period sought for justice and reconciliation. *Road to Peace* (2005) by Ian White was a documentary made in collaboration with the Commission for Reception, Truth and Reconciliation in East Timor (CAVR), in which for almost 2.5 hours the audience could witness the suffering and struggles of ordinary Timorese people. The factual drama *Passabe* (2005) by Singaporean James Leong & Lynn Lee was set in the bordering village in Oecusse. The plot dealt with the villagers' perspectives on justice when in the run up to the vote for independence in 1999, the pro-Indonesian militia perpetrated a bloody massacre. The film was banned at the Jakarta Film Festival in 2006 (The Guardian 2006). In the post-independence period, films like *Rock 'n' Roll with Jakarta* (2005) by SAMEP and *Sirana* (2004) by Ivete de Oliveira were some of the first attempts by Indonesian and Timor-Leste filmmakers united in their concern to find ways to deal with a violent past. The Australian blockbuster *Balibo* (2009) by Robert Connolly followed the story of the Balibo Five, a group of journalists who were captured and killed while reporting on activities prior to the Indonesian invasion. The Timorese/

Australian co-production *Beatriz War* (2013) by Bety Reis & Luigi Acquisto, was heralded as the first to be made for, by and about the people of this Pacific nation (Smaill 2018, 2). *Alias Ruby Blade* (2012) by Alex Meillier was a documentary portraying Kirsty and Xanana Gusmão in a biographical story about love and revolution. The short film *Siko* (2018) by Manuel Alberto Maia was informed by the director's birthplace memories, before moving to Kupang, when he was a boy living in Indonesia-occupied Balibo. The troubled past of Timor-Leste is a subject that constantly appears in film productions. History always constitutes the relation between a present and its past. Consequently, fear of the present leads to mystification of the past. (Berger 1972, 11)

Institutional vs independent films

During the early years after independence, many films were produced by foreigners on an ad-hoc basis, generally funded by international development agencies and NGO's with fixed agendas and very little room or understanding for authoritative film culture. In a country without any formal audiovisual educational training or a film school, it was nevertheless an opportunity for young Timorese to learn the job on a practical level by making institutional documentaries, donor visibility films, commercials and educational films. The first television multi-episode soap-opera was titled *Suku Hali* (Shade-Tree Neighborhood, 2010) directed by Toby Gibson and Jonathan York, funded by the EU and produced by IOM, it addressed social issues associated with the violence resulting from the 2006 crisis. Further soap-operas have been produced following this model: *Laloran Justicia* (Waves of Justice, 2017) directed by Luigi Acquisto & Andrew Sully, was created through a partnership of the Asia Justice and Rights in partnership with the Timor-Leste Provider for Human Rights and Justice. The 20-part series presented a drama surrounded by themes about law and order, family tensions, football, music and love stories in combination with important human rights and democracy themes. *Domin Nakloke* (Unlocking Love, 2017) directed by Ian White, funded by Australian Aid and produced by Ba Futuru, was a very popular 3-part series released on social media that aimed at providing expert advice for young people on gender equality and violence prevention. Timor-Leste's first super hero: *Feto Fantastiku* (Fantastic Woman, 2013) was a character created by Ba Futuru and Pixelasia on a peace-building mission to educate Timorese youth about conflict-resolution and gender-based violence.

The production of promotional tourism videos started under the Portuguese colonial mandate. Miguel Spiguel's *Apartamentos Turísticos de Timor* (1960) shows, in a documentary style, beautiful landscapes, dances and crafts (Matos-Cruz 2001, 165). Another film *Dia do Turista em Timor* (1972) made by RTP shows Australian tourists disembarking the plane at Baucau airport. Since stability returned to the country, tourism is slowly growing and so the way Timor is portrayed—particularly in the globalized social media—, with an increasing number of tourists adventuring themselves away from the capital making DIY videos around the island, positive tourists-welcoming images are now changing the online presence of the country. The Ministry of Tourism has made several efforts to produce media in those lines. Back in 2011, and in collaboration with Miss Australia Caroline Pemberton, several sexy-appealing videos were produced portraying adventure tourism. The latest government-sponsored social media film series *Timor-Leste from Below* with adventure diver Aaron Gekoski shows us the diversity of the Timorese underwater world in a David Attenborough wannabe style. Very few nature documentaries have been made in Timor, but worth mentioning the documentary *Timor-Leste: First Perception* (2011) by João Vasco Vasconcelos.

Diliwood

Casa de Produção Audiovisual (CPA) was the first film and animation studio set up in Dili in 2003—and later in Tibar—under the direction of the Jesuit priest Padre Ruddi. CPA produced since regular

TV history programs for broadcast on TVTL. Each program was a mix of animation and live action, with original local music, a Timorese historical story and a local legend (Don Boaventura, Konis Santana, etc...). By that time, art and performing groups started to appear in the capital, as well as small production companies and independent filmmakers. An indigenous film industry was growing from scratch and visually representing themselves to the world around them. (Bexley 2007, 288). Bibi Bulak (Crazy Goat) was one the first theatre groups to explore, develop and tour staged shows around the country. From this particular group, several other members and actors came out to play in some of the biggest productions made in Timor. Groups like TERTIL (Timor-Leste Theatre), Dili Film Works, CPA, Arte Moris, CAMSTL, Pixelasia, Malkriadu Cinema have played a key role—within their own capacity—sourcing and training local talent, slowly feeding a production network of actors, cameramen, editors, musicians, producers, writers and directors. Authors like Bety Reis, Jose da Costa, Lourdes Pires, Victor de Sousa, Francisca Maia, Osme Gonçalves, Jonas Rusumalay, Eton Caminha and Ego Lemos are just a few of those names leading the creative revolution in Timor-Leste.

During Portuguese time the Sporting Club—situated at the city centre seafront—included a cinema within their facilities. Nowadays, the main commercial cinema is based at the Timor Plaza mall and mainly shows commercial blockbusters. There are some occasional screenings of institutionally-sponsored films in smaller venues like Fundação Oriente or the Museum Archive of the Resistance. Cinema Lorosa'e is a mobile cinema initiative funded by Michael Smith—owner of the Sun Theatre in Melbourne—, which screens Australian and Disney movies dubbed in Tetun around the districts, including Michael's own film *Voyage of the Southern Sun* (2017).

Short animated videos like *Fase Liman ho Sabaun* (Wash Your Hands with Soap, 2014) or the *Alphabet Song* (2015) sung by Ego Lemos were both produced by Pixelasia as educational films. Collaborations between international and local artists have resulted in some beautifully crafted animations: *Studio 3* (2015) by Giovanni Lorusso in collaboration with Arte Moris; *Jose's Story* (2013) by José da Costa and Wendy Chandler; and *Boneca de Atauro: Searching for the Lost Love* (2016) made by David Palazón in collaboration with the Boneca de Atauro women cooperative.

In the horror section, we have *Ema Nudar Umanu* (I am Humanity, 2017) by Thomas Henning and written by Jonas Rusumalay Diaz, an experimental and surrealistic story about a recently married Timorese couple, a wedding singer and a lonely ghost. *Ita Nudar Ema* (We as People, 2014) is a visually engaging short film by Chris Phillips starring Osme Gonçalves in a charismatic poetical performance. Both are currently working on a documentary, about a mockumentary, about a reality show titled *This is Reality*. Poetry is an awareness of the world, a particular way of relating to reality. (Tarkovsky 1987, 21).

Some films recall important historic moments, some reinvent the present, and some occur in impossible places found only on the mind of the authors. Some are propaganda and some only exist to justify their own production. I am more inclined for films that drive social change, and films that unveil incredible truths and tell thought-provoking stories. Such are the films that mirror our human condition.



by David Palazón, Baucau 2010.

References

Alonso-Población, Enrique, Fidalgo-Castro, Alberto and Palazón-Monforte, David 2016, 'Ethnographic filmmaking as narrative capital enhancement among Atauro diverwomen: a theoretical exploration', *Development in Practice*, 26:3, 262–271.

Barrkman, Joanna 2018, *Return to Baguia: an ethnographic museum collection on the edge of living memory*, The Australian National University, Canberra.

Baumgartel, Tilman 2011, *Southeast Asian Independent Cinema*, Hong Kong University Press, Hong Kong.

Bexley, Angie 2007, 'Seeing, Hearing and Feeling Belonging: The Case of East Timorese Youth', *The Asia Pacific Journal of Anthropology*.

_____ 2007, 'Independence and independent film: the framing of Timor-Leste', in Mackay, B. and M. Adodol (eds.), *Independent Cinema in Contemporary Southeast Asia*, Southeast Asia Program, Cornell University, Ithaca, N.Y.

Castelo, Claudia 2011, *Ruy Cinatti: Poeta, "Agrónomo e Etnólogo", Instigador de Pesquisas em Timor*, *Atas do Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial*, AHU, 24, 25 May.

Dunlop, Ross 2012, *Lian husi klamar: Musika tradisional husi Timor-Leste*. Rozelle NSW, Tekee Media, Inc., Australia.

Jakarta Globe 2018, 'Siko': *Eyewitness Account of Life After Timor-Leste Independence Referendum*, viewed 11 December 2018.

Jakarta Post 2011, *Victor de Sousa Pereira: Timor Leste's first indigenous filmmaker*, viewed 10 December 2011.

- Marques, Vítor Rosado 2011, 'Filmes etnográficos sobre Timor, produzidos pela Missão Antropológica de Timor', *Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial*. AHU, 24 25 May.
- Matos-Cruz, José de 2001, 'Timor e o Cinema', *Revista Camões* v.14: 162-171.
- McLuhan, Marshall 1964, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic*, University of Toronto Press.
- _____. 1967, *The Medium is the Massage*, Penguin Books, London.
- NFSA (National Film and Sound Archive of Australia) 2013, *The NFSA Timor-Leste Collection Profile*, <https://www.nfsa.gov.au/latest/connection-timor-leste>, viewed 30 January 2017.
- Noel Burch 1981, *Theory of Film Practice*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981.
- Ortner, Sherry B. 2012, 'Against Hollywood, American independent film as a critical cultural movement', *HAU: Journal of Ethnography Theory* 2 (2): 1-21.
- Piçarra, Maria do Carmo 2017, 'Uma filmografia colonial de Timor Português' in *Anuário Antropológico*, Brasília, UnB, 2017, v. 42 (2): 133-155.
- Roque, A.C., Marques, Vítor Rosado, and Ferrão, Livia 2011, 'Missão Antropológica de Timor: materiais e documentação no Instituto de Investigação Científica Tropical', *Atas do Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial*. AHU, 24 25 March.
- Roque, Ricardo 2017, 'Timor Etnográfico', *Anuário Antropológico* v. 42 (2): 9-29.
- Said, Edward. W. 1978, *Orientalism*, Pantheon Books, New York.
- Smaill, Belinda Maria 2018, 'A Guerra da Beatriz, Timor-Leste and the Women's Film', *Critical Arts: a south-north journal of cultural and media studies*, vol. 32 (4): 1-18.
- Tarkovskii, Andrei 1986. *Sculpting in time*. London, Bodley Head.
- The Guardian 2006, *East Timor films banned by Indonesia*, <https://www.theguardian.com/film/2006/jan/11/news.easttimor>, viewed 25 March 2018.

Cartografando o Cinema e o Audiovisual Timorense nas produções nacionais e estrangeiras e seus processos de educação pelas e com as imagens

Luis Gustavo Guimarães¹

O cinema é sempre jovem quando, retornando ao gesto que o fundou às suas origens, inventa um novo começo. Quando alguém segura uma câmera e se confronta ao real por um minuto, num quadro fixo, com total atenção a tudo que vai advir, prendendo a respiração diante daquilo que há de sagrado e de irremediável no fato de que uma câmera capta a fragilidade de um instante com o sentimento grave que esse minuto é único e jamais se repetirá no curso do tempo, o cinema renasce como no primeiro dia que uma câmera operou. (Bergala, 2008, 210)

A presente cartografia do Cinema e do Audiovisual produzido por Timorenses e Estrangeiros sobre Timor-Leste está em sua etapa intermediária de pesquisa e tem por objetivo traçar-mapear o corpo audiovisual emergente sobre Timor-Leste no período de 1999 a 2019 completando um ciclo de duas décadas, as informações apresentadas nesse texto se referem ao período de 1999 a 2017, todavia este estudo se pauta apenas em informações disponíveis em sites e plataformas na internet, nosso interesse é refletir sobre quais tipos de informações e obras estão disponíveis para acesso em sites e plataformas virtuais. As obras cinematográficas e audiovisuais estão inseridas em processos de educação e deseducação do olhar, no contexto das rupturas, mutações, bem como, da valorização das memórias e da resistência do povo maubere. O documentário brasileiro “Timor Lorosae – O Massacre que o mundo não viu” (2001) e o primeiro longa-metragem produzido por timorenses e estrangeiros “A Guerra da Beatriz” (2013) foram escolhidos como pontos de partida para pousar nosso olhar nesse território imagético e sua multiplicidade de formas, cores e sons.

Compreendemos o cinema e o audiovisual enquanto dispositivos que educam o olhar e o imaginário, como uma estratégia narrativa capaz de produzir acontecimentos na imagem e no mundo (Migliorin, 2005). A experiência estética que forma e (de)forma o imaginário, a partir, da atualização da obra ao ser projetada na tela branca da sala escura do cinema ou nas telas de aparelhos de tv, computadores e smartphones.

O filme é representação e ao mesmo tempo significado. Ele remixa o real, o irreal, o presente, a vivência, a lembrança e o sonho no mesmo nível mental comum. Como a mente humana, ele é tão mentiroso quanto verídico; tão mitômano quanto lúdico. Durou apenas um instante a vida do cinematógrafo – ‘aquele olho arregalado, sem preconceitos, sem moral, abstraído de influências, que via tudo, sem nada escamotear de seu campo’, como dizia Epstein. O cinema, em vez disso, é montagem, quer dizer, escolha, deformação, trucagem. ‘As imagens sozinhas não são nada, apenas a montagem as converte em verdade ou mentira’. Existem imagens históricas, mas o cinema não é o reflexo da história, ele é, no máximo um historiador: ele conta o que tomamos por História... (Morin, 2014, 240/241)

¹ Luis Gustavo Guimarães é Doutorando e Mestre em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas/Brasil – é membro do Laboratório de Estudos Audiovisuais OLHO – UNICAMP. Atua na educação básica na Coordenação Pedagógica na Prefeitura Municipal de Valinhos.

O autor faz uma reflexão sobre o percurso da história do cinema, do espetáculo mágico das transformações de tradições orais em imagens, da possibilidade de inventar a vida e temporalidades por meio de máquinas. Formas diferentes de imaginar, de compor e de recortar o mundo, mesmo em um documentário ou filmagem “livre”.

O documentário brasileiro “Timor Lorosae – O Massacre que o mundo não viu” (2001) foi escolhido por ter sido uma das primeiras obras assistida por nós em 2012, no período de preparação para a viagem da missão do Programa de Qualificação de Docentes e Ensino de Língua Portuguesa (PQLP) da qual atuamos como professor-formador no período de 2013/2014, missão financiada pelo Governo Brasileiro e acordo de cooperação com o Governo de Timor-Leste. Esse documentário na época foi um dos poucos filmes localizados em sites na internet para que se pudesse ‘imaginar’ Timor ainda que estando do outro lado do globo. As imagens apresentadas/recortadas da realidade, quando do período pós plebiscito realizado em 1999 que trazia a restauração da independência de Timor-Leste, foram impactantes e algumas até assustadoras, mas ao mesmo tempo despertava o interesse por imagens mais atualizadas para compor o imaginário sobre o pequeno país que se avistava ao longe.

Já em terras timorenses pude assistir ao lançamento do primeiro longa-metragem timorense “A Guerra da Beatriz” (2013), para quem já estava habituado em ver e pensar com e por meio dos filmes, era difícil imaginar/fabular, os motivos que levavam a um território ter seu “suposto/divulgado” primeiro longa-metragem em língua local (Tétum), questões para um outro texto, mas que apresentava fragmentos ficcionados das muitas histórias de guerra e resistência vivida pelo povo Timorense no período de ocupação/dominação da Indonésia (1975-1999).

As duas obras, dirigidas por mulheres, uma brasileira e uma timorense, produzem um imaginário historiográfico, afetivo e penetrante sobre a força e a resistência dos Timorenses frente aos desafios impostos pelos conflitos, valores e tradições e seus diversos símbolos. Um país alicerçado nas tradições orais, passa pelas transformações de culturas orais e visuais em construção de novos territórios culturais, com o aumento das produções locais (obras cinematográficas, programas de tv e internet) e o consumo de filmes estrangeiros pelos canais de tv internacionais e filmes disponíveis na internet e lojas de filmes piratas.

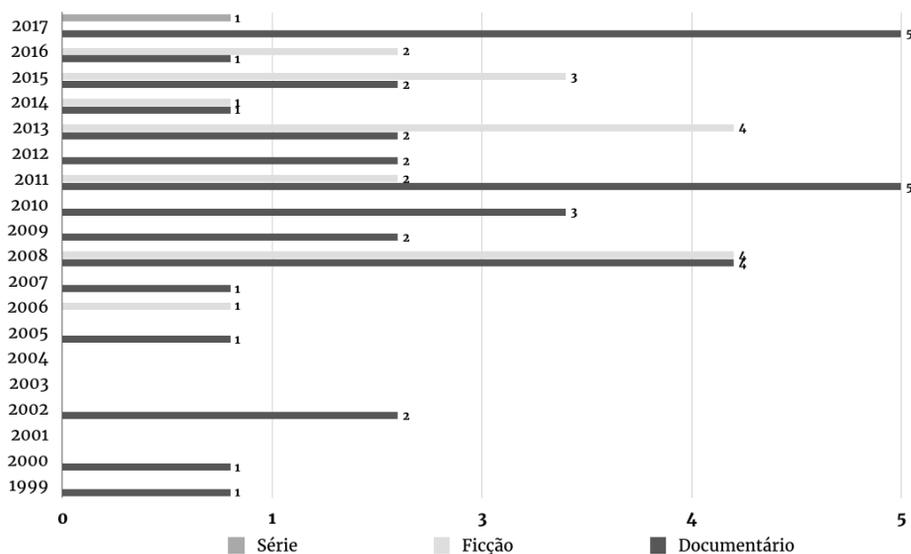
Metodologia e Desenvolvimento

A pesquisa cartográfica, foi eleita pela possibilidade de criação existente em seu bojo conceitual de criação de mapas e territórios, utilizando-se de conceitos provenientes da geografia e outras áreas. Fundamentada em métodos de pesquisa qualitativa possibilita o cruzamento de ferramentas para a criação de um território comum (Kastrup, 2002). A partir dessa escolha, a pesquisa além de mapear as obras audiovisuais sobre Timor-Leste, também pretende estabelecer um diálogo com as diferentes linhas que se cruzam e se distanciam: nos agenciamentos de produção, na disseminação das obras audiovisuais; em um corpo-devir-cinema; nos diferentes modos de representação da vida e nos mais variados processamentos criativos da história de Timor.

Para gerar os dados e traçar esse ou esses mapas, criando um território comum buscamos em diversos sites de pesquisas utilizando termos e palavras-chave (cinema Timor-Leste; cinema timorense, filmes sobre ou de timor; documentários sobre Timor-Leste, curtas metragens timorenses, cultura timorense, audiovisual de Timor-Leste, audiovisual de timor). Todos os termos foram inseridos em Língua Portuguesa, Língua Inglesa, Língua Tétum e na fase final da pesquisa (em andamento) será realizado em Língua Indonésia (Bahasa).

Para catalogar as obras foi organizado um dossiê com os dados de cada obra e seus agenciamentos de produção (Forma de produção, tipo de material, custos das produções, se houveram prêmios, formas de divulgação entre outros).

Quadro Resumo das Produções



Quadro 1 – Resumo das Produções

No quadro resumo das produções é possível observar que as obras documentais foram a maioria até a presente etapa desse estudo, pois ainda que com possibilidades de eleger um tema e recortar o mundo, a obra documental audiovisual pretende apresentar uma realidade ou documentar um fato ou uma memória, muitas histórias das histórias de Timor. Já as obras de ficção começam a ganhar destaque a partir de 2009 e apenas em 2017 o país tem seu primeiro seriado “Domin Nakaloke” com grande disseminação nacional e internacional.

Ano	Nome do Filme	Direção	País	Tipo	Link de Acesso
1999	Punitive Damage: The story of a death in East Timor and the power of a mother’s grief	Annie Goldson	Nova Zelândia	Documentário 1h 13min	
2000	Timor Lorosae O Nascimento de uma Nação	Paulo Markun	Brasil	Documentário 43:35 min.	youtube.com/watch?v=tS7AzZnJnaY
2002	Massacre: The Story of East Timor	Amy Goodman Allan Nairn	Estados Unidos	Documentário 20min.	youtube.com/watch?v=zGqeBfgh_BY
2002	Timor-Leste O Massacre que o mundo não viu	Lucélia Santos	Brasil	Documentário	youtube.com/watch?v=5bBbFiww2Uw&t=2s

2005	Dalan ba dame - The road to Peace Timor-Leste 1974-1999		Timor-Leste	Documentário	www.cavr.timorleste.org
2006	Timor de baixo de Fogo Answered by Fire	Jessica Hobbs		Ficção Drama	youtube.com/watch?v=RBiBXGfS6K8
2007	One Cup		Austrália	Documentário	
2007	Policing the Pacific	Alan D'Arcy Erson Andrew Merri-field	Austrália	Documentário História Guerra	
2008	Rosa's Journey: The story of a nation	Luigi Acquisto	Austrália	Documentário 52 min	fairtradefilms.com.au screenaustralia.gov.au
2008	Oin Sing	Victor Sousa Pereira Simaun Pereira	Timor-Leste	Ficção Filme Experimental 1:50 min.	vimeo.com/90612952
2008	Knua (Family Village)	Victor Sousa Pereira Simaun Pereira	Timor-Leste	Documentário 9:20min.	https://vimeo.com/90621312
2008	Halo Pintura ho Bua Malus	Victor Sousa Pereira	Timor-Leste	Documentário 7min.	https://vimeo.com/90615869
2008	Wata Misa	Julianto Pereira	Timor-Leste	Ficção Filme Experimental 2:45 min.	https://vimeo.com/90612956
2008	One Dollar Beach	Victor Sousa Pereira Simaun Pereira	Timor-Leste	Ficção Filme Experimental 7:10	https://vimeo.com/90618572
2008	Arte Paun	Victor Sousa Pereira	Timor-Leste	Documentário 7min.	https://vimeo.com/90624375
2008	Resposta à Bala	Jessica Hobbs	Estados Unidos	Ficção Aventura 177 min.	
2009	Hanesan maibee ketak-ketak (Same same but different)	David Palazón	Timor-Leste	Documentário	https://vimeo.com/34500102
2009	Iha Lulik Laran (Inside the Sacred)	Victor de Sousa Pereira	Timor-Leste	Documentário 19:15min.	https://vimeo.com/34830804

2009	Balibo: based on a true story	Robert Collony			
2010	Anatomy of a Massacre	Andrew Sully	Austrália	Documentário 54min.	
2010	Uma Lulik, Casa Sagrada Futuro da Tradição	Victor Sousa Pereira	Timor-Leste	Documentário	https://vimeo.com/34499848
2010	East Timor: Art in a New Country	Luis Proença	Estados Unidos	Documentário	
2011	Nicolay Nicolof	Vários	Timor-Leste	Documentário	https://vimeo.com/34464558
2011	First Perception	João Teles de Vasconcelos		15 min	
2011	The First Collection 1Tais Market 2 - Manu Futu 3 - Salvador 4 - Vagabond 5 - Nit Picking	1 - Irim Toledo 2 - Bety Reis 3 - Jose da Costa 4 - Bety Reis 5 - Fátima da Costa	Timor-Leste	1 - 2 - 3 Documentário 4 - 5 Ficção / Drama	
2012	Hana'i (Maize Fight Ceremony)	Chamot Nahac	Timor-Leste	Documentário 15 min.	
2012	Kriadu: a história da batalha de Timor durante a 2ª Guerra Mundial	Kirsty Sword Gusmão Xanana Gusmão	Timor-Leste	Ficção Curta-Metragem 37 min	
2012	Alias Ruby Blade	Alex Meillier		Documentário 78min.	
2013	A Guerra da Beatriz	Luigi Acquisto Bety Reis	Timor-Leste	Ficção	
2013	Uma Voz Timorense em Brasília	Denilson Félix	Brasil	Documentário 21min.	https://www.youtube.com/watch?v=Q-6tleTDsCNA
2013	Jose's Story	Wendy Chandler (University of Western Australia) José da Costa	Timor-Leste	Ficção Animação 7 min.	
2013	Wawata Topu Mermaids of Timor-Leste	David Palazón Enrique Alonso	Timor-Leste	Documentário 33min.	https://vimeo.com/81265144

2013	Papagaiu (Kite)	Victor Sousa Pereira	Timor-Leste	Ficção Filme Experimental 6min.	https://vimeo.com/74580979
2013	Tebe Tasi	David Palazón	Timor-Leste	Ficção Filme Experimental	https://vimeo.com/73993848
2013	Vida Tebes	Luis Gustavo Guimarães	Brasil Timor-Leste	Documentário 2min.	
2014	Sanan Rai Um Patrimônio em Extinção em Timor-Leste	Victor Sousa Pereira Jean Christophe Galipaud	Timor-Leste	Documentário 9min.	https://vimeo.com/112128060
2014	Ita Nudar Ema (We as People)	Chris Phillips Osme Gonçalves	Timor-Leste	3 min.	
2015	Sensor Sharp	David Palazón	Timor-Leste	Ficção Filme Experimental 16:9 min.	https://vimeo.com/117869006
2015	Ro'ó Putin Hatin	Victor Sousa Pereira	Timor-Leste	Documentário 16:40	https://vimeo.com/151863413
2015	Pás ho Dame	Daniel Schroeter Simião	Brasil Timor-Leste	Documentário 82min.	
2015	White Elephants	Dominic Allen	Austrália Timor-Leste	Ficção Drama 9 min.	
2015	Lospalos nia Kreatividade (Creativity in Lospalos)	Centro Prod. Audiovisual	Timor-Leste	Documentário 8min.	
2015	Studio 3	Giovanni C. Lorusso Art Moris	Timor-Leste	Ficção Animação 8 min.	
2016	A Criança Roubada	Lurdes Pires	Timor-Leste	Documentário 53 min.	
2016	Boneca de Atauro: Seaching for the Lost Love	David Palazón Boneca de Ataúro	Timor-Leste	Ficção Animação 20 min.	
2016	Hamrok ba Ran (Thirsty for Blood)	Thomas Henning Agivedo Laka	Timor-Leste	Ficção Horror Film 17min.	

2017	Rosas de Ermera	Luís Filipe Rocha	Portugal	Documentário Biografia	
2017	Despertar Timor Timor Awakenning		Timor- -Leste	Documentário	
2017	Voyage of the Southern Sun	Robert Murphy	Austrália	Documentário Diversos Lu- gares	
2017	Tara Bandu	Victor Sousa Pereira	Timor- -Leste	Documentário 26min.	https://vimeo.com/252116095
2017	Timor Live: Art in a New Country		Estados Unidos	Documentário Música	

Tabela 1 – Lista de Filmes sobre Timor-Leste

Na tabela 01 – Lista de Filmes sobre Timor-Leste é possível observar os títulos das obras, os diretores e diretoras, país de origem das, gêneros agrupados em documentário e ficção e aqueles que se encontram disponíveis na internet seguem com os respectivos endereços eletrônicos.

Das 49 obras catalogadas apresentadas na tabela 01, 22 obras podem ser assistidas de forma gratuita com os links indicados, já as demais não estão disponíveis online. As plataformas de streaming e que necessitam de algum pagamento não foram computadas nessa primeira parte do estudo.

Essas e outras obras (anteriores a 1999), ou seus fragmentos, tem sido compartilhada por meio da rede social Facebook, aplicativo de comunicação instantânea Whats App e outros, compondo um imaginário de fragmentos entre os próprios Timorenses e, em outros cantos do mundo.

Outro dado importante sobre essa socialização das obras em solo Timorense, comumente são exibidas em espaços alternativos (Museu da Resistência, Fundação Oriente, Fundação Max Sthall, Embaixadas entre outros) e, com raras exceções, são exibidos nas salas de cinema do Timor Plaza por não terem um estatuto comercial.

As obras audiovisuais sobre Timor-Leste, principalmente as produzidas por Timorenses constroem um imaginário, ou seja, uma educação do olho a quem assiste e pode ressignificar e subjetivar e construir um universo Timorense próprio.

O cinema é uma máquina de máquinas que reúne ciência, arte, brincadeira e espetáculo em um território que chamamos educação visual da memória. Esta educação, que também é das paixões, territorializa a visão e o pensamento na função de representação da imagem. Operar por desmanche é fazer vibrar a membrana da identidade cérebro-mundo e pôr em ação outras funções desta máquina feita de máquinas e que opera máquinas, de imagem, o cinema. (Miranda, 2015, 96)

O cinema e o audiovisual, seus fragmentos do mundo inventados provocam um movimento de desmanche e de construção constante, em movimento. Aquele que vê, aquele que produz operam nesse movimento de um devir-cinema Timorense, um cinema e audiovisual que ainda é incipiente frente às grandes empresas da indústria cinematográfica, todavia um novo período da cultura timorense começa se avizinhar no horizonte especialmente na última década.

O que pode o cinema em uma sociedade em constante construção e mutação? O que possibilitam as máquinas de ver e produzir imagens àqueles que dançam, tecem e contam suas histórias de geração em geração?

Referências

Bergala, Alain 2008, *A hipótese-cinema: pequeno tratado de transmissão do cinema dentro e fora da escolar*, Tradução de Netto, Mônica Costa e Pimenta, Silvia, Booklink, Rio de Janeiro, Brasil.

Kastrup, Virginia (org.) 2012, *Pistas do Método da Cartografia: pesquisa-intervenção e produção da subjetividade*, Brasil.

Migliorin, Cezar 2005, 'O dispositivo como estratégia narrativa', *Revista Acadêmica de Cinema* nº 03, Brasil.

Miranda, Carlos Eduardo Albuquerque 2015, 'Máquinas de Ver', *Revista Linha Mestra*, Ano IX nº 27, p. 94-97, Campinas/SP, Brasil.

Morin, Edgar 2014, *O Cinema ou O Homem Imaginário: Ensaio de Antropologia Sociológica*, Tradução de Loprete, Luciano, É realizações Editora, Brasil.

Asserting authority: Engagement with historical photographs from the Baguia Collection

Joanna Barrkman

If a photo is a reproduction of truth and ‘the photograph album historicises memory’, what is the significance of historical photographs taken by Dr Alfred Bühler during the *Timor, Roti and Flores Expedition, 1935* for Makasae and Naueti people in 2014? (Morris–Suzuki, 2005: 88–89) The Baguia Collection photographs sit on the edge of living memory of Makasae and Naueti people. On one hand, Bühler’s photographs exist as an enduring record of his ethnographic practice, and, on the other, as a potentially valuable cultural heritage resource for the people of Baguia. Arguably, these photographs embody a ‘double vision’ and operate as ‘a site of intersecting histories’ (Thomas, 1999: 1–18; Edwards, 2003: 83).

The Baguia Collection consists of over 300 black and white photographs and 691 objects of material culture, acquired by Dr Alfred Bühler and Dr Wilhelm Meyer during a visit to Baguia, Portuguese Timor from 31 July –18 August, 1935. This was part of the wider *Timor, Rote Flores Expedition, 1935*, which occurred from 27 March to 18 December, 1935 and was initiated by the Commission of the Museum der Kulturen, Basel, Switzerland.

In the following article, I initially consider Bühler’s motivations for photographically documenting his 1935 Expedition. Thereafter, I consider the significance of the Baguia Collection photographs for Makasae and Naueti people in the current era through two vignettes. These vignettes illustrate how people engaged the photographs in relation to their own lived experiences and how the Collection photographs were re–vivified as the Makasae and Naueti people of Baguia asserted their cultural authority over them.

Bühler photographed extensively during the 1935 Expedition. Although he did not articulate his purpose for taking these photographs in his expedition diary, the photographs served as evidence of his expedition in Portuguese Timor (Bühler, 1935). Photographs formed an essential part of Bühler’s principal method of enquiry, systematisation – the comprehensive study of material items, from technologies to finished products, generating an ‘inventory of the material culture and comparing the data for the purpose of establishing evidence of cultural relations and migrations between southeast Asia and Melanesia’ (Schmid, 2012: 3). The Baguia Collection photographs, shot on 12 rolls of 35 mm Leica film, enabled Bühler to contextualise the objects he and his expedition companion, Dr Wilhelm Meyer collected, the people who made these objects and, their place in the world. For Bühler, the camera was a ‘salvage collecting’ tool par excellence.

The Baguia Collection photographic record is a ‘moment in time... frozen as a fragment of timelessness’ which informs us about Bühler as well as the photograph’s subjects (Edwards, 2000: 112). Viewed in sequence, his photographs are a visual narrative of the 1935 Expedition that enable us to see Baguia and its residents through Bühler’s eyes. His fascination with portrait shots, was symptomatic of his and Meyer’s mission to determine racial boundaries and migration patterns between Papuan and Malay societies. The fact that Makasae is a Papuan language determined Baguia, in Portuguese Timor, as Bühler’s research site. The focus on collecting physical anthropological data of individuals who they encountered, did not extend to recording the accompanying names of these informants. Bühler’s other interest was landscape photography for which he was meticulous in providing place names. However, in keeping with the aims of the 1935 Expedition, Bühler first and foremost photographically documented the material culture of the Makasae.¹ His attentive eye is apparent in photo–

¹ No ceremonial activity was photographed, even though ritual slaughter and the process of house construction are common

graphs of objects such as women wearing hair-combs, men carrying spears and children playing with toys. His photographs documented technologies of textile weaving, metal smelting, and wooden bowl and horn adornment production. Bühler used a naturalistic, non-interventionist style of photography (Edwards, 2000: 105). The photographs were accessioned into the MKB collections and published upon Bühler's return to Basel, as a way of presenting 'the Other' to European audiences and as a lasting record, akin to a 'time-capsule'.

In 2014, digital and printed copies of Bühler's 1935 Expedition photographs, were returned to the Makasae and Naueti residents of Baguia Sub-district with the aim of exploring their contemporary significance through processes of 'photo elicitation' and 'visual repatriation' (Bell, 2008: 125). As noted by Joshua Bell, photographs have the capacity to 'revitalize inter-generational communication by giving aspects of the past a new *presence*. In doing so museum collections have become new loci for the transmission of stories, traditions and life histories' (Bell, 2003: 112). As containers of history 'the mutability of [photographs'] meaning[s] contain their own future, because of the near-infinite possibilities of new meanings to be absorbed' (Bell, 2001: 6).

Photo-elicitation is a methodology that can provide direct analysis as well as being the basis of indirect analysis (Collier, 2002: 35-60). In terms of indirect analysis, 'the richest returns from photo elicitation often have little connection to the details of the images, which may serve only to release vivid memories, emotions, thoughts and insights' and be a source for stories that contain important information (Collier, 2001: 45-46). Furthermore, photo-elicitation is a 'post-modern dialogue based on the authority of the subject rather than the researcher' (Harper, 2002: 15). The following vignettes explore the nuanced responses by Baguia residents to the Baguia Collection photographs. Responses to the photographs were self-initiated and self-directed following public viewings of digital images of the Collection objects and photographs.



Figure 1: *Weiler bei Baaguia* (Hamlet in Baguia)

Source: Museum der Kulturen Basel, MKB (F)IIC 1117. Photograph by Alfred Bühler, Baguia, 1935

Ernesto D C Dias, a Makasae elder, attended three community viewings of the Baguia Collection

activities during the dry season month when the expedition team visited Baguia. Bühler noted the rehearsal on 18 August 1935 in his diary for the performance to celebrate the District Administrator's visit on 19 August. He commented on aspects of the attire worn and the use of swords, flags and drums. This lack of photographic documentation of cultural practices is consistent with the MKB Commission's instructions to focus on the material culture and not the intellectual culture of the people they encountered during the 1935 Expedition.

at Alawa Leten. One landscape photograph MKB (F)Iic 1117, entitled ‘Hamlet in Baguia’, caused much debate at one viewing. Various people, including Ernesto, identified the features in the photograph, including two ceremonial houses; Oma Falu Sae Lari and Oma Falu Kewa Gua. At the conclusion of these community viewings, Ernesto invited me to visit Lalegua, his ceremonial house, *oma falu* (M) because it was near the hamlet depicted in MKB (F)Iic 1117.

A few days later we set off to Ernesto’s clan (*wa*, M; *knua*, T). Upon arrival Ernesto formally welcomed us at the stone gravesite of his ancestors, and explained that he was a ‘son of the sacred house Lalegua’.² There he pointed out a bamboo structure (*se rafa*, M), akin to a ladder, that is considered to be how the ancestors descend into the *knua*. Ernesto explained that the *se rafa* is routinely ritually ‘fed’ to ensure fecundity, longevity and wellbeing of each generation of his clan. He then led us to a large sacred stone that he attributed as the guardian stone for Lalegua. In his opinion, the survival of his family during the Indonesian occupation (1975–1999) and the nation’s civil unrest (2006) was due to this stone’s protection. Ernesto’s family ritually feed and worship the stone annually to ensure its that its protective qualities continue.³



Figure 2: Ernesto Dias explains the significance of the ‘guardian stone’ that protects the entrance to Lalegua, Baguia Sub-district, 25 August 2014

Figure 3: Lalegua *oma falu*, Baguia Sub-district, 25 August 2014

Next Ernesto escorted us inside the *oma falu* where he pointed out the fire-place used to prepare food to ‘feed’ his ancestors. He showed us a woven shoulder bag (*lode*, M) containing *gaba* beads, a bamboo container (*suanoka*, M) filled with hair (*daesa*, M) and nail clippings (*tana uli*, M) from the ancestors and swords (*si’i falu*, M; *surik lulik*, T), all of which he attributed as being sacred. He also showed a ceramic container (*buli*, T) and a coconut shell (*tau falunu*, M; *nu’u kakun lulik*, T) that are used for drinking sacred water by clan members when the congregate.

Sacred corncobs (*teli falu*, M; *batar lulik*, T) were suspended from the rafters that had been placed there the previous year. Ernesto explained that during the occasion of the next harvest ceremony (*rau wai*, M; *sau batar*, T) these corn-cobs would be replaced with newly harvested ones before ‘feeding’ the

2_ He used the Tetun phrase *oan mane husi uma lulik Lalegua*, T. The spelling of ‘Lalegua’ has also be spelt as ‘Larigua’.

3_ Ernesto referred to the stone as the ‘secure stone’ or ‘guardian stone’ (*afa watakoru*, M; *fatuk seguru*, T). He attributed it with the ability to disorient people who enter without permission, causing them to become lost in the mountains.

ancestors. He reinforced the importance of this practice by saying that ‘if we go against this rule we will either become sick or have an accident as this is our culture since the time of our ancestors’. He stated that the objects stored in the *oma falu* continue to be worshipped by the current generation ‘in the same way our ancestors did’ (Dias, interview with author, 25 August 2014).

For Ernesto, seeing the photographs of Baguia Collection objects (such as the amulet stones (*mollo, afa falu*, M), swords (*si’i*, M; *surik*, T), ceramic containers (*buli*, M, T) and necklaces (*gaba*, M; *morten*, T)), together with the photograph MKB (F)IIC 1117, prompted him to display his ownership of similar objects. His actions conveyed the continued existence of his Lalegua *oma falu* that had been documented in the landscape photographed by Bühler and he revealed its potency as the location of active sacred sites and objects which are central to his clan’s continued existence. His actions, prompted by the photograph MKB (F)IIC 1117, affirmed his knowledge, authority and relationship to his *knua*’s customary objects and sites while emphasising their ‘living’ and ‘active’ nature as conduits to the ancestors. He indicated that the objects in his possession differed to those acquired by Bühler because the potency of the Lalegua objects continued to be fed. He considered the objects at the MKB to have become impotent, because they had not been ritually fed since leaving Baguia in 1935.

Ernesto encouraged me to photograph him with his clan’s sacred objects, the sacred stones and the *se rafa* and to film him explaining their significance. Having introduced himself by stating his cultural affiliation in the ‘presence’ of his ancestors at their gravesite, Ernesto had placed himself on record as the legitimate ‘owner’ of these resources – ancestral graves, ceremonial rocks, his *oma falu* and the objects within, and his culture more generally. However, Ernesto’s motivation was broader.

Ernesto expressed the importance of his knowledge and its transmission to the next generation. His performative actions emphasised the continuing relevance of these objects and their sites of origin as part of a broader living Makasae culture, not merely as objects relegated to an historical past as depicted in Bühler’s historical photographs and the artefacts he had collected. The Collection photograph ‘folded the past into the present ... as locations and objects from the past are linked to objects and activities in the present’ and ‘reunite[d] the past with the present’ (Halvaksz, 2010: 424–425). Ernesto’s actions asserted, not ownership, but cultural authority over the Baguia Collection. By insisting that I too took photographs, Ernesto was actively situating the past and present for the benefit of future generations.

The second vignette that I would like to relate, draws upon on a series of photographs taken by Bühler and Meyer in Betulari, Osso Huna village, on 11 August 1935.⁴ During a community viewing of the these photographs at Osso Huna community hall on 21 August 2014, Bernardo Magno Ximenes, a Naueti elder, recognised the photographs as having been taken at his *knua*’s ceremonial house, Taneti Guarda Betulari Luhale. Bernardo requested copies of the photographs. Upon receipt of the photographs Bernardo explained,

When I came home yesterday I was re-united with my grandfather! I danced the *tebe dai!* No-one was here, but I was so happy I danced alone ... today I can see my ancestors’ picture. I am very happy because in the past when I was born in 1942 my father just told me their names are Boruono and Nauono [Bernardo’s grandfather and great-uncle], but I didn’t recognise them until today. Now I can recognise my ancestors (Ximenes, pers. comm., 10 October 2014).

Bühler’s photographs reinforced Bernardo’s relationship to his ancestors and place. Bernardo articulated the dispersive qualities of the photographs within his past, present and future networks:

⁴ See Baguia Collection photographs MKB (F)IIC 1249 – MKB (F)IIC 1293.

I see [through the photographs] that my family had a difficult life in the past. They suffered, but I am happy because I live a better life now. I have clothes and good food, unlike during my grandparents' time. Through these photographs that I have received, I will show the lifestyle of my grandparents to my grandchildren. In the future, my grandchildren will be happy and discuss me, their grandfather. They will remember that when I, Bernado, was alive that I found these photographs of our ancestors. When I die they will be happy to look at these pictures and feel the way I do now. They will know that these were their great-great-grandfathers and this was their life in the past and we need to continue those things [*buat*] which they left for us (Ximenes, pers. comm., 10 October 2014).

Bernado's comments reveal contradictory sentiments. On one hand, he perceived the photographs as markers of how life has changed and improved since 1935. On the other hand, the photographs also document the continuity of his clan and are reminders of the clan house as an inheritance. The photographs have a distributed relevance as an emblem of both past and future continuation, especially as represented through the physicality of the clan house. While recognising lifestyle changes and improvements, Bernado also sought to activate these photographs as a message to his descendants to maintain customary practices and 'things left for us'.

The photographs reunited the past with the present and ancestors with living people, thus multiplying the scope of their networks. Bernado extended these networks by inviting me to visit Taneti Guarda Betulari Luhale. Once there he used the folder of photographs to 'introduce' his relatives to their ancestors and explain the story of Bühler's visit in 1935. Bernado traversed the compound with his folder of Collection photographs and my laptop, as he identified the location in which Bühler had taken each shot and named the various buildings and gravesites at Taneti Guarda Betulari Luhale.

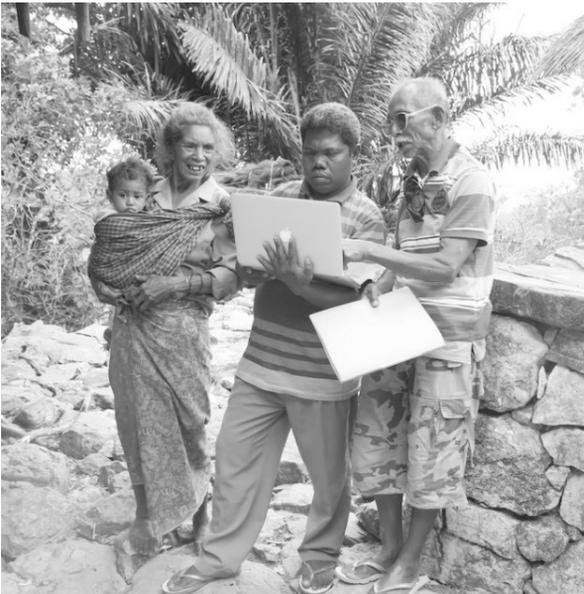


Figure 4: Bernado Magno Ximenes shows his relatives photographs taken by Bühler at the Taneti Guarda Betulari Luhale in 1935, at Taneti Guarda Betulari Luhale, 16 October 2014.

Bernado directed me to take his photograph and film him speaking in the exact location that his grandfather had been photographed by

Bühler in 1935, which he described as the ‘rate [gravesite] beside the second *maun* [elder brother] ceremonial house’.⁵ Through these actions Bernardo linked himself to his grandfather Nauono and the gravesite. In some photographs he held the photograph taken by Bühler, so that his relationship with Nauono would be explicit for future generations. His intention was that his photograph could be viewed by subsequent generations, in the same way that he could now view his grandfather in the photograph taken by Bühler (Halvaksz, 2010: 420). Bernardo positioned me, a visiting foreign researcher, into a continuum of engagements and photographs. He actively instructed me as he curated the photographs and representations of himself with Bühler’s photographs, with the intention that they be seen by his future descendants.



Figure 5: ‘Gräber im Betulari’ (Graves in Betulari). Nauono sits on the stone grave (*rate*, M) at Taneti Guarda Betulari Luhale, Oso Huna, Baguia Sub-district

Source: Museum der Kulturen Basel, MKB (F)IIc 1263. Photograph by Alfred Bühler, 10 August 1935

Figure 6: Bernardo Magno Ximenes sits on the stone grave (*rate*, M)

at Taneti Guarda Betulari Luhale, 16 October 2014

Bernardo also proudly pointed out the site of the metal-smithing pit that appears in photographs by Bühler. As I filmed him, Bernardo recalled how Nauono had smithed swords used for bridewealth exchange.⁶ Although the pit had not been used since 1963 Bernardo descended into it and began to enact the process of working the bellows, demonstrating his knowledge of this craft. He recalled and sang a song that accompanied metalsmith’s work: ‘hit it, hit it, hit it faster to sell it so that we can sell it and get money ... pull it, pull it, pull it faster so that we can get money!’ The photographs of his ancestors in the pit triggered Bernardo’s memory; his performative response, possibly enhanced for the camera, suggested ‘a process that fold histories back on themselves, thus regenerating collective life, reconnecting families and places’ (Verran and Christie, 2007: 217). His encounter with the Collection photographs folded and collapsed time and place into one another.

⁵ He indicated that the first gravesite (*rate*, M) was visible behind the grave his grandfather sat upon.

⁶ Bernardo was able to recount how Nauono had made three swords, *surik bohorooan*, *surik nahakadalia* and *surik sakalai*, which were used as bridewealth for the wife of his brother, Boruono.

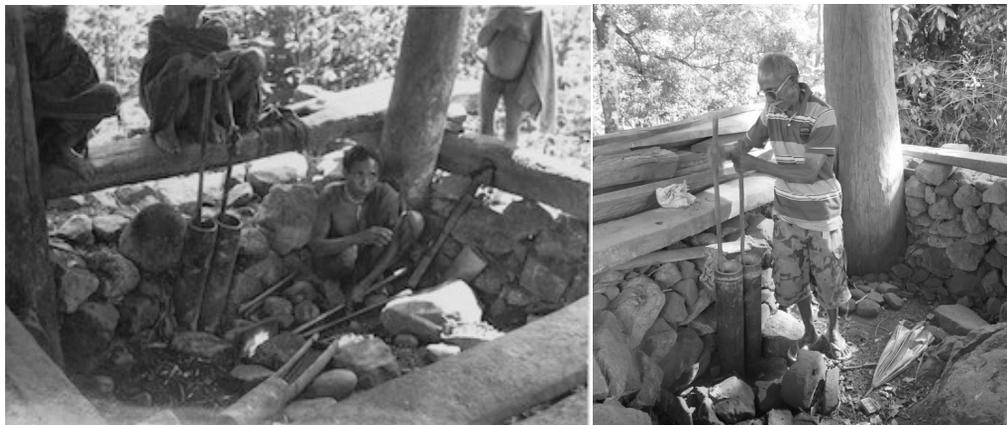


Figure 7: ‘Schmiede im Betulari’ (Smith in Betulari)

Source: Museum der Kulturen Basel, MKB (F)IIC 1267. Photograph by Alfred Bühler, 10 August 1935

Figure 8: Bernardo Magno Ximenes re-enacts the use of the bellows to produce metal swords and knives in the forging pit at Taneti Guarda Luhale, 16 October 2014

In conclusion, Bühler’s photographs serve as an enduring record of the people and physical landscape as they were in 1935. However, the engagement of Makasae and Naueti people in 2014 with the Baguia Collection photographs revealed additional layers of significance. The methodologies of photo-elicitation and digital return are productive even when a collection sits on the edge of living memory. These methodologies are, of course, suitable for the direct analysis of photographs, but the most powerful purpose they served in the context of Baguia was to unleash indirect analysis which affirmed the Baguia Collection’s broader significance within its source community.

As outlined in the vignettes, the photographs authenticated living cultural practices as people actively asserted their cultural knowledge and authority over the Baguia Collection. Ernesto Dias demonstrated possession of similar objects by his clan that continued to be fed and authenticated, which led him to assert his knowledge and authority over the Collection objects and photographs. Bernardo Magno Ximenes activated and recreated the photographs taken of his grandfather by Bühler, and placed them back into a world of meaningful connections. Bernardo’s ‘re-enactment’ photographs, at a location over which he has ownership rights, was another means by which he asserted his authority and extended the inter-generational relevance of the Collection photographs.

The Baguia Collection photographs were animated by individuals to authenticate clan identity, sites, knowledge and the maintenance cultural practices and to give the past a new presence in the present. As triggers of prosthetic memory, if not actual memory, the potential of the Collection photographs to activate pride, connections to people and place, and a sense of continuity is immeasurable. With appropriate access, the Collection photographs bear witness to individual, family and the collective social memories and, by implication, to core definitions of identity, society and history.⁷ Photographic collections, when returned to source communities, contribute other layers of meaning and a ‘double vision’ as photographs become opened up to their regimes of truth and experience.

References

Publications

⁷ A website of the Baguia Collection, held at the Museum der Kulturen, Basel, Switzerland is currently under construction.

Bell, Joshua A 2003, 'Looking to See; Reflections on Visual Repatriation in the Purarai Delta, Gulf Province, Papua New Guinea' in Peers, Laura and Alison K. Brown (eds), *Museums and Source Communities: A Routledge Reader*, Routledge Press, 111-121, London and New York.

_____ 2008, 'Promiscuous Things: Perspectives on Cultural Property through Photographs in the Purarai Delta of New Guinea', *International Journal of Cultural Property*, vol. 15: 123-139.

Bühler, Alfred 1935, 'Tagebuchnotizen. Reise zu den kleinen Sundainseln Timor, Rote und Flores, 27 März – 18 Dezember 1935', Unpublished field diary, Museum der Kulturen Basel Archives, Switzerland.

Collier, Malcolm 2001, 'Approaches to Analysis in Visual Anthropology' in van Leeuwen, Theo and Jewitt Carey (eds), *The Handbook of Visual Analysis*, Thousand Oaks, Sage, 35-60, London.

Edwards, Elizabeth 2003, 'Introduction: Talking Visual Histories / Locked in the Archive' in Peers, Laura and Alison K. Brown (eds), *Museums and Source Communities, A Routledge Reader*, Routledge, London and New York.

_____ 2000, 'Surveying Culture: Photography, Collecting and Material Culture in British Ne Guinea, 1898' in Hanlon, Michael and Robert L. Welsh (eds), *Hunting the Gatherers: Ethnographic Collectors, Agents and Agency in Melanesia, 1870s-1930s*, Berghahn Books, 103-126, New York and Oxford.

Halvaksz, Jamon 2010, 'The Photographic Assemblage: Duration, History and Photography in Papua New Guinea', *History and Anthropology*, vol. 21, no. 4: 411-429.

Harper, Douglas 2002, 'Talking About Pictures: A Case for Photo-Elicitation', *Visual Studies*, vol. 17, no. 1: 13-26.

Morris-Suzuki, Tessa 2005, 'Shadows on the Lens: Memory as Photography' in Morris-Suzuki, Tessa (ed), *The Past within Us: Media, Memory, History*, Verso, 71-119, London and New York.

Niessen, Sandra 1991, 'More to It Than Meets the Eye: Photo-Elicitation Amongst the Batak of Sumatra', *Visual Anthropology*, vol. 4, no. 3-4: 415-430.

Schmid, Anna 2012, 'Anthropology and Expeditions' in Fierzand, Gaby and Hughes, Sandra (eds), *Expeditions. The World in a Suitcase*, Museum der Kulturen Basel, 2-3, Basel.

Thomas, Nicholas 1999, 'Introduction' in Thomas, Nicholas and Diane Losche, *Double Vision: Art Histories and Colonial Histories in the Pacific*, Cambridge University Press, 1-18, Cambridge.

Verran, Helen and Christie, Michael 2007, 'Using/Designing Digital Technologies of Representation in Aboriginal Australian Knowledge Practices', *Human Technology*, vol. 3, no. 2: 214-227.

List of Interviews

Ernesto D C Dias, interview with author, Alawa Leten, Baguia Sub-district, Timor-Leste, 25 August 2014.

Bernado Magno Ximenes, personal communication with author, Osso Huna, Baguia Sub-district, Timor-Leste, 10 October 2014.

Memória familiar entrelaçada com memória coletiva em *Crônica de uma Travessia: a época do ai-dik-funam* (1997), de Luís Cardoso

Denise Rocha¹

O objetivo do estudo é analisar no romance *Crônica de Uma Travessia: A Época do Ai-Dik-Funam* (1997), do timorense Luís Cardoso, a questão da memória individual familiar e da coletiva de seu povo, multiétnico e multilinguístico, que foi colonizado pelos portugueses desde 1512, e tornou-se independente em 1975. No final do mesmo ano, o Timor Português foi invadido e neocolonizado pela Indonésia, que tentou impor a religião muçulmana e o idioma indonésio, variante da língua malaia.

Luís Cardoso de Noronha, conhecido como Takas, nasceu no dia 8 de dezembro de 1958, em Cailaco. Estudou nos colégios missionários de Soibada e Fuiloro e no seminário de Dare. Na época da Revolução de 25 de abril de 1974, em Portugal, ele frequentava o Liceu Dr. Francisco Machado, em Díli, capital do país. Foi, no início de 1975, como bolsista, para Lisboa, a fim de estudar medicina, mas interrompeu o curso depois de um ano e licenciou-se em Silvicultura no Instituto Superior de Agronomia. Em Portugal, Cardoso foi surpreendido com a proclamação da independência de seu país: a guerra civil (novembro de 1975) e a invasão da Indonésia (em dezembro do mesmo ano). Ele atuou como cronista do jornal *Fórum Estudante*, professor de tétum e de língua portuguesa nos cursos de formação especial para timorenses, bem como foi representante do Conselho Nacional da Resistência Maubere. Cardoso fez pós-graduação em Direito e Política do Ambiente na Universidade Lusófona.

Além de *Crônica de uma travessia* (1997), Luís Cardoso escreveu *Olhos de Coruja, Olhos de Gato Bravo* (2001), *A Última Morte do Coronel Santiago* (2003), *Réquiem para o navegador solitário* (2009), *O ano em que Pigafetta completou a circum-navegação* (2013) e *Para onde vão os gatos quando morrem?* – Uma parábola bíblica (2017).

O idioma tétum, utilizado na família do escritor, aparece no subtítulo do romance a ser estudado, a “*Época do Ai-Dik-Funam*” [*flores da árvore do ai-dik*]. Trata-se de uma expressão que remete ao período ficcionalizado de sua infância e adolescência. Luís Cardoso referiu-se à tal época, evocada pela imagem da eritrina, uma árvore de grande porte com florezinhas vermelhas, em declaração publicada na quarta capa da obra memorialística, reeditada em Portugal, no ano de 2002. Para o escritor, esses anos revelavam duas facetas extremas:

E a minha travessia no tempo. Do encantamento aos dias de ira. Um conjunto de relatos, na primeira pessoa, desde a infância até o momento em que o imaginário construído se confronta com a realidade. A descrição começa com a travessia por terras da ilha de Timor, acompanhando meu pai, o velho enfermeiro, muitas vezes curandeiro, quando as penicilinas esgotavam o seu efeito, em longas peregrinações por localidades tão diferentes e separadas por barreiras linguísticas. Depois foi a travessia marítima entre a Ilha de Timor e o ilhéu de Ataúro. Local de desterro, quando vi pela primeira vez o nascer do Sol no mar. Pelo que nunca me conformei com a masculinidade do mar.

É essa travessia que dá nome à crônica. Como se o tempo tivesse aí parado.

Em Ataúro li o primeiro livro, a Bíblia, roubado a um militar nativo. Fiz então a minha iniciação, primeiro na construção do roteiro sagrado – o da Terra Prometida

¹ Universidade Federal do Ceará, Brasil

-, depois, com os manuais escolares, o da mãe-pátria. Duas entidades distintas, distantes e coincidentes no infinito. Terminado o tempo do encantamento com a chegada dos dias de ira e a errância na outrora mãe-pátria, o imaginário não se sobrepõe à realidade, separa-se definitivamente dela. Resta então percorrer a rota da Terra Prometida. A da infância ou o início de todos os sonhos. A época do ai-dik funam. (Cardoso, 2002, quarta capa).

Amigo de estudos de Cardoso, em Lisboa, o escritor angolano José Eduardo Agualusa o incentivou a publicar a narrativa memorialística e escreveu, para a 1ª edição, *Como se fosse um prefácio*, no qual comenta:

Ao publicar esta *Crónica de Uma Travessia*, Luís Cardoso acrescenta uma dimensão inédita ao combate pela liberdade em Timor: o resgate da memória. Num país quase sem literatura escrita, o passado é um tempo em combustão, frágil, volátil, que rapidamente se consome. *Crónica de Uma Travessia* combina o registro memorialista - este é um texto assumido, autobiográfico portanto realista - com o exuberante universo mágico em que se move o povo timorense e que em grande medida alimenta a sua literatura. (Agualusa in Cardoso 1997, 5).

No seu romance de estréia, Cardoso revela, em travessias internas e externas, a partir de suas vivências e reminiscências na diáspora em Portugal, a identidade híbrida do filho-narrador e de seu pai, assimilados (falantes de língua portuguesa e católicos), que será analisada na perspectiva da identidade de Hall e da memória de Halbwachs.

A “identidade” (Hall)

Stuart Hall, na obra *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais* enfatiza o papel fundamental da/s identidade/s na construção de uma nação:

A identidade plenamente justificada, completa segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, a medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertada e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente. (Hall 2006, 13).

A identidade híbrida, múltipla e cambiante, está presente na vida de Luís Cardoso e familiares: seus pais eram conhecidos como calades, que é uma denominação de pessoas originárias de regiões rurais ocidentais da ilha (ESPERANÇA, 2006, p. 1). O pai falava mambai e a mãe o idioma lacló, mas eles optaram pelo uso do tétum em casa. O genitor estudou na escola missionária de Soibada e fez um curso de enfermeiro, atuando como leal funcionário público, em diversas regiões da ilha de Díli e do ilhéu de Ataúro, onde aprendeu outras línguas nativas em convívio com os pacientes. Tais fatos memorialísticos individuais estão refletidos, de forma fictícia, em *Crônica de Uma Travessia*, imersos na memória coletiva do Timor, desde o início do século XX até o final da ocupação indonésia.

A “memória coletiva” (Halbwachs)

Maurice Halbwachs, na obra *A memória coletiva*, esclarece que não existem memórias individuais em sentido estrito:

[...] nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos ou-

tros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distinguem de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem. (Halbwachs 1990, 26).

Halbwachs coloca em contraposição a memória autobiográfica (Individual) e memória histórica (coletiva), tal qual o narrador-protagonista de romance de Cardoso.

Reminiscências identitárias individuais e coletivas em *Crônica de uma travessia* (1997)

Crônica de Uma Travessia: A Época do Ai-Dik-Funam (1997) é uma narrativa em primeira pessoa, *in final res*, de fundo autobiográfico, dividida em 11 capítulos, sobre a infância, adolescência e juventude do filho de um enfermeiro timorense. O pai do narrador, descendente das famílias do reino de Manufahi, que tinham se rebelado, em 1887 e 1912, contra o colonizador português, inicia sua ascensão para assimilado: frequenta o colégio de Soibada, mas não se torna professor catequista, dedica-se à cultura do café, casa-se, estuda enfermagem, inicia suas atividades profissionais na ilha de Dili, tem vários filhos, é transferido para o ilhéu de Ataúro. Nesse território também insular, um deles, o narrador do romance, frequenta a escola, vai para o seminário de Dale, mas abandona o curso, conclui os estudos no liceu de Dili e recebe uma bolsa de estudos para estudar em Lisboa. Na metrópole é surpreendido com a independência (1975) do Timor, a guerra civil e a anexação à Indonésia que durou até 1999. A chegada do pai enfermo em Lisboa, em busca de tratamento de saúde, motiva-o a recordar-se da vida de sua família e de seu povo, durante a centenária colonização portuguesa e a indonésia.

Alfabetização e catequese na ilha de Ataúro

A trajetória da família do enfermeiro é evocada, a partir da perspectiva de um dos filhos mais novos que nasceu em Cailaco. Posteriormente, o pai e familiares foram transferidos para a ilha de Ataúro, local de desterro de presos políticos do governo ditatorial de Salazar, que tinha uma política punitiva para integrantes dos movimentos anarquistas e comunistas em Portugal, os quais, depois de julgados e condenados eram embarcados para Cabo Verde ou para o Timor Português. .

Na chegada à vila de Maumeta, eles conheceram um deportado Mário Lopes, casado com uma timorense e proprietário de uma padaria e cantina. Ele era um *malae-metam*, um estrangeiro africano, que tinha “rosto grande e lábios carnudos, encimado por uma calva reluzente salpicada por cabelos raros alvos e encarapinhados”. (Cardoso 1997, 33)

A família foi viver em uma grande casa, com paredes de bambu e coberta de capim, onde cobras se aninhavam e perseguiam ratazanas que buscavam refúgio debaixo da esteira do menino e, às vezes, arranhavam o rosto dele. Mas a mãe, católica fervorosa, acreditava que eram marcas deixadas pela Pontiana, um espírito de sedução:

De noite, montava sentinela junto da minha cama, acendia uma vela e rezava o terço e, como se isso não bastasse, socorria-se também dum prego longo e afiado mais um fruto de limão azedo. Esperava-se pela meia-noite, quando era a altura do canto da pomba cinzenta, que ela suspeitava ser o momento da transfiguração do pássaro da noite em dama de morte. E como nada me acontecia, apagava a vela, o terço, ia-se embora deixando-me em cada mão o prego, o limão e a tarefa de caçar a Pontiana transfigurada em ratos. (Cardoso 1997, 34-35).

Embora o pai do narrador tivesse frequentado a escola missionária de Soibada, ele e sua esposa

mantinham as crenças culturais locais, apesar de serem católicos devotos e praticantes.

O menino é iniciado na evangelização cristã em sua língua materna, e alfabetizado em língua portuguesa:

[...] foi me ensinado primeiro a catequese em tétum, depois o hino nacional em português e finalmente algumas canções sacras em latim. Mais tarde a escrever o alfabeto, os números, a tabuada. As palavras na cartilha, r-o-ro-l-a-la e dizia *lakateu* em tétum porque era o *lakateu* que lá estava configurado. Era o *lakateu* que guardava na minha cabeça e no meu bolso, apanhado em perseguições dolorosas na altura das chuvadas, e que de asas molhadas e cansadas desistia facilmente. G-a-ga-l-o-lo e dizia *manu-aman* em tétum porque era o *manu-aman* que estava pintado sem as cores festivas das lutas de galo aos domingos no bazar. (Cardoso 1997, 37-38).

Na escola, os programas e conteúdos eram estranhos à realidade local. Nas aulas de desenho, os modelos eram a pera e a maçã “e outros frutos distantes e paradisíacos que nos salivavam a boca mas que só constavam nos manuais de leitura e nas referências bíblicas”. (Cardoso 1997, 38). Na época, a diversidade cultural e geográfica insular (terra, flora e fauna) não era tema dos livros didáticos que eram elaborados em Portugal e remetidos à Dili para serem implantados no sistema escolar, inculcando nas crianças a mundividência lusitana.

Em Maumeta, o menino herdou indiretamente uma Bíblia, deixada pelo ex-namorado de uma prima: “Fiquei dono do livro e das histórias que passei a contar. Histórias alheias que atraíam a simpatia de todos. Histórias para fazer chorar e culpabilizar os antepassados pelo presente dos filhos”. (Cardoso 1997, 42). Em posse do livro sagrado, ele começou a catequizar e a doutrinar as pessoas ao seu redor, provocando comoção em suas narrativas sobre o início e as tradições do judaísmo e do cristianismo.

Na escola, o pequeno conheceu Vasco, filho do padreiro Mário Lopes, que trazia pão com manteiga para a escola, como merenda do recreio. A fim de receber a desejada comida de *malae*, de estrangeiro, o “pão dos homens, redondo e esponjoso”, o menino começou a escrever redação para Vasco e para si mesmo. E: “foi assim, que, rebuscando histórias da Bíblia, à luz do petromax e na companhia de visitantes nocturnos, fui ganhando o pão que diariamente cabia a cada um de nós”. (Cardoso, 1997, 43).

Educação no colégio de Soibada, no Seminário de Dare e no Liceu de Dili

Antes de ir para a escola missionária de Soibada, a mais antiga do Timor, no qual seu pai estudou, o narrador-adolescente informa sobre sua viagem com familiares a Same, no distrito de Manufahi, para conhecer “parentes e lugares sagrados, mistérios e feitiços” e “suas próprias entranhas antes de submergir definitivamente no reino cristão”. O tio o acordava todas as manhãs para irem até a beira do rio levando ovos para oferecer às reverenciadas enguias, principalmente aquelas que viviam nas fontes. E, em caso de assassinato delas, o autor seria castigado e o curso de água acabaria.

No renomado colégio, ele foi apresentado ao professor catequista Mário Noronha, “que se casara com a única filha do liurai D. Boaventura e cujos filhos frequentavam o colégio de Soibada” (Cardoso 1997, 48 e 49).

O colégio chamava-se D. Nuno Álvares Pereira. Um bastião lusitano encravado no coração do Timor para comemorar uma Aljubarrota distante. Ali era o local da esgrima e do combate e eu teria de ganhar, como já fizera o meu pai. O regresso aos valores antigos e gentios estavam completamente vedado. Contavam-me histórias de internos que por diversas vezes se evadiram da missão e tantas vezes foram de-

volvidos pelos parentes. O círculo nativo fechava-se sobre si mesmo. E para melhor se defender purgava-se pelo excesso. (Cardoso 1997, 49).

O estabelecimento de ensino era uma “autêntica Torre de Babel para onde afluíam jovens de muitas partes do Timor, falantes de muitas línguas”. A comunicação em língua portuguesa era obrigatória e era “sancionado com reguadas quem transgredisse essa norma”. (Cardoso 1997, 49; 53-54). A metodologia era punitiva para forçar os alunos a aprenderem o português.

Por influência do pai, que desejava ter um filho padre, o narrador, sem ter vocação religiosa, foi enviado ao Seminário de Dare, e antes do ingresso, ficou hospedado no bairro Beborá, em Dili, onde conheceu o estádio de futebol, que ficava perto do mercado, e que organizava havia lutas de galo. Nesse local de competições humanas e de aves, ele conheceu também José Alexandre Gusmão, “um guarda-redes, um ex-seminarista que escrevia sonetos e criava frangos na baliza” (Cardoso 1997, 64). Xanana Gusmão haveria de ser guerrilheiro e presidente do Timor-Leste.

No seminário dos jesuítas, os postulantes tinham contato com a teologia, música, literatura e teatro, principalmente o de Gil Vicente e de José Régio:

Os serões de canto e poesia sucediam-se semanalmente, havendo até quem ousasse declamar publicamente Antero de Quental e a sua dúvida suprema do divino perante uma assistência de certezas e fé confirmadas. Outros excediam-se escrevendo magníficos sonetos de que eu nada entendia, mas desde então passei a dividir os homens entre os que escreviam sonetos e os outros, os que escreviam quadras. Treinava-se a conversação em várias línguas, a discussão das ideias e o gosto pela leitura e pela literatura. Havia serões de arte e música clássica, filmes e acampamentos. (Cardoso 1997, 69).

Pela falta de afinidade com a carreira eclesiástica, o jovem deixou o seminário e foi concluir seus estudos secundários no Liceu de Dili. Normalmente, os alunos terminavam o segundo ciclo com idade próxima “da tropa ou do casamento” e “Raros eram aqueles que tinham oportunidade de aventurar-se no terceiro ciclo”. No entanto, o narrador constatou que: “Nunca o governo tinha oferecido tantas bolsas de estudos como nesse ano. Desbaratava o que havia poupado durante anos”. (Cardoso 1997, 77 e 110). Ele mesmo foi contemplado com a bolsa e viajou para Lisboa, a fim de estudar na universidade.

O final da ditadura em Portugal (1974)

A Revolução de 25 de abril de 1974, que derrubou a ditadura de Marcello Caetano, em Portugal, não teve efeitos imediatos no Timor Português:

A notícia do movimento circulou no rádio, e os comunicados da Junta de Salvação Nacional pareciam mais um relato de futebol com que os ouvidos atentos esperavam os resultados do totobola. Aliás o futebol era o único elo de ligação constante com a mãe-pátria e o seu território distante. [...] Ninguém veio para a rua gritar liberdade nem mesmo desfaldar bandeiras antigas de subversão. Parecia que aquele território distante pagava na mesma moeda o esquecimento a que fora devotado durante longos anos. Embora todos soubessem que aquele quotidiano tinha seus dias contados, ninguém ousava pô-lo em causa. Havia que usufruí-lo até a exaustão, quiçá até o último tostão. (Cardoso 1997, 96).

Nessa época, o narrador, que vivia em Lisboa, atuava na militância pelo direito de autodeterminação de seu povo, apoiava o FRETILIN (Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente), que repudiava a ideia de anexação à Indonésia, enquanto que seu pai era membro da União Democrática Timorense (UDT) que defendia a autonomia progressiva e a manutenção dos vínculos com Portugal.

Estudos em Lisboa

O protagonista foi surpreendido com a independência do Timor (novembro de 1975), a guerra civil e a ocupação pela Indonésia. No conflito armado desencadeado pelos partidos políticos timorenses, a UDT (a favor de Portugal) contra a FRETILIN, esta criou um braço armado, as Forças Armadas de Libertação Nacional do Timor-Leste (FALINTIL). O líder era: “O tal José Alexandre, cabeludo guarda-redes da Académica, poeta de sonetos e que fora seminarista em Dare. Era ele o tal Xanana Gusmão que comandava a guerrilha e incendiava os corações nas montanhas e as almas dos jovens na praça”. (Cardoso 1997, 64).

A guerra civil atingiu também a família do narrador:

Soube mais tarde que meu velho enfermeiro ficara cativo nos calabouços da FRETILIN. Tinha a sua quota parte de culpabilidade por ser aderente da UDT. Na ausência daqueles que atravessaram a fronteira, onde outrora ele fora investido em tarefas de salvaguardar vidas, pagava por ele, por eles e por ninguém. É essa sina dos desafortunados. (Cardoso 1997, 114).

A leva de refugiados da elite política, que chegou em Lisboa, atingiu o narrador-estudante visceralmente, pois eram membros radicais dos partidos que participaram da guerra fratricida na ilha e fugiram para a metrópole:

[...] sacudida a sua quota parte de culpa no desfecho fatal daqueles que por lá ficaram, mantinha uma reserva muito grande relativamente aos estudantes bolseiros, aos quais considerava como guardas vermelhos, expoliadores do passado e do presente. [...] eles tinham visto a morte vermelha, matada e morrida. O bom senso dizia-me que a fera ferida se cicatrizara afiando as garras. Temia pela minha pele. (Cardoso 1997, 114 e 115).

Em 1988 foi criado o Conselho Nacional da Resistência Timorense, presidido por Xanana Gusmão, preso pelas tropas indonésias, em 20 de novembro de 1992, e condenado a 20 anos. Em um plebiscito (1999), os timorenses votaram pela independência. Em 2002, Gusmão foi eleito presidente do Timor-Leste.

Conclusão

Em *Crónica de Uma Travessia: A Época do Ai-Dik-Funam* (1997), Luís Cardoso promove o resgate da memória pela escrita literária por meio de episódios que marcaram a sua vida, a de sua família e a de seu povo. O narrador, em fluxo de consciência, evoca topônimos timorenses, mitos (Pontiana e as enguias das fontes), datas históricas e ícones da política contemporânea do Timor pós-independência de Portugal.

Na tese *Que Timor é este na literatura de Luís Cardoso?*, Priscilla de Oliveira Ferreira comenta que:

Na obra de Luís Cardoso três momentos se encontram: os mitos, a transgressão da

linguagem e a abordagem social e política do Timor Leste. O ponto comum desses três aspectos é a contraposição que o autor faz entre dois mundos opostos na qual cabe ao leitor fazer a travessia. O escritor timorense trabalha no mesmo plano o sobrenatural e o real e nos mostra, através de seus personagens, a força das crenças e tradições, num território onde os espíritos ancestrais fazem sentir a sua influência no mundo dos vivos. (Ferreira 2014, 18).

A narrativa de Cardoso tem elementos autobiográficos, mas não foi escrita em tom confessional. A partir da memória individual familiar calade, o escritor evoca a memória coletiva (Halbwachs) do multiétnico Timor-Leste, antes denominado de Timor Português, durante os dois tipos de colonização: a católica lusa e a muçulmana indonésia. O país insular asiático, apesar de imposições e conflitos armados, manteve o multiculturalismo e o multilinguismo, preservando identidades de caráter híbrido, cambiantes e múltiplas (Hall), evidentes na trajetória do narrador e de seus familiares, em viagens pelo interior e pelas ilhas de seu país e pelos oceanos até Portugal.

Referências

Agualusa, José Eduardo 1997, 'Como se fosse um prefácio' in Cardoso, Luís, *Crónica de Uma Travessia: A Época do Ai-Dik-Funam*, Publicações Dom Quixote, 5-6, Lisboa.

Cardoso, Luís 1997. *Crónica de Uma Travessia: A Época do Ai-Dik-Funam*, Publicações Dom Quixote, Lisboa.

_____ 2002, *Crónica de Uma Travessia: A Época do Ai-Dik-Funam*, 2ª. ed. Publicações Dom Quixote, Lisboa.

Esperança, João Paulo 2006, *Firacos e Calades*, Disponível em: <http://timor2006.blogspot.com/2006/09/firacos-e-calades.html>, Acesso em: 9 mai. 2019.

Ferreira, Priscilla de Oliveira 2014, *Que Timor é este na literatura de Luís Cardoso?*, Tese (Doutorado em Literatura Brasileira, Portuguesa e Luso-Africana), Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Halbwachs, Maurice 2004, *A memória coletiva*, Trad. de Beatriz Sidou, Centauro Editora, São Paulo.

Hall, Stuart 2006, *A identidade cultural na pós-modernidade*, Trad. de Tomaz T. da Silva e Guacira L. Louro, DP&A Editora, Rio de Janeiro.

03__

Práticas de Governança e patrimônio

Governance Practices and Heritage

‘A descoberta do tara bandu’ – considerações sobre o uso e cooptação de um instrumento de justiça timorense

Marisa Ramos Gonçalves e Maria Paula Meneses¹

Introdução

As conceções de direitos e de justiça em Timor-Leste são resultado de uma construção a partir de elementos locais que refletem a diversidade cultural e a história do país, formada por várias experiências de modernidade, mas também pelo contato intenso recente com diversas organizações internacionais. No entanto, os sistemas de governação e de justiça pré-coloniais, denominados por *kultura* ou *lisan*, assentes na crença nos ancestrais, permaneceram centrais na sociedade timorense, encontrando eco nas justiças comunitárias.² Em Timor-Leste, como noutros contextos, esta diversidade cultural constitui um forte exemplo de pluralismo jurídico, isto é, a presença simultânea de múltiplas ordens jurídicas e estruturas de resolução de conflitos.

Partindo de um estudo sobre o mapeamento das estruturas de resolução de conflitos realizado em 2016/2017,³ fazemos uma análise dos usos e discursos em torno do *tara bandu*. Este instrumento de justiça comunitária, que resulta do contato com várias culturas sociojurídicas, tem vindo a adaptar-se e regista uma crescente utilização nos meios urbanos e rurais. A expressão ‘descoberta’ refere-se aqui ao uso instrumental do *tara bandu* quer pelo Estado quer pelas organizações não-governamentais locais e organizações internacionais, que analisamos, refletindo sobre as conceções de direitos e ideias de justiça que estão na sua base e sobre as potencialidades e resistências ao uso do *tara bandu* como instrumento híbrido de justiça timorense.

Tara bandu: significados e sua evolução ao longo do tempo

Roque (2012) escreveu sobre as origens históricas do *tara bandu* qualificando-o como um produto híbrido das práticas timorenses e normas portuguesas (bandos). Tal como este autor explica, apesar de este ter resultado de contatos com práticas da administração colonial portuguesa, os *tara bandu* foram apropriados e são hoje entendidos em Timor-Leste como uma prática exclusivamente autóctone associada ao exercício de justiça. Nos últimos anos o uso do *tara bandu* tem crescido, cumprindo os *tara bandu* objetivos tão diversos como os de preservação do meio ambiente, regulação das oferendas trocadas nos matrimónios e rituais fúnebres (*lia moris e lia mate*), proibição de relações sexuais com menores, punição da violência doméstica, de violência verbal e física, proibição de acusações de feitiçaria, entre outros. Apesar disso, o *tara bandu* é visto, em geral, pela sociedade timorense como um instrumento de governo e de conhecimento local, essencialmente de cariz ecológico e de proteção das colheitas agrícolas. Os *tara bandu*, de acordo com Carvalho e Correia (2011, 64) e seguindo os ‘*modelos de governação tradicional*’, são ‘proibições que buscam regular três dimensões’:

1. Regular as relações entre pessoas;
2. Regular as relações entre pessoas e natureza;

¹ Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade de Coimbra.

² Sobre as justiças comunitárias veja-se, entre outros, Santos (2003); Meneses (2007; 2012); Araújo (2008; 2014).

³ Este artigo assenta essencialmente em dados recolhidos no âmbito de um trabalho de investigação desenvolvido entre novembro de 2016 e maio de 2017 por uma equipa do CES e da *Comissão para a Reforma Legislativa e do Sector da Justiça de Timor-Leste* (CRL). Esse estudo não poderia ter sido realizado sem a colaboração de Sara Araújo, investigadora que integrou a equipa do CES, o apoio institucional da CRL, que envolveu a participação da sua equipa de pesquisa (com a participação de Beatriz Carvalho), a colaboração dos seus comissários e o incondicional apoio do presidente Jorge Graça. Para saber mais sobre o estudo, ver (Meneses et al. 2017).

3. Regular as relações entre pessoas e o Estado.

Por isso, o *tara bandu* do suco Lauhata [município de Liquiçá] proíbe as pessoas não só de destruir a natureza e o ambiente, mas também garante que estas respeitam os bens e as posses das outras pessoas (a terra, as árvores, os campos e culturas, as casas e a própria dignidade das pessoas).

O crescente uso dos *tara bandu* (literalmente, pendurar proibições) promovido pelas lideranças comunitárias com o apoio de várias instituições do Estado (administrações municipais, ministério do interior, ministério da solidariedade social, secretaria de estado do meio ambiente), de ONGs locais, da Igreja Católica e algumas agências internacionais deu-se, em particular, a partir da crise política de 2006, quando o restabelecimento de uma certa paz social era urgente. Este mecanismo, tem sido utilizado como instrumento de pacificação social mas também de domesticação e controle das condutas individuais e coletivas pelo Estado, em colaboração com outros atores (Silva 2014,138–142). De facto, trata-se de um mecanismo de resposta a conflitos prevalentes nas comunidades a que dizem respeito, bem como a tentativas de controlo de comportamentos de ordem moral, económica e ambiental, favorecendo o equilíbrio social e espiritual.

A intensa utilização dos *tara bandu* pelas comunidades e diferentes instituições revela ainda uma tentativa de traduzir a lei do Estado numa linguagem mais próxima da utilizada pelas comunidades, colmatando resistências à lei do Estado e ineficácias do sistema judicial do Estado junto destas.⁴ Neste sentido, neste estudo registámos iniciativas das lideranças comunitárias e/ou administrações municipais em todos os municípios do país, com o apoio de ONGs locais como a *Belun*, de preparação e realização de *tara bandu*.

Um instrumento ao serviço dos projetos de modernidade

O *Departamentu Hari'i Pás no Koezaun Sósial* do Ministério da Solidariedade Social (DHPKS – MSS), constituído após a crise de 2006 e dedicado a várias atividades de mediação e resolução de conflitos junto das comunidades, apoiou em 2012 o processo de consulta, organização e a cerimónia de apresentação de um *tara bandu* na comunidade do suco de Tibar, no município de Liquiçá. O apoio financeiro foi concedido pelo governo e pelo PNUD,⁵ no entanto, em entrevista à equipa de investigação, o Diretor afirma que a população contribuiu igualmente,

Em Tibar aconteceu um conflito entre os jovens dos grupos de artes marciais, o que deu origem a alguns ficarem feridos, a estragos em casas, começou a haver receio de as pessoas se movimentarem nas ruas. Isto teve um impacto na segurança da comunidade, que não estava em paz. Então o chefe de suco contactou-nos e a nossa equipa fez uma aproximação aos jovens dos dois grupos em conflito para ouvir os seus motivos [...]. Facilitámos este processo durante quase um mês. A comunidade toda decidiu que iriam fazer um *tara bandu*, um conjunto de regras. Então, eles próprios, cada família, contribuiu com 10 dólares, juntos conseguiram 400 dólares, o Estado deu 1.000 para realizarmos a cerimónias e produzir este livro. Isto para sentirem que eles são os donos do [*tara bandu*]. Nós não queremos que este seja um programa do governo, 'este é um programa vosso, nós só somos os facilitadores, o apoio logístico, o apoio para resolverem os vossos problemas'.

Apesar de no discurso de várias pessoas das instituições e lideranças comunitárias se afirmar que a iniciativa de instituir um *tara bandu* tem origem nos membros da comunidade, não é fácil de verificar

4_ Entrevista com a direção da ONG local *Belun*, Dili, 3/12/2016.

5_ Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento.

se é isso que acontece na realidade. É evidente a influência dominante de departamentos governamentais como o DHPKS-MSS, de ONGs locais como a *Belun*, da Igreja Católica e de programas de agências internacionais como a *Asia Foundation* e o próprio PNUD.

Por outro lado, o *tara bandu* do distrito de Ermera, estabelecido em 2012, é frequentemente referido nas entrevistas a líderes comunitários como um modelo a seguir no estabelecimento de ‘*tara bandu* modernos’. Estes serão, de acordo com as entrevistas e documentos analisados, *tara bandu* escritos, com o apoio das administrações municipais e do governo, que estabelecem normas não só de cariz de proteção do meio ambiente, das colheitas agrícolas e dos animais e simples regras de boa vizinhança, mas que introduzem também preocupações do Estado timorense, Igreja Católica e organizações internacionais, como são a implementação da lei da violência doméstica, dos direitos das crianças, a limitação de gastos financeiros nas cerimónias ligadas a matrimónios, funerais e construções de *uma lulik* e a prevenção da violência associada a grupos de artes marciais, entre outros objetivos. Dependendo do suco e do município, é comum constatar proibições locais específicas que as autoridades locais e Igreja Católica veem como formas de controlar condutas que dão origem a conflitos e que levam as pessoas a ser menos produtivas no seu trabalho: a realização de festas que duram vários dias e que levam as pessoas a faltar ao trabalho e a consumir muito álcool (*Akta no Reglamentu Tara bandu Distritu Ermera 2012*) e a movimentação de jovens à noite⁶ são alguns dos exemplos recolhidos.

Usos e discursos — ‘Nós já temos o nosso *tara bandu* escrito no suco’

O uso dos *tara bandu* pelas lideranças comunitárias e membros das comunidades tem conhecido uma dinâmica muito grande nos últimos anos, servindo para afirmar a sua importância face ao Estado e instituições do setor judicial. Nas primeiras páginas dos *tara bandu* recolhidos é comum ler frases que defendem esta afirmação da *kultura* vis-à-vis a Lei (do Estado) e a sua harmonização com esta última.

Como é possível ler nas primeiras páginas do Livro-brochura das *Regras Kultura Tara bandu – Suco Tibar (4-5)*:

A *Kultura* é um pilar importante no desenvolvimento de Timor-Leste. A Constituição da RDTL, artigo 6 (alínea g) diz, sobre os objetivos do Estado: ‘afirmar e valorizar a personalidade e o património cultural do povo’. E também no artigo 59 (alínea 5), sobre educação e cultura: ‘todos têm direito à fruição e à criação culturais, bem como o dever de preservar, defender e valorizar o património cultural timorense’. [...] Estas regras vigoram no Suco de Tibar apenas e serão utilizadas em especial para a prevenção de conflitos e reforço da lei formal em vigor em Timor-Leste. Quando existir uma violação das regras serão aplicadas sanções que estão consagradas aqui, no entanto estará aberto o caminho para se seguir o processo normal de acordo com a lei de Timor-Leste. Estas sanções poderão ser aplicadas antes ou depois do processo de lei formal, durante a reintegração do autor na comunidade.

Por outro lado, a forma escrita é apresentada por muitas autoridades locais como ‘um avanço’ no seu suco ou posto administrativo, sinalizando uma certa modernidade. Em Fatulia (Viqueque), é com orgulho que a página de abertura do documento (*Reglamentu Tara Bandu Iha Suku Fatulia 2016-2022*, 2016) afirma ‘O nosso *tara bandu* é o primeiro escrito no município de Baucau’. A mesma ideia foi replicada em diversos encontros em todo o país, onde os nossos interlocutores nos disseram que se trata de uma resposta à ineficácia do sistema de justiça do Estado, incompreendido pelas populações.

Os *tara bandu* que recolhemos no âmbito da pesquisa, escritos, exibem uma estrutura do tipo re-

⁶ Entrevista ao Chefe de suco e li’a na’in de suco, Baucau, 9/03/2017.

gulamento, bastante formalizada, organizados por artigos e com tabelas que descrevem as condutas proibidas e as sanções a aplicar. Para além disso, as últimas páginas incluem a assinatura das várias das lideranças comunitárias, como chefes de suco, *li'a na'in*, membros dos conselhos de suco, entidades envolvidas, inclusivamente de administradores municipais, comandantes da Polícia Nacional, Secretários de Estado, como se de um documento legal se tratasse.

A designação atribuída ao *tara bandu* é muitas vezes *lei e/ou regulamentu*, evidenciando esse paralelismo e, simultaneamente, uma necessidade de utilizar uma linguagem da justiça do Estado de forma a obter maior aceitação junto da população e, num outro plano, para reclamar reconhecimento 'governamental' das estruturas locais de poder.

Esta apropriação, por parte das lideranças comunitárias, de uma linguagem e de símbolos próprios do Estado, remete para uma necessidade destas lideranças afirmarem o seu papel como instâncias de mediação e resolução de conflitos junto da comunidade e, assim, colmatarem uma certa ambiguidade sobre o reconhecimento das suas funções face à estrutura administrativa e executiva do Estado, como discute Kelly Silva (2012). Realidade que é confirmada por este estudo nos vários municípios onde realizámos entrevistas.

Resistências e disputas em torno da kultura

A eficácia e aderência aos *tara bandu* é variável, como foi possível constatar a partir dos resultados do nosso estudo. Em algumas situações, as normas incluídas não são aceites por toda a população ou, nas palavras de algumas autoridades locais, 'não é *socializado* eficazmente'. Registámos casos em que o *tara bandu* destinado a pacificar as relações entre jovens e famílias de aldeias ou sucos diferentes ao fim de alguns anos deixa de surtir efeito.⁷ Por outro lado, existem alguns desafios na implementação dos *tara bandu* em locais como Díli, sedes de município e localidades onde existe uma migração e/ou presença de vários grupos etnolinguísticos (Brandão et al. 2013, 4).

Este exercício de 'reinvenção' dos *tara bandu* exige um equilíbrio difícil entre manter o seu carácter de aceitação junto da comunidade, conferido pelas autoridades rituais e processos de *kultura* e, simultaneamente, introduzir elementos novos consagrados na lei do Estado que não são necessariamente aceites ou compreendidos da mesma forma pela comunidade em geral, como os dados desta investigação demonstraram. A procura do Estado para financiar os *tara bandu* é um exemplo de como esta prática se transformou num programa de políticas públicas, por um lado, e num instrumento de governação pelas lideranças comunitárias, por outro. Como nos foi assinalado por o Chefe de Suco de Holsá,⁸ em Maliana, face a esta relação ambígua com o Estado, várias lideranças locais assumem uma postura de independência:

Eu gostava de clarificar que os *tara bandu* já eram realizados de acordo com a *kultura*. Agora, porque é que de repente as comunidades que fazem um *tara bandu* têm de chamar o Estado? Porque se habituaram que o Estado financiasse esta tradição com o orçamento-geral do Estado. O *tara bandu* não precisa do dinheiro de Estado! A comunidade é que tem ela própria que contribuir ou o *katuas li'a na'in* é que tem de chegar à conclusão de que um *tara bandu* é necessário. Por exemplo, no futuro o Estado não tem dinheiro para financiar os *tara bandu*, então deixam de existir, a *kultura* já não tem valor. Por isso, aqui no meu suco, digo sempre: 'não, aqui não dependemos do Estado!'

7_ Entrevista ao administrador de município interino, Covalima (23/03/2017).

8_ Entrevista ao chefe de suco de Holsá, Maliana, 6/04/2017.

Para além desta preocupação, a introdução de elementos de controlo social e mesmo de controlo de práticas locais como os investimentos e a realização de cerimónias de matrimónio e funerais, construções de *Uma Lulik*, enfrentam, como seria expectável, resistências em várias localidades. O chefe de posto administrativo de Maubisse⁹ falou-nos do insucesso da implementação de *tara bandu* em alguns sucos promovidos pelas estruturas de suco e pela ONG Belun. O objectivo era limitar a *lia mate* e *lia moris* e, segundo ele, apesar da população respeitar os *li'a na'in* das *Uma Fukun* envolvidas (alguns deles eleitos para o conselho de suco), 'não se quis ir contra a kultura'. O representante da Belun local e também o Oficial de Polícia de Suco falam, por isso, na necessidade de controlar 'os radicais da kultura' e de estarem a aguardar a assinatura dos *tara bandu* pelo Ministério da Justiça para depois poder haver a devida distribuição pelos sucos e aldeias.

A cooptação de um instrumento de justiça comunitária?

Desde a crise de 2006 que as instituições do Estado e organizações internacionais se têm desdobrado em programas e atividades de forma a colmatar a distância existente entre instituições do setor judicial do Estado e as comunidades, por um lado, e desenvolver mecanismos de resolução de conflitos de maior proximidade cultural e geográfica, de que é exemplo o *tara bandu*, por outro. Atualmente, a sua transformação em instrumento de políticas públicas e introdução de leis do Estado, bem como de condutas sociais, é aceite por algumas comunidades, mas enfrenta, igualmente, bastantes resistências da população.

A importância que o *tara bandu* adquiriu na última década em Timor-Leste revela assim uma necessidade do Estado, com o apoio de ONGs locais e internacionais, de estender o seu poder às comunidades e de se instituírem mecanismos de prevenção e resolução de conflitos mais eficazes. Por outro lado, como um reflexo, as lideranças comunitárias, os chefes de suco e os chefes de aldeia, têm usado o *tara bandu* como uma forma de afirmar a sua função de autoridade local, que medeia as relações entre o Estado e a comunidade, já que o seu papel não está ainda bem definido no quadro da administração estatal.

Deste modo, a realidade de Timor-Leste espelha um forte pluralismo jurídico, onde o Estado, apesar de se autodefinir como um moderno Estado de direito (e por isso, assente numa justiça oficial, formal, moderna), integra práticas sociojurídicas várias, designadas em vários dos estudos já realizados como justíças informais, tradicionais, costumeiras, locais, formas alternativas de resolução de conflitos (Meneses et al. 2017). Estes sistemas de justiça em funcionamento em Timor-Leste, a que a grande maioria da população acorre na busca de soluções para os seus problemas, tendem a legitimar a sua autoridade a partir de referências culturais, consuetudinárias ou religiosas, em vez da autoridade política ou legal do estado (embora se assista igualmente a um duplo reconhecimento no caso dos *tara bandu*). Diferentes justaposições de regimes morais surgem assim, mas nem sempre possuem legitimidade, como é ilustrado pelo caso das tentativas falhadas de implementar *tara bandu* pelas autoridades locais de suco, dada a falta de aderência da população dado que as regras aí descritas eram contrárias às normas de *kultura* locais.

Em conclusão, os *tara bandu* são mecanismos de regulação de condutas, no passado essencialmente orais e ligados à proteção do ambiente e das culturas agrícolas, bem como à regulação das relações humanas e sociais, que têm vindo a sofrer adaptações no seio da sociedade timorense ao longo do tempo. São entendidos como um sistema de governação e conhecimento local e a sua instituição usualmente caberia aos *li'a na'in* e outras entidades do sistema de governação local. Os *tara bandu* e outros instrumentos de justiça comunitários em Timor-Leste constituem, por isso, formas outras de pensar a existência (ser) e o direito. Ao questionar a separação entre natureza e sociedade, central ao

⁹ Entrevista ao chefe de posto administrativo de Maubisse, 21/03/2017.

moderno direito eurocêntrico, criam espaço para refletir sobre o direito, partindo de uma sociologia das ausências e das emergências (Santos 2014) que nos instiga a reconhecer, conhecer e trazer para o centro da discussão o que poderá ser uma justiça de matriz timorenses.

Referências

Akta no Reglamentu Tara bandu Distritu Ermera 2012, Ermera.

Araújo, Sara 2008, 'Pluralismo jurídico em África. Ficção ou realidade?', *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 83: 121–139.

_____, 2014, *Ecologia de Justiças a Sul e a Norte, Cartografias Comparadas das Justiças Comunitárias em Maputo e Lisboa*, Tese de doutoramento, Universidade de Coimbra, Portugal.

Brandão, Constantino, Notaras, Mark and Wassel, Todd 2013, *Tara Bandu - Its Role and Use in Community Conflict Prevention in TL*, Belun & The Asia Foundation, acessado a 20 de maio 2017, <<https://asiafoundation.org/resources/pdfs/TaraBanduPolicyBriefENG.pdf>>.

Carvalho, Demétrio de e José Correia 2011, 'Tara Bandu as Traditional (Local) Ecological Knowledge', in Demétrio de Carvalho (ed.), *Matenek lokal Timor nian!*, Komisaun Nasional UNESCO Iha Timor-Leste, Haburas Foundation & UNESCO, Jakarta, Indonésia, pp.57–71, acessado a 20 de dezembro de 2016, <<http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002145/214540E.pdf>>.

Meneses, Maria Paula 2007, *Pluralism, Law and Citizenship in Mozambique*, CES, Coimbra, Portugal.

_____, 2012, 'O Moderno e o Tradicional no campo das justiças: desafios conceptuais a partir de experiências africanas', in Santos, Boaventura de Sousa e José Octávio Van-Dúnene (org.), *Sociedade e Estado em construção: desafios do direito e da democracia em Angola*, Almedina, Coimbra, Portugal, pp. 174–217.

Meneses, Maria Paula, Araújo, Sara, Gonçalves, Marisa Ramos e Carvalho, Beatriz 2017, *Para uma Justiça de Matriz Timorenses: o contributo das Justiças Comunitárias*, CES - Centro de Estudos Sociais e CRL - Comissão para a Reforma Legislativa e do Sector da Justiça, Díli, Timor-Leste.

Regras Kultura Tarabandu Suco Tibar 2013, Liquiçá.

Reglamentu Tara Bandu Iha Suku Fatulia 2016-2022 2016, Venilale, Baucau.

Roque, Ricardo 2012, 'A voz dos bandos: colectivos de justiça e ritos da palavra portuguesa em Timor-Leste colonial', *Mana*, 18 (3): 563–594.

Santos, Boaventura de Sousa 2003, 'O Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico', em Santos, Boaventura de Sousa e **João Carlos Trindade (org.)**, *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*, Afrontamento, Porto, Portugal, pp.47–128.

_____, 2014, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Paradigm, Boulder, CO, USA.

Silva, Kelly da 2014, 'O governo da e pela kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste', *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 104:123–150.

As palavras, os gestos e as coisas: rituais e reciprocidade entre tradição e Estado em Timor Leste¹

Lúcio Sousa²

Introdução

Este artigo pretende examinar a forma como os *lia na'in*, têm sido apropriados pelo Estado enquanto elementos protocolares dos seus ritos públicos. A emergência da sua figura no imaginário nacional timorense dá continuidade e visibilidade a um saber e a práticas sócio rituais, configurando uma nova síntese entre a tradição e a modernidade, o local e o nacional. Se os *lia na'in* estão a despontar na atualidade do “halo de mistério” que rodeava o seu nome (Pascoal 1967, 15), resta saber em que contextos e de que forma participam no palco público.

Este artigo está organizado a em torno de três tópicos: as metamorfoses de um nome, na qual se procura descortinar uma genealogia do termo de forma a definir o que é, ou o que pode ser, um *lia na'in*; os trabalhos do *lia na'in*, em que se analisa o seu papel e função em contexto local, e os *lia na'in* e a nação, em que se examina a sua participação em cerimónias de Estado de cariz nacional.

A análise efetuada baseia-se em trabalho etnográfico, sobretudo na região de Bobonaro, Díli e etnografia extensiva de sítios online sobre Timor Leste, quer da imprensa, do Estado ou de privados.

Lia na'in: metamorfoses de um nome

A genealogia do nome *lia na'in* é complexa. Este é omissos nas principais obras do século XIX (Castro 1856; Forbes, 1885³ e França 1891,). O dicionário de Rafael das Dores, de 1907, é dos primeiros a empregar o termo, que define somente como: “orador” (1907, 156). Todavia, a análise de cada elemento permite obter significações interessantes. Assim, *lia* é traduzido como “*assunto, boato, dito, fala, gorjeio, idioma, lábia, língua, linguagem, litígio, locução, loquela, motim, noticia, palavra, pendencia, proposta, questão, rumor, sedição, som, vocábulo, voz.*” (Dores 1907, 155).

Por sua vez o termo *nai* assume duas grafias: *nai* e *nain*. Assim, *nai*, enquanto adjetivo, designa: *senhor, dono, principal, superior*. Por seu turno o termo *nain* corresponde ao substantivo “*fidalgos, patrão, pessoa conceituada*”. Ou ainda: “*s. forte. Usam os indígenas ordinariamente este termo para designar quantidade, porção quer de pessoas, quer de animaes, quer de cousas.*”. O termo *nain*, agora como adjetivo é sinónimo de *nai*, e assim designa “*dono, senhor*”. Por fim, *nain* pode também ser um advérbio, de muito. (1907, 171).

Transpondo para a atualidade Luís Costa declara o *lia na'in* como o “Orador oficial (do ritual ou cerimonial) (*lit. dono da palavra*). \ \ É contador de *mitos* e *genealogias* que constituem *história de um grupo ou da ilha*; detentor da *voz do passado*; espécie de livro vivo e precioso.” (Costa 2000, 228)

Um trabalho recente amplifica a definição e insere-a no contexto social:

Li'a na'in é o que ‘tem’ a palavra. A pessoa que adquire dos seus antepassados o conhecimento da história do passado e das regras de relações socioculturais das comunidades (relações entre Uma-Fukun/Uma- Lisan, Fetosan-Umane, Maun-Alin).

1_ Agradeço ao revisor anónimo os excelentes comentários ao artigo original. Temo não ter podido desenvolver todos os tópicos referidos, o que espero poder fazer futuramente.

2_ Universidade Aberta. CEMRI-UAb. / IELT-FCSH-UN. A minha participação no 1º Congresso da TLSA-Br foi possível pelo convite e apoio na deslocação da comissão organizadora e pelo apoio na estadia do Instituto de Estudos de Literatura Tradicional (IELT-FCSH-UNL).

3_ Todavia, Forbes (1885, 142-148) tem uma discussão sobre a figura do *Dato Luli* que carece de maior análise em articulação com a figura do *lia na'in* e do *rai na'in* (Palmer e McWilliam, 2018).

É ele que dirige os rituais das cerimónias culturais e tem o dom de invocar aos defuntos e aos rai-nain aquilo que se pretende obter. Numa determinada comunidade existem, geralmente, várias Uma Fukun ou Uma Lisan. Em cada Uma-Fukun, geralmente tem um li'a na'in. Contudo, se entre as Uma Fukun existe uma determinada hierarquia entre elas, há uma que desempenha especificamente a função de li'a na'in, isto é, só dessa Uma Fukun é que origina o li'a na'in e só ele pode actuar em nome da hierarquia. (Graça & Menezes 2017, 173-174)

Ambas as definições privilegiam a dimensão oratória e mediadora, todavia considero que omitem, em grande parte, o desempenho de cargos de autoridade e poder nas estruturas rituais e sociopolíticas locais.

Os trabalhos dos lian nain

O termo *lia na'in* surge nos anos 50 e 60 do século XX nos ensaios sobre lendas e mitos timorenses. Basílio de Sá faz uma breve alusão a estes “mestres da palavra”: “Os textos que publicamos vão escritos em *tetun-los*, o teto puro, falado numa zona restrita e aí cultivado, na sua forma erudita, por um ou outro *lia-na'in*, os mestres da palavra, os clássicos da sua literatura oral.” (Sá 1961, XXV)

Por seu turno, Ezequiel Pascoal elabora sobre o termo e a função na sociedade timorense:

Também não são muitos os *lia-na'in* – os timorenses, quase sempre velhos, que sabem contar mitos e desfiar genealogias – mitos e genealogias que, para eles e para o resto dos gentios, constituem história (...).

Detentores da voz do passado, os *lia na'in* se, por um lado, não a podem deixar emudecer, empenham-se, pelo outro, em virtude da sua função, em não a vulgarizar, à toa. Muito contribui esse cauteloso resguardo para o halo de mistério em que ela anda envolvida. Espécie de livros vivos e preciosos, os *lia na'in* são alvo de todas as atenções dos maiores e do vulgo. São para a turba pagã, em relação às suas crenças, o motivo supremo de credibilidade. O seu testemunho faz fé absoluta. Cabe-lhes um lugar à parte na hierarquia do clã. Depositários de tesouros sagrados – materiais e espirituais – crêem que lhes é abreviada a vida se os revelam a estranhos ou a profanos. (Pascoal 1967, 15)

O trabalho de Pascoal tem a particularidade de conter uma biografia dos “narradores” e dos “*lia na'in*”. A distinção é relevante pois estabelece uma diferença entre o tipo de narrativas em presença, assim como a competência para as proferir. Refere também que os *lia na'in* podem ser “guardiões dos *lulik* ou chefes de suco...”. Esta frase introduz um grau de complexidade na função e manifesta as confluências que se encontram entre funções, internas ou externas, tradicionais e hodiernas, como a de “chefe de suco”.

Esta situação pode ser exemplificada etnograficamente pelo caso de comunidades bunak, em que *lia na'in* se designa *lal gomo*. Este pode ser um *matas*, um chefe de casa sagrada (a quem é imputada a obrigação de conhecer e saber dizer as narrativas de origem da sua Casa sagrada – e, neste sentido, todo o *matas* é um potencial *lal gomo*); ou pode ser um *okul gomo*, um senhor do ritual, que executa na sua casa sagrada ou nos rituais comunitários (que poderia ser comparado ao termo e função de *rai nain*); ou um *matas gonion*, um cargo atribuído às três principais casas sagradas, chefes do poder interior, representadas pelos seus *matas*, ou ainda um dos quatro *bei*, um cargo associado ao poder exterior e detido por quatro casas.

O *lia na'in* não é um mero reproduzidor de lendas e mitos, uma voz do passado, que relembra os

antepassados. As “histórias” que os *lia na'in*⁴ dominam, sejam de Casa sagrada ou de origem da comunidade, e do mundo, são essenciais pois tratam-se de narrativas que impõem uma diferença, isto é, sancionam e legitimam a precedência e a hierarquia no quadro de dispositivos sociais, as Casas sagradas e a concomitante mediação da filiação e aliança, articulando na contemporaneidade dois sistemas de conhecimento, o tradicional e o moderno, permitindo a negociação entre o privado e a nação (Kelly, 2013).

O lugar dos lia na'in na nação

The resurgence of customary laws and traditions is not about ‘going back’ [...] but is about recognizing the ongoing adaption and dynamism which informs the customary law-making processes at work in people’s everyday lives. (Palmer 2007, 36)

A emergência dos *lia na'in* no espaço público em Timor Leste não pode ser desligada do processo de (re)criação da cultura identitária da nação e a forma como esta, enquanto ferramenta política, tem sido usada (Sousa, 2016)⁵. Todavia, que tipo de participação se trata? Uma equitativa, como a preconizada pelo matas Paulo Mota, em que Estado, Igreja e “Adat” deveriam estar ao mesmo nível (Sousa, 2009), ou estaremos perante a *domesticação das cerimónias* referida por Pemberton relativamente à forma como o regime de Suharto incorporou a ‘traditional art’ (kesenian) (Pemberton, 1994, apud Vel 2008: 65), ou a folclorização da tradição: “The forms of local organisation and agency that had contributed to survival and resistance were recognised in state-building efforts as *ceremonial colour*, ‘folklore’ or an *obstacle to liberal values*” (Hohe 2002, 570).

Os *lia na'in* surgem associados a processos rituais de (re)construção de casas sagradas, de reconciliação local, processo que decorreu de 2001 a 2005, liderado pela *Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação*; na aplicação de interdições, como é o caso do *tara bandu*, no reconhecimento constitucional do seu papel nas transações do direito costumeiro (prática que vem já dos tempos portugueses), no domínio sensível das dinâmicas eleitorais (Silva 2010, 70) e no papel que lhes é atribuído no sistema político do suco, as co-habitações (Viegas e Feijó 2017), mas também adquirem uma representatividade coletiva, como a do distrito de onde são originários⁶, como foi o caso da “*nahe biti boot*” efetuada aquando da cerimónia de inauguração da estátua de D. Boaventura, em Manufahi, em 2012⁷.

Por sua vez a presença de *lia na'in* representantes de todos os distritos em cerimónias de cariz nacional equivale a uma medida de unidade, de um todo, que é a nação, uma nação que é uma, “*uma*” e “*lulik*”, simbolizada por objetos e plantas (*sansan lulik* mencionados por Trindade, 2007), como cestos e areca e bétel, num processo passível de legibilidade multivocal uma vez que nos rituais comunitários é também valorizada a presença de representantes de todas as Casas sagradas (Sousa 2010a).

Apresenta-se de seguida, sucintamente, cinco exemplos etnográficos que permitem debater este argumento. A sua escolha é intencional: ou por ter participado nos eventos, ou os considerar significativos. Os exemplos são: a cerimónia de independência de 20 de maio de 2002 em *Tasi Tolo*; o ato de reconciliação nacional, “*sorumutu*”, em dezembro de 2006; a entrega a Xanana Gusmão do poder de gestão dos minerais por parte de uma associação de *lia na'in*, o batismo de dois barcos de guerra em

4_ Não analiso neste texto a relação do *lia na'in* com o *rai na'in* (bunak: mug gomo), o papel de mediador que o primeiro tem com o segundo, mas também a assunção, no contexto ontológico local, de que o *lia na'in* é a sua voz perante o exterior, local e nacional. Um interessante texto sobre os *rai na'in* pode ser consultado em Palmer e McWilliam (2018).

5_ Exemplo da passagem, entretanto revertida, da Secretaria de Estado da Cultura do Ministério da Educação para o Ministério do Turismo.

6_ Não analisaremos aqui a forma e motivos que presidem a essa seleção e representatividade.

7_ “Cerimónia de 100 Anos Dom Boaventura começa com “Nahe Biti Boot”” Terça-feira, 27.11.12: <http://100anosmanufahi.blogspot.com/2012/11/2960.html>

2010; e a cerimónia 'Dada Ikas', efetuada por Mari Alkatiri em 2017.

No dia 20 de Maio de 2002 uma cerimónia efetuada em Díli e televisionada para o mundo marcou a transição da autoridade das Nações Unidas para o novo governo timorense. Na cerimónia a nação foi saudada pelos *lia na'in* em representação dos diversos distritos. Estes proferiram, num ritmo célere e curto, excertos de narrativas que podem demorar horas a ser pronunciadas. Em abril de 2002 tive a oportunidade de participar numa reunião preparatória da deslocação dos *lia na'in* representantes do distrito de Bobonaro: o *matas* Paulo Mota e o *bei* José Tilman, ambos da Casa *Namau deu Masak*, de Tapo. Na reunião, na qual participaram outros representantes da estrutura política local, o chefe de suco e o administrador do distrito, a principal dúvida era sobre as palavras a serem proferidas e a questão da tradução: quem a faria e quão fidedigna esta seria? Todavia, as preocupações locais não tiveram relevância nacional. A cerimónia de Tasi Tolu foi breve e não teve qualquer tradução... a inatingibilidade das palavras resultou sobretudo da indiferença dos organizadores perante as palavras, sendo valorizada a performance estética. Podemos dizer, conforme Hohe (2002), que se há “cores cerimoniais”, há também “sonoridades cerimoniais”.

No ano de 2006 os confrontos armados decorrentes da crise político-militar marcaram o país. Em Díli, onde me encontrava na altura, e depois em Maliana, para onde regressei, várias pessoas me disseram que deveria ser feita uma cerimónia com os *lia na'in* de todo o país para que pudesse haver paz. Esta cerimónia ocorreu em dezembro de 2006, tendo tido lugar em frente do palácio do Governo, em Díli. Na altura já não me encontrava em Timor Leste, pelo que uso a descrição e apreciação do evento de Braithwaite et al:

A generic *uma lulik* (sacred house) was built,¹ and *lia na'in* ('the owners of the word' as interpreters of regulation) from different districts were called upon to enact a *sorumutu* (a ceremonial discussion) to create a binding resolution. Most of the senior political leadership of the country—including those in bitter conflict with one another—sat together. (...) While attended by the political elite, there appeared very little public engagement and no sense of an outcome, let alone any kind of binding compact between parties. (Braithwaite et al. 2012: 225–28).

O terceiro exemplo ocorre após este período conturbado, numa fase em que se privilegiou a ideia de que a luta era, agora, pelo “desenvolvimento”. E é assim que vemos serem realizadas diversas cerimónias, entre as quais aquela em que foi entregue a Xanana Gusmão o poder de usar os minerais da terra, uma concessão efetuada por uma “associação de *lia na'in*”: “In November 2008, the State Secretariat for Natural Resources created an association of Timor-Leste's traditional leaders (*lia nain*) who symbolically handed over the right to explore for minerals to Prime Minister Xanana Gusmao.” (La'ò Hamutuk 2013). Não deixa de ser interessante o facto de uma secretaria de estado ter criado uma “associação de *lia na'in*”, sobre a qual pouco sabemos. O que não deixa de ser interessante é o facto de o Estado ter sentido a necessidade sancionar as suas políticas nacionais nestes atores tradicionais.

O quarto exemplo, que presenciei, decorreu a 11 de junho de 2010: a cerimónia de batismo de dois barcos de guerra adquiridos à China. Para o efeito foi elaborado um detalhado programa do qual fazia parte uma “Acção Ritual Tradicional” em que participaram *lia na'in* provenientes de Liquiçá - por serem considerados os responsáveis pelo mar. O evento, liderado pelo Dr. Eugénio Sarmento, *lia na'in* de cariz “nacional⁸”, encenou uma vez mais a unidade através da manipulação de símbolos como a areca e o bétel, os cestos, culminando na participação de Xanana Gusmão e Ramos Horta.

Por fim, o quinto exemplo, é ilustrativo das relações que se entretecem entre partidos políticos e

8_ Eugénio Sarmento trabalha na Secretaria de Estado da Cultura, assumiu um papel de destaque em todo este processo e foi

indivíduos que representam o estado. Trata-se da cerimónia realizada por Mari Alkatiri, em Díli, em frente ao Palácio do Governo, no dia 27 de setembro de 2017, após as eleições de 22 de junho de 2017. Ao assumir de novo o papel de primeiro ministro, Mari Alkatiri vai contra as palavras que aquele tinha proferido em 26 de junho de 2006, de que não assumiria mais essa função. A cerimónia, uma vez mais envolvendo representantes dos diversos distritos, teve o nome de ‘Dada Ikas’ (retirar o juramento) e ‘Loke Dalan’ (abrir o caminho), foi objeto de extensa difusão mediática⁹.

Conclusões

Most importantly, attention should be given to traditional East Timorese leaders and to customary practice. Ways of integrating local traditions into the nation’s political and legal/practice system should be explored. (Soares 2003:275)

Rethinking ritual has thus become a significant cultural activity in Tana Toraja. To some, ritual is a source of renewed dynamism; to others it is the object of a nostalgic romanticism; and to still others it is a burdensome legacy that leads to squandered wealth and energy. (Volkman 1985: 6)

Vários estudos sobre Timor Leste demonstraram como as práticas tradicionais, nomeadamente as rituais, desenvolvidas a nível local têm sido objeto de um processo de “pedagogia económica” (Silva, 2016), tutelados pelo Estado e pela Igreja, num processo muito ligado à construção do Estado. Como refere Silva (2016)

a formação do Estado em Timor-Leste pode ser interpretada como os processos pelos quais esta instituição se apropria de e subverte os elementos dos complexos locais de governança – instituições que estruturam os modos locais de organização social; saberes rituais e suas técnicas; posições de autoridade – de modo a transformá-los em condutas para geração de efeitos de pacificação, integração, reconfiguração e monopolização do poder. Tais fenômenos de apropriação e subversão permitem ainda ao Estado mobilizar elementos dos complexos locais de governança para promover a transposição e internalização de práticas e projetos modernos de organização social e subjetivação. (Silva, 2016: 17)

O argumento que avanço, adotando Kelly Silva, é a de que a transposição de práticas locais para eventos nacionais, e em particular o privilégio dado à figura dos *lia na’in*, tem um duplo propósito: obter legitimação de cariz *botow up* do Estado e dos seus agentes, os novos liurais, manifestar a *autenticidade* que valida, conforme debatido por May (2004)¹⁰ no caso da Papua Nova Guiné, isto é, adquirir a *credibilidade* referida por Ezequiel Pascoal. Mas, também se pretende manipular os domínios *lulik* de cariz económico associados à ideia de desenvolvimento. Ao fazer isto, há uma imposição de práticas, no que, adaptando o que refere Kelly Silva, designaríamos por uma “pedagogia política” de apropriação do poder, esvaziando a dos praticantes locais. Este duplo propósito pode querer dizer que os políticos e autoridades timorenses desejam aceder diretamente à legitimidade baseada nas autoridades rituais, descartando aqueles que, tradicionalmente, são consideradas as autoridades políticas tradicionais, os *liurai* (Trindade, 2008).

responsável pela oficialização de outros eventos do mesmo cariz.

9_ <http://www.tatoli.tl/2017/09/serimonia-kultura-loke-odamatan-palasiu-governu-akontese-semana-oin/>

10_ Em “Conclusion”, capítulo (Re?)Discovering Chiefs: Traditional Authority and the Restructuring of Local Level Government in Papua New Guinea, <http://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p66801/mobile/cho9.html#doe3725>

Para concluir, e tendo como referências as ideias de Sahlins (1972) sobre a reciprocidade, poderíamos dizer que esta é negativa, no sentido de que o Estado ganha mais do que a sua contraparte. É claro que, transposto para o seu contexto paroquial, muitos *lia na'in* poderão ter o seu estatuto acrescido pelo seu papel mediador. Todavia, no plano das relações de cidadania, e se usarmos o conceito, antigo, mas ainda útil de *cultura cívica* de Almond e Verba (1963, 118-120) poderíamos dizer que estamos perante um compromisso entre a tradição e a modernidade. O modelo identifica três tipos de cultura política: paroquial, súbdito e participante. A primeira corresponderia às estruturas políticas tradicionais, a 2ª segunda às estruturas políticas autoritárias e as 3ª às estruturas políticas democráticas.

Nesta fase, tendo em conta os processos em curso de *hibridismo* (Silva, 2010) ou coabitação (Viegas e Feijó 2017)¹¹, poderíamos colocar a hipótese de que o estado democrático timorense lida com as estruturas políticas tradicionais não tanto com uma postura de participação, mas sim a de súbdito. Os *lia nain* tornam-se parte dos recursos de Estado, mobilizáveis em diferentes contextos, legitimando as autoridades pela sua presença, e promovendo a normalização do processo de construção da nação... e da sua manutenção.

Referências

Almond, Gabriel e Verba, Sidney 1963, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton University Press, Princeton.

Braithwaite, John, Charlesworth, Hilary and Soares, Adérito 2012, *Networked Governance of Freedom and Tyranny Peace in Timor-Leste*, ANU Press.

Brown, M. Anne 2015, 'State Formation and Political Community in Timor-Leste – The Centrality of the Local', *RCCS Annual Review*, 7: 113-131 URL: <http://rccsar.revues.org/615>; DOI: 10.4000/rccsar.615

Castro, Afonso 1867. *As possessões portuguesas na Oceânia*, Imprensa Nacional, Lisboa

Costa, Luís 2000, *Dicionário de Tétum-Português*, Edições Colibri, Lisboa.

Dores, Raphael das 1907, *Dicionário Teto-Português*, Imprensa Nacional, Lisboa.

Forbes, Henry 1885, *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago. A narrative of travel and exploration from 1878 to 1883*, Harper, New York.

França, Bento 1891, Timor, Companhia Nacional Editora, Lisboa.

Graça, Jorge e Menezes, Maria Paula (coord.) 2017, *Para uma justiça de matriz timorense: o contributo das justiças comunitárias*, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e Comissão para a Reforma Legislativa e do Sector da Justiça, Díli.

Hohe, Tanja 2002, 'The Clash of Paradigms: International Administration and Local Political Legitimacy in East Timor', *Contemporary Southeast Asia*, 24(3): 569-589.

La'o Hamutuk 2013, *Konsultasaun ba proposta Kódigu Mineiru hahu ona*, 14 September 2013. <http://laoha-mutuk.blogspot.com/2013/> (acesso a 14.07.2018)

May, R. J. 2004, *State and society in Papua New Guinea: the first twenty-five years*, ANU-Press, Melbourne. <http://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p66801/mobile/pr01.html> (acesso a 14.07.2018)

Palmer, Lisa 2007, 'Developing Timor-Leste: Recognising the Role of Custom and Tradition', *SSEE Research Paper*, 1: 35-40.

¹¹ António Sampaio denomina de "fusão cultural" esta ligação (Sampaio, 2015).

- Palmer, Lisa and McWilliam, Andrew 2018, 'Ambivalent 'Indigeneities' in an Independent Timor-Leste: between the customary and national governance of resources', *Asia Pacific Viewpoint* 59(3): 265-275
- Pascoal, Ezequiel 1967, *A alma de Timor vista na sua fantasia: Lendas, fábulas e contos*, Barbosa & Xavier, Braga.
- Sahlins, Marshall 1972, *Stone Age Economics*. Aldine Atherton, Inc, Chicago.
- Sampaio, António 2015, *Chefes tradicionais timorenses homenageiam heróis desconhecidos*. Agência Lusa: <http://noticias.sapo.pt/portugues/lusa/artigo/19617897.html> (acesso a 12.07.2018)
- Silva, Kelly 2010, 'Reciprocidade, reconhecimento e sofrimento. Mobilizadores políticos no Timor-Leste independente' in Leach, Michael, Nuno Canas Mendes, Antero B. Silva, Ximenes, Alarico da Costa Ximenes e Bob Boughton, *Hatene Kona ba/Understanding/Compreender/Mengerti Timor Leste*, Proceedings of the Understanding Timor-Leste Conference, Universidade Nasional Timor-Lorosa'e, 2-3 July 2009. Swinburne Press. 66-72, Dili, Timor-Leste. http://tlstudies.org/pdfs/chp_11.pdf (acesso a 14.07.2018)
- _____ 2013, 'Negotiating Tradition and Nation: Mediations and Mediators in the Making of Urban Timor-Leste', *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 14:5, 455-470
- _____ 2016, 'Governando pessoas, coisas e rituais. A construção da nação como um processo de purificação em Timor-Leste' in Smith, Sara et al. (ed.), *Timor-Leste O local, regional e global*, Vol. I. Proceedings of the Timor-Leste: the local, the regional and the global Conference. Timor-Leste Studies Association Dili, Timor-Leste. <http://tlstudies.org/pdfs/TLSA%20Conf%202015/VOLUME%20I/Volume%20I.pdf#page=100> (acesso a 14.07.2018)
- Soares, Dionísio Babo 2003, 'Challenges for the future' in Fox, James and Soares, Dionísio Babo (ed.). *Out of the Ashes Destruction and Reconstruction of East Timor*. ANU Press.
- Sousa, Lúcio 2009, 'Denying peripheral status, claiming a role in the nation: sacred words and ritual practices as legitimating identity of a local community in the context of the new nation' in Cabaset-Semedo, Christine and Frédéric Durand (eds), *East-Timor How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21st Century?*, IRASEC CASE, pp. 105 - 120.
- _____ 2010, 'This is the beginning of the relationship': material supports of cultural translation' in Seixas, Paulo (ed.), *Translation, Society and Politics in Timor-Leste*, Universidade Fernando Pessoa, pp. 37-59, Porto.
- _____ 2010a, *An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu - Timor-Leste*, Tese de doutoramento, Universidade Aberta, Lisboa. URI: <http://hdl.handle.net/10400.2/1703>
- Trindade, José 'Josh' 2008, 'Reconciling conflicting paradigms: an East Timorese vision of the ideal state', in Mearns, David (ed.), *Democratic Governance in Timor-Leste: Reconciling the local and the national*, Charles Darwin University Press, Darwin, pp. 160-188.
- Vel, Jacqueline 2008, *Uma Politics: An Ethnography of Democratization in West Sumba, Indonesia, 1986-2006*. KITLV Press, Leiden.
- Viegas, Susana and Rui Feijó (eds.) 2017, *Transformations in Independent Timor-Leste. Dynamics of Social and Cultural Cohabitations*. Routledge, London & New York.
- Volkan, Toby Alice 1985, *Feasts of Honor: Ritual and Change in the Toraja Highlands*, University of Illinois Press.

A Construção do Governo Local: Colisão de paradigmas, hibridismo e coabitação

Rui Graça Feijó¹

Timor-Leste era uma espécie de “laboratório social” no qual as vidas de cerca de um milhão de pessoas foram objecto de experiências [...] forçando-as a engolir ideias e conceitos modernos sem lhes dar tempo para os digerir adequadamente

Josh Trindade (2008)

1.

Timor-Leste tomou, no período que mediou entre o Referendo de 30 de Agosto de 1999 e a data da proclamação da restauração da independência (20 de Maio de 2002) duas decisões críticas, cujos efeitos se fazem sentir no longo prazo. Por um lado, a reconstrução do Estado, devastado pela política de terra queimada com que a Indonésia respondeu aos resultados do Referendo, deveria ser realizada sob a égide de um processo político de construção de uma democracia. É certo que já no discurso proferido por José Ramos-Horta na cerimónia de atribuição do Prémio Nobel da Paz (Dezembro de 1996) se anunciava o propósito de integrar Timor-Leste na vaga de democratização que então varria o mundo. Mas as dificuldades colocadas pelo colapso da administração pública no território em Setembro de 1999 representavam um sério entrave à efectivação de tal vontade. De facto, é comum na literatura política admitir-se que a existência de um aparelho de estado minimamente consolidado é uma pré-condição para o surgimento de uma administração democrática. Juan J. Linz (1997) expressou tal pensamento ao dizer: “Sem estado não pode haver estado de direito, e sem estado de direito não pode haver democracia”. Os Timorenses, porém, apostaram que seriam capazes de combinar os dois processos em simultâneo, ultrapassando as dificuldades que pudessem surgir. Como afirmaram Sonja Grimm e Julia Leininger (2012), nem sempre as coisas boas andam de mãos dadas, e pode surgir uma tensão entre os objectivos e os meios de cada um desses processos – o que se verificou em Timor, como veremos.

Por outro lado, a Constituição da República Democrática de Timor-Leste (CRDTL), elaborada por uma assembleia especialmente eleita para esse fim durante o período transitório em que o território esteve sob administração directa das Nações Unidas, consagrou um estado que se deveria estruturar a vários níveis – do central ao local, passando pelo regional. Este modelo de estado multi-nível oferece um amplo espaço para que surja uma administração sub-nacional baseada em princípios da democracia de base

Este breve ensaio foca alguns dos problemas da construção do estado a nível sub-nacional, em especial nos vários passos que foram dados para construir um novo sistema de governo local. Além das referências empíricas que o sustentam, este texto pretende também contribuir para um debate mais amplo sobre o modo de interpretar o modo como esta forma de governação emergiu e se afirmou.

2.

A situação vivida em Timor-Leste depois do Refendo de 1999 foi analisada de forma muito diversa consoante os intervenientes. Por uma banda, temos uma corrente de opinião que equacionou a situa-

¹ Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa. O presente ensaio foi apresentado na 1ª Conferência da TLSA – Brasil graças ao apoio concedido pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra através do programa da Fundação para a Ciência e a Tecnologia – Programa Estratégico UID/SOC/50012/2013. Agradeço aos participantes nessa conferência os comentários e sugestões, que me esforcei por integrar no texto agora publicado. Quaisquer erros ou imprecisões são, naturalmente, da minha total responsabilidade

ção como sendo a de uma total destruição do sentido de legitimidade. Expressões como “ground zero” (Nevins 2002), “tabula rasa” (Chesterman 2001), “terra nullius” (Suhrke 2001) ou “concha vazia” (Lemay-Hébert 2011) sugerem que a noção de legitimidade política se tinha evaporado, e que o terreno estava desimpedido para nele se construir de raiz um modelo de estado modernista, obedecendo a preceitos internacionalmente aceites como fazendo parte da caixa de ferramentas das democracias. Em suma: esta é uma visão que sustenta a possibilidade de uma ruptura marcada nas praticas politicas. Em contraponto, o trabalho de cientistas sociais, sobretudo de antropólogos, veio chamar a atenção para o fenómeno oposto: a resiliência de noções tradicionais de legitimidade que permitiam encarar o futuro do território com base em princípios de continuidade. Assim, David Hicks (2007) fala de “resurgimento dos costumes”, Judith Bovensiepen (2014) de “renascimento costumeiro”, e Andrea K. Molnar (2010) de “retradionalização das relações de poder”. Segundo James J. Fox (2011), “poucos comentadores estavam à espera de ver emergir esta reafirmação das tradições locais”

3.

O problema de fundo que o estudo do nascimento do poder local em Timor-Leste suscita foi bem apreendido por Joanna Wallis (2012), quando afirmou que “podendo não ser necessariamente democráticas, as instituições locais em Timor-Leste podem ser altamente legítimas aos olhos das comunidades onde actua”. Ora, a questão da legitimidade é uma componente intrínseca da democracia: não pode haver democracia sem legitimidade popular. Por isso, é útil recordar a tipologia proposta no já longínquo ano de 1922 por Max Weber. Segundo ele, haveria três formas fundamentais de poder legítimo: o poder legal-racional (típico dos estados modernos); o poder carismático; e o poder tradicional, em que a autoridade se considera legítima por obedecer ao “que sempre foi assim”. Voltando ao problema colocado por Grimm e Leininger, podemos considerar que os princípios que sustentam o poder tradicional em Timor-Leste se afastam, e conflituam mesmo, com aspectos fulcrais de uma organização democrática, como seja o carácter altamente hierarquizado da autoridade, o carácter restrito de quem detém o poder em relação ao conjunto da comunidade, a marginalização de mulheres e jovens do *locus* de exercício do poder. Haveria, portanto, um árduo caminho a percorrer para conjugar os preceitos da democracia com aqueles que derivam de vivências tradicionais.

4.

A primeira tentativa de criar órgãos de poder local ao nível dos cerca de 440 *sukus* existentes em Timor-Leste teve lugar logo em 2000 pela mão da UNTAET aliada ao Banco Mundial. Foi então criado o “Community Empowerment and Local Governance Project” (CEP) encarado como a semente do que deveria vir a ser o esqueleto do poder local. Este projecto foi concebido na linha de quem preconizava a existência de uma ruptura ao nível da legitimidade política. São exemplo de tal atitude a imposição de uma composição paritária de género nos órgãos a eleger, ou a exclusão de “chefes tradicionais” do direito de se candidatarem aos novos cargos.

A vida destes novos órgãos de poder a nível local não foi nem pacífica nem longa. Analisando essa experiência, Tanja Hohe (2002) falou de “colisão de paradigmas”, ou seja, da dificuldade em dar efectivo poder a quem derivava a sua legitimidade de um processo de base eleitoral típico de modelos democráticos, marginalizando para os efeitos mais relevantes aqueles que haviam sabido manter uma forte ligação com as suas comunidades, onde continuavam a disfrutar de ampla base de apoio. A colisão terá sido de tal monta que as novas autoridades nacionais depois da independência optaram por não dar continuidade ao projecto.

5.

A CRDTL define um quadro geral para a emergência de poderes locais e regionais, estipulando, no artigo 2 numero 4, que “o Estado reconhece e valoriza as normas e costumes de Timor-Leste que não sejam contrárias à Constituição ou a qualquer legislação que se refira especificamente a leis costumeiras”.

Dentro deste quadro geral, o I Governo Constitucional elaborou um vasto estudo sobre a organização do poder sub-nacional, analisando seis cenários diferentes, e concluindo que a estrutura sub-nacional deveria conter dois níveis: um de carácter regional (que ainda hoje se encontra por realizar, apesar de constar de sucessivos programas de governo), e outro a nível dos *sukus*. Com base neste princípio, foram organizadas três eleições para os órgãos de poder nos *sukus*: em 2004-5, em 2009 e em 2016. Os quadros legais que regeram estas eleições foram todos eles distintos, apesar de se manter uma estrutura semelhante: há um *konsellu suku*, *xefes suku* e *xefes aldeia*; garante-se a participação de mulheres no *konsellu* (pelo menos 2) e de jovens (2, sendo um de cada sexo). Também constante é o facto das autoridades de *suku* não serem consideradas como o degrau mais baixo da administração pública, mas antes como um reconhecimento da pertinência das estruturas tradicionais de representação. As competências destas autoridades são decalcadas dos poderes tradicionais, e mesmo que tenham vindo a ser reforçadas, mantem-se no registo de poderes consultivos fora da comunidade, e de limitado poder executivo no seio dela.

O modelo legal contém elementos que pertencem ao modelo da democracia liberal, como sejam: sufrágio universal e igualdade de direitos a todos os membros da comunidade; mandatos por tempo limitado; quotas de género e grupo etário; representação e garantia de direitos à(s) minoria(s). Simultaneamente, não impõe qualquer restrição aos detentores do poder tradicional; pelo contrário, consagra a necessidade de cooptação de *lia na'ins* para desempenharem funções oficiais no *konsellu*. Desta combinação resulta um mosaico de situações. Damian Grenfell organizou em 2012 um volume intitulado *Traversing Customary Community and Modern Nation Formation in Timor-Leste* no qual um vasto naipe de académicos – incluindo muitos timorenses – reflectem sobre a realidade socio-política da jovem nação, e que permanece até hoje um importante ponto de referencia sobretudo empírica no estudo do poder local em Timor-Leste. O que mais ressalta desse volume é a existência de uma pluralidade de situações em que quer as formas locais de poder, quer aquelas que mais directamente se articulam com o esforço de edificação de um estado segundo conceitos modernos, estão presentes e se relacionam ao nível dos *sukus* timorenses.

Michael Leach e Deborah Cummins (2012) analisaram essa variedade de situações emergentes, e concluíram que alguns modelos surgiram com visibilidade: (1) o modelo de “co-incumbência” que por sua vez se divide em (1 a) “co-herança”, que sucede quando o *liurai* é pressionado a concorrer e vence as eleições; e (2 b) “candidato da casa tradicional”, que ocorre quando o *liurai* não se apresenta a sufrágio mas apoia um membro da sua casa tradicional; e (2) “autorização”, um modelo que aparece quando nenhum membro da casa tradicionalmente fornecedora de líderes locais se apresenta, mas em que o candidato recebe – antes ou depois da eleição – o apoio do representante mais destacado dessa casa.

O modelo da “co-herança” não é muito frequente; os outros dois representam a grande maioria das ocorrências. Mas pode também suceder que nenhuma destas situações se verifique, e que a comunidade eleja um “outsider”. A tarefa deste, então, é garantir coexistência com quem representa a autoridade tradicional – o que nem sempre é fácil, e conduz a resultados por vezes pouco satisfatórios em que há um confronto entre ambos.

6.

No decorrer das eleições para o governo dos *sukus* em 2016 pude acompanhar o desenrolar do processo no distrito de Lautém, na ponta leste do país, sendo certo que em anteriores períodos de trabalho de campo havia estabelecido uma rede de contactos entre os *xefes suku* locais. Olhando para os resultados, constata-se que em 37 casos, 16 *xefes suku* foram reeleitos, 18 foram eleitos pela primeira vez, e 3 venceram desta vez as eleições depois de terem sido derrotados em rondas anteriores. A conclusão mais óbvia é que estamos perante uma evolução dentro do sistema, com mais de metade dos *sukus* a mudarem de mãos. Um exemplo significativo é o de Muapitine, onde o *xefe suku* não se recandidatava, mas transferiu o seu apoio para um candidato oriundo da sua casa. Esse candidato foi eliminado na primeira volta da eleição, e o segundo turno foi disputado entre um “engenheiro” e um “professor”, ambos moradores na vila de Lospalos, capital do distrito. Este exemplo, juntamente com o nível elevado de renovação dos quadros dirigentes locais, sugere fortemente que o os métodos racionais-legais do estado liberal parecem estar a conquistar terreno como forma de legitimar o poder local em Timor-Leste. Mas há ainda uma grande margem de afirmação de modelos tradicionais, traduzidos na quantidade de *xefes suku* que se mantêm no poder ao fim de várias eleições – e com quadros legais que divergem em aspectos relevantes.

7.

Como interpretar a sequencia de eleições, desde o malogrado CEP de 2000 até ao que sucedeu em 2016?

Uma primeira linha interpretativa, como vimos, tem como expoente máximo Tanja Hohe. Segundo esta investigadora, “os conceitos políticos tradicionais, por vezes chamados de ‘democracia local’, diferem fundamentalmente dos conceitos que sustentam as instituições de estilo Westminster. Alguns dos princípios locais afirmam-se mesmo contra os defendidos pelas democracias de tipo ocidental”. Também David Hicks, confrontado com as primeiras experiencias pos-independência, referiu que “as novas ideias liberais são simultaneamente alheias e inconsistentes com o *lisan*”.

Ora, a flexibilidade que a legislação aprovada depois da independência, seja a que regulou as eleições de 2004-2005, sejam as posteriores (2009 e 2016), afastam-se da atitude que visaria impor um modelo contra os princípios de legitimidade tradicionalmente aceites. Pelo contrário, definem um campo muito aberto de possibilidades de expressão e entregam a representação a quem conseguir mobilizar em sua volta a maioria dos membros da comunidade – o que sempre se deverá considerar como uma forma de legitimação bastante poderosa. Assim sendo, as teses que veem no sistema politico do governo dos *sukus* uma forma de “colisão de paradigmas” – que era sintomaticamente verdadeira no tempo em que se tentou impor o modelo do CEP – perde capacidade explicativa. De facto, como explicar que o modelo pós-independência, com a sua evolução, se mantenha em condições que asseguram um elevado grau de estabilidade e de paz social, a não ser que tenha sido moldado por forma a acomodar dentro de um sistema flexível um leque complexo de situações, incluindo as formas tradicionais de reconhecer legitimidade politica?

Uma segunda corrente defende que, perante a evidencia de que o sistema desenvolvido no período pós-independência tende a revelar estabilidade, nos deveríamos inclinar para o conceito de hibridismo como forma de dar conta dessa mesma realidade politica. Hibridismo, segundo Oliver P. Richmond (2011), consiste na “transmutação tanto das formas de legitimação liberais como locais”. Para M. Anne Brown e Alex de Freitas Gusmão (2009), “o hibridismo politico refere-se à coexistência de modelos de governo derivados dos ocidentais com praticas de poder, enraizadas no local e na cultura, que dispõem de amplas legitimidade social”. E para José da Costa Magno e António Coa (2012), “a coexistência do *lisan* e do moderno sistema democrático significa que dentro dos *sukus* existem hoje várias formas de hibridismo politico que juntam num só corpo sistemas de governo tradicionais e de base estatal”.

Esta abordagem presta-se a reconhecer que a natureza do poder a nível dos *sukus* não revela uma antinomia entre o moderno e o tradicional, mas antes uma situação em que ambos os elementos contribuem para a definição de um novo equilíbrio – ou uma nova síntese, se quisermos remeter para o mote desta conferência. Nesse sentido, considero que representa uma avanço significativo em relação às análises que, formuladas num período inicial de desenvolvimento do processo em que o peso da tentação modernista seria seguramente mais marcada, apontavam para uma radical incompatibilidade entre os dois modelos. Como notou Kelly Silva num artigo que oferece interessantes pistas de reflexão, assiste-se a “tentativas de apropriação e subversão de elementos dos complexos locais de governança” que acabam por dar origem a “práticas híbridas de governança” (2014: 123-124) – e cumpre salientar que a autora, adoptando uma perspectiva que parte do conceito de hibridismo, parece querer mover-se para outros voos ao sublinhar que a realidade socio-política timorense é mais facilmente apreendida se recorrermos à noção de “complexos locais de governança” (um significativo plural que repudia visões monolíticas). É nesse sentido que convoca o contributo de Ricardo Roque para quem, já no tempo colonial, a esfera política constituída pelas agências do Estado português e as instituições indígenas, se caracterizaria “pela coexistência, interdependência, interpenetração, hostilidade, assimetrias e manutenção de limites entre ambas” (Silva, 2014: 124) – o que não implicava a emergência de um modelo unívoco, eventualmente “híbrido”, mas antes uma pluralidade de formas concretas que mantinham estreita relação com os dois mundos em presença.

8.

Dito isto, julgo necessário levar mais longe a discussão sobre os pressupostos do conceito de “hibridismo”. O conceito de hibridismo é aqui usado como uma metáfora que se inspira no mundo natural, e que implica a criação de uma entidade nova. Não se trata de criar mais um indivíduo de uma mesma espécie, mas de gerar um indivíduo de uma espécie distinta. Ora, na natureza os resultados de práticas de hibridização apresentam problemas ao nível da sua própria reprodução. No mundo animal, por exemplo, o cruzamento (hibridização) entre uma égua e um burro é uma mula – e as mulas são estéreis. Igualmente no campo vegetal, a hibridização do milho é obtida pelo cruzamento de duas espécies – e o resultado desse cruzamento não tem poderes reprodutivos, sendo necessário recorrer sempre ao cruzamento original para produzir novos seres. Dito de outra forma: o hibridismo pressupõe uma convergência permanente de duas entidades distintas que fazem nascer uma nova entidade coerente. Transpondo estas considerações para o campo das instituições políticas, surge o problema de saber: será o modelo “híbrido” capaz de se reproduzir? Terá ele consistência interna suficiente para se sobrepor aos seus “progenitores” (o modelo liberal moderno e o modelo tradicional)? Ou, pelo contrário, o que vemos é um resultado de um jogo de forças entre os dois modelos-matriz, que assume contornos variáveis consoante as relações de poder? Se queremos ficar pela defesa desta posição, é necessário que tentemos justificar uma definição mais precisa do conceito. Caso contrário, correremos um risco: usar um conceito tão amplo que a sua pertinência se perde. Vejamos: poder-se-ia dizer que, desde que os portugueses chegaram a Timor no início do século XVI, há na história deste território a emergência de formas de articulação e inter-relação entre colonizadores e colonizados que se poderiam considerar como formas “híbridas”. Tão vasto alcance paradoxalmente diminui a capacidade explicativa do conceito no caso que estamos a considerar.

Perante as dificuldades que esta situação provoca, e por forma a tentar contribuir para um entendimento mais adequado da realidade socio-política de Timor-Leste, e ao mesmo tempo reflectir de forma mais ampla sobre os dilemas que nos coloca o processo de “modernização”, tenho vindo a sugerir – em colaboração com Susana de Matos Viegas – um novo conceito: o de “coabitação” (Viegas e Feijó 2017).

Podemos encarar as sociedades pós-coloniais, e outras em processo de transformação, como possuindo no seu seio sistemas socio-culturais distintos, sendo que cada um deles pode ser definido individualmente de forma positiva. Estes modelos interagem entre si numa dinâmica suportada numa determinada relação de forças (que é por natureza oscilante), sem que do seu entrelaçamento nasça necessariamente uma nova entidade. Pelo contrário, estes sistemas desenvolvem complexas relações entre si, e todos eles evoluem em função das suas influencias reciprocas ao longo de um processo histórico, adaptando-se a novos contextos, mas sem com isso perderem a sua identidade. Nesta capacidade de resiliência dos vários modelos, que podem apresentar maior ou menor plasticidade, está a chave do entendimento: é muito problemático admitir que se dissolvem numa nova entidade “hibrida”.

Resumidamente: a noção de “hibridismo” considera que, na presença simultânea de dois modelos distintos (digamos: o “moderno” e o “tradicional”), uma nova síntese emerge, capaz de superar as características que estiveram na sua origem, e tomando o seu lugar. Pelo contrário, a noção que proponho de coabitação repousa na constatação de que pode haver dois (ou mais) modelos socio-culturais, bem definidos e com identidade própria capaz de absorver efeitos de contacto recíproco, que se confrontam e permitem a emergência de negociações entre todas as partes, dando lugar a soluções precárias que nem dispõem de uma estrutura fixa, nem são capazes de se reproduzirem. São assim encarados de uma forma semelhante à proposta por Kelly Silva com o seu conceito de “complexos locais”, necessariamente plurais. O processo de “desenvolvimento” ou “modernização” é assim visto não como uma ruptura, ou uma cesura, na qual se produziria uma troca de modelos socio-culturais “antigos” por um novo que possuísse identidade ontológica e capacidade de reprodução, mas antes como um longo processo de diálogo entre modelos diversos, o qual gera uma pluralidade de soluções que permitem a subsistência dos elementos que determinaram a necessidade de entabular profundos contactos entre todos. Chama-se assim a atenção para a possibilidade de construir uma modernidade assente no respeito pela pluralidade de modos de vida, e uma democracia que assente na coexistência de formas de legitimação igualmente plurais.

Referências

- Bovensiepen, Judith 2014, ‘Paying for the Dead: on the politics of death in independent Timor’, *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 15(2): 103 – 122
- Brown, M. Anne e Gusmão, Alex de Freitas 2009, ‘Peacebuilding and Political Hybridity in East Timor’, *Peace Review* 21: 61–69.
- Chesterman, Simon 2001, ‘East Timor in Transition: from conflict prevention to state building’, International Peace Academy, New York.
- Fox, James J. 2011, ‘The Articulation of Tradition in Timor-Leste’, in McWilliam, Andrew and Traube, Elizabeth G. (eds), *Land and Life in Timor-Leste: ethnographic essays*, 241–257.
- Grenfell, Damian (org.) 2012, ‘Traversing Customary Community and Modern Nation Formation in Timor-Leste’, *Número especial da revista Local Global*, 11.
- Grimm, Sonja and Leininger, Julia 2012, ‘Do All Good Things Go Together? Conflicting objectives in democracy promotion’, *Democratization* 19 (3): 391–414.
- Hicks, David 2007, ‘Community and Nation State in East Timor’, *Anthropology Today*, 23 (1): 13–16.
- Hohe, Tanja 2002, ‘The Clash of Paradigms: International administration and local political legitimacy in East Timor’, *Contemporary Southeast Asia*, 24 (3): 569–589.

- Leach, Michael and Cummins, Deborah 2012, 'Democracy Old and New: the interaction of modern and traditional authority in local government' in Leach, Michael and Kingsbury, Damien (eds.), *The Politics of Timor-Leste: 163-178*, Cornell Southeast Asia Program, Ithaca.
- Lemay-Hébert, Nicolas 2012, 'The 'Empty-Shell' Approach: the set up process of international administration in Timor-Leste and Kosovo. Its consequences and lessons', *International Studies Perspectives*, 12: 190-211.
- Linz, Juan J. 1997, 'Democracy Today: An agenda for students of democracy', *Scandinavian Political Studies*, 20 (2): 115-134.
- Magno, José da Costa e Coa, António 2012, 'Finding a new Path between Lisan and Democracy at the Suku Level' in Grenfell, Damian (ed), *Traversing Customary Community and Modern Nation Formation in Timor-Leste: 166-179*, Numero especial da revista Local/Global, número 11.
- Molnar, Andrea K. 2010, *Timor-Leste: politics, history and culture*, Routledge, London.
- Nevins, Joseph 2002, 'The Making of 'Ground Zero' in East Timor: an analysis in international complicity in Indonesian crimes', *Asian Survey*, 42 (2): 623-641
- Ramos-Horta, José 1996, *Nobel Acceptance Speech*. <http://ramoshorta.com/president-jose-ramoshorta/nobel-peace-prize/>.
- República Democrática de Timor-Leste 2002, *Constituição da República Democrática de Timor-Leste*. Dili, Assembleia Constituinte.
- Richmond, Oliver P. 2011, 'De-romanticizing the Local, De-mystifying the International: Hybridity in Timor-Leste and the Solomon Islands', *The Pacific Review*, 24 (1): 115-136.
- Silva, Kelly 2014, 'O governo da e pela cultura. Complexos locais d e governança na formação do Estado em Timor-Leste', *Revista Critica de Ciências Sociais*, 104: 123-150.
- Suhrke, Astri 2001, 'Peacekeepers as National Builders: dilemmas of the UN in East Timor', *International Peacekeeping* 8 (4): 1-20.
- Trindade, Josh 2008, 'Reconciling Conflicting Paradigms: an East-Timorese vision of the ideal state' in Mearns, David (ed), *Democratic Governance in Timor-Leste: 160-188*, Charles Darwin University Press, Darwin.
- Viegas, Susana de Matos e Feijó, Rui Graça 2017, *Transformations in Independent Timor-Leste. Dynamics of social and cultural cohabitations*, Routledge, London & New York.
- Wallis, Joanna 2013, 'What Role Can Decentralization Play in State-building? Lessons from Timor-Leste and Bougainville', *Commonwealth and Comparative Politics* 51 (4): 424-466.
- Weber, Max 1947 [1922], *Theory of Social and Economic Organization*, The Free Press, New York.

The importance of UNESCO convention on pursuing sustainability of culture in Asia-Pacific, specifically preservation and safeguarding of traditional houses (Uma-Lulik) in Timor-Leste

Abraão Ribeiro Mendonça

Introduction

Currently the world is paying attention to culture development processes as an integral part of national development. The notion of culture is taken as an important sector when considering the development of tourism industry. Thus, cultural heritage is seen as a main indicator for the development of tourism as part of a package that cannot be denied. At the same time, tourism has become the world's third largest industry, after oil and vehicle production (Brohman 1996). From 1989 to 1998 the revenue from the tourism industry in South-East Asia grew by 9,1 %, the highest growth rate in the region (Carter et al. 2001). Through implementation of UNESCO's cultural convention, the promotion of culture diversification is put in place as important stage on the country's development stages. Placing culture at the heart of development policies, with the respect for cultural diversity as a principle, constitutes an essential investment in the world's future and a pre-condition for successful globalization processes. Timor-Leste's 2030 agenda for sustainable development marks a substantial step forward for sustainable development, particularly for culture (including tangible and intangible heritage), as it is the first time that the international development agenda refers to culture within the framework of Sustainable Development Goals.¹

Context of Timor-Leste traditional houses (Uma-Lulik)

Timor-Leste traditional houses are considered a symbol and cultural centre of Timorese society, including all of the material and intangible items and features associated with the *uma-lulik* (Sousa 2007). The notion of *uma-lulik* is rich in cultural value, and its composed by both aspects of material/architectural value and immaterial/local knowledge (Fidalgo Castro 2015). These include rituals, beliefs, life styles, socio-cultural relationship, as well sacred objects and landscapes. The *uma-lulik* is as symbol that bridges the past, present and future; people and their ancestors (Silva 2017). The *uma-lulik* could also be seen as a traditional museum for Timorese people to keep all their sacred objects (Correia 2013). It is a place to communicate with the ancestors as well as a sacred place in which rituals are celebrated (Silva 2017). The *uma-lulik* is a main pillar regarding social interaction, and serves as a mean social structuration for each individual ever since he/she is born (Sousa, L.M.G 2007).

After being occupied for many years, Timor-Leste is keen to give importance on protecting its cultural heritage, a way or regarding its national ancestors. The traditional houses are considered to be an institution offered by the Timorese ancestors. Thus, safeguarding the *uma-lulik* is a way of valuing Timor-Leste's past, its cultural heritage, as a referent for today's society. For that reason alone, the traditional houses should be the object of national policies that grants its conservation by declaring national cultural heritage. As a new country in South East Asia, Timor-Leste currently faces many challenges when pursuing socio-cultural sustainability. In the present post-conflict context, most of the traditional houses have been destroyed and abandoned by the local communities due to social transformation, globalization impact.

There are two aspects that can be used to describe the *uma-lulik* (traditional houses) in perspective.

1_ UNESCO" Sustainable Development Goal for culture on the 2030 Agenda" <http://en.unesco.org/sdgs/clt>

First, the Uma-Lulik as material construction which is usually considered to be tangible heritage. If we are specifically looking into the material/tangible elements themselves, there is not much difference from Timorese houses and those from other societies in Eastern Indonesia. They more or less use the same materials (timber, bamboo, specific plants used to fabric ropes, grass to cover the ceiling). If we look at the intangible aspects associated to the it, then we can identify are totally different from others in the region, having incorporated the lived history of their communities to their narratives (Fidalgo Castro 2012).

During the post-conflict era after independence many Timorese communities were vulnerable and that had an effect on maintaining the traditional houses. But there were many conflicts that affected Timorese cultural heritage, specifically traditional houses, during the whole 21st century. During the Indonesian occupation most of the people had to hide in the jungle for many years while fighting for independence (Silva 2017). In 1989 there the Indonesian military banned the construction of uma-lulik because of the suspicion that the Indonesian had over any gatherings of people being used for the purposes of the resistance (Correia 2013). On 1999 many traditional houses were destroyed during the final period of the Indonesian occupation. Even though many of these original houses are now abandoned and subsequently have become ruins or even collapsed, the ritual ceremonies are still conducted as usually.

This means that the destruction of the material house doesn't translate the destruction of the social institution represented by it, neither the local knowledge associated to it (narratives of origins, for instance) (Sousa 2007). The many conflicts that the Timorese people had suffered, such as the Japanese attack during World War II, Portuguese colonialism, and the 24 years of Indonesian occupation, brought the Timorese population into trauma that put traditional houses into risk. All these historical events caused dramatic transmigration processes which made local communities move away from their ancestral land and houses. After the independence the preservation of the traditional houses is still at risk due to the impact of globalization which had impacts on the materials used in the construction, and the eviction of population from places in which infrastructures are being developed.

The reconstruction process of an uma-lulik is an important event in which all the family gathers along with their wife-givers and wife-takers. It is a process that takes a long time due to the many different rituals celebrated at the different stages of the construction (Fidalgo Castro 2015). The duration of the construction process depends on the access to resources and labour (Silva 2017). Some of the reconstructed hoses have shifted from using traditional materials, due to the difficult access to them, to modern ones: from wood, bamboo, and natural materials to concrete and zinc roofing. Nonetheless, the rituals are still performed in the sacred places (Sousa, L.M.G 2007).

Timor-Leste Cultural Policy

In the context of Timor-Leste, culture preservation is an integral part of the national strategy, clearly defined the Strategic Development Plan (RDTL 2011) . However, there has been little to non-advances in the sector, which have resulted in a low economic return for local communities (Carter et al. 2001).

There is a National Policy which regarding the importance of safeguarding and protecting Timor-Leste's cultural heritage, (Government Resolution 24/2009, on 18th of November). It focuses in on the coordination and harmonization of many different interveners on cultural activities, aiming to drive culture as an important national feature. Its intention is to dive cultural agents' empowerment through democratization and decentralization in order to preserve the national cultural heritage.

The implementation of safeguarding cultural heritage is based on the national action is reflected on the county Strategic Development Plan (SDP) 2011-2030. In there a slow but steady process aims to

look after all national cultural heritage for the rewards it can bring from the ancestors and to transmit it to future generations.

Also, the ratification of UENESCO convention will be a useful path for long term perspective to empowerment of cultural activities and safeguarding, including Timor-Leste traditional houses. On June 15th, 2015, the National Parliament of Timor-Leste approved unanimously the ratification of three UNESCO's² cultural conventions as follows:

1. Convention 1972; concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage.
2. Convention 2003; for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage
3. Convention 2005; regarding the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions.

For the context of the *uma-lulik*, which includes sacral activities, the 2003 is more relevant, meaning that local knowledge associated to them are needed to be registered urgently in the safeguarding list. Even though in this paper we have a looking at architecture (material/tangible), it's should be considered to give more emphasis to the intangible aspects which usually activity are matters of the *lia-na'in* (owner of the houses). The meaning of intangible culture heritage considered as transmission of social practice and knowledge for the future generation. It's important to identify and define various elements of present intangible culture heritage which existed in the country (Arantes 2009), however at this moment there is a lack of government interest on pursuing cultural activities (Fidalgo Castro 2015).

Through the ratification of conventions, Timor-Leste will enhance the cooperation ties with the international community and institutions in order to promote cultural objects, including the preservation and safeguarding of its traditional houses. The ratification of this convention shall be binding on the State of Timor-Leste to promote the production, access and enjoyment of culture. As South-East Asia's youngest country the promotion of cultural activities could work as a force that drives the society's wellbeing as well as reduce the state dependence on oil revenue.

Research Framework

On August 2016, Timor-Leste National Commission for UNESCO (TL-NATCOM UNESCO) conducted a research project as a first stage on responding to the implementation of UNESCO's convention regarding the protection of the tangible heritage of traditional houses (*uma-lulik*); meaning that the object of the study s about the physical architecture construction. This research leaves those intangible aspects out of it; instance ritual ceremonies such as *sau-batar* and so on, however the study gap scope both notion of Tangible and Intangible are integrated each other. The notion of preservation should nonetheless be seen as encompassing architecture construction as a mean to protect the traditional value of all cultural items, including strengthening the ritual ceremonies that could empower communities in the safeguarding process.

This research mainly focuses on the preservation and safeguarding cultural heritage of Timor-Leste's traditional houses from long-term sustainability perspective. The area of study is composed of two Municipalities; Marobo villages in Bobonaro Municipality and Oecusse special region. The focuses on the impact of the post-conflict over cultural heritage destruction. It identifies that indeed post-conflict is the background for the destruction of traditional houses, and also point to how infrastructure development affects local communities (evictions). Widely, there's a negative impact over the local human environment, which affects its cultural heritage.

² <http://www.cultura.gov.tl/tet/notisia/parlamento-nasional-ratifika-konvensaun-tolu-3-unesco>

Propose of study

There are two main objectives of study. First of, identify the possible policies related to the sustainability of traditional houses in an underdeveloped country. The second is discovering the principal features of the global processes that affect traditional houses, through the development of infrastructure in a post-conflict context.

The result could work as a reference to respond to the notion of preservation and safeguard of cultural heritage in search practices that could make traditional houses sustainable in the long-term. Also, the result of the study aims to contribute for the learning process embedded in the dialog between Government and society. The Government, specifically the Secretary of State for Arts and Culture and Timor-Leste National Commission for UNESCO, is the intended audience of the study.

Study area of Bobonaro and Oecusse Municipality

The cause that led to the selection of the municipality of Bobonaro as a study area was the fact that the level of destruction of sacred houses is very high, many abandoned by the community. Houses are standing together and blend in a very original way with the natural landscape. In the present, many of the houses of the Marobo clan have disappeared as a material construction. The general process of deterioration was affected by the post-conflict situation and the impact of the people over the environment. Over the identification stage, the research team identified three villages with potential to be pilot sites. In the area existed an *uma-liurai*, considered to be a house of kings by the local communities and which held control over all houses in the area of its domain. Also, this *uma-liurai* is a key player in relation to cultural ceremonies performed in the place.

The Oecusse special region was selected as an area of study based on its location, close to the Indonesian border, which makes the houses easily affected by the globalization process through the evolution of society. Also, the development of infrastructures such as ZEEISM³ megaproject (Economic Exclusive Zone of Social and Marketing) and the future installation of an Ecotourism Development Plan (EDP) will have an impact on the existence of traditional houses. This means that many of the communities of the sacred houses have been evicted due to their proximity with roads that are being widened. Also there are a number of houses whose traditional material shape is changing.

Marobo Study Area, Bobonaro Municipality			
No	Villages	Sites	Uma-Liurai Marobo/King
1	Soilesu	Soilesu Aiaras	Dasi-Ubun
2	Atu-Aben	Atu-Aben Dadun: traditional houses collapsed and there are no remains of any construction Illatlaun	Bere-Ubun
3	Illatlaun	Tunueru	Lolo-Ubun

3_ <http://zeesm.com/category/projects/>

Study Area, Oecusse Municipality			
No	Villages	Sites	Status of the Study Area
1	Lifau	Lifau Aldeia Oesono/Costa	Area evicted from the globalization impact, infrastructure development of ZEESM megaproject
2	Naimeko	Naimeko Aldeia Oelulan	Evicted due to the future widening of road
3	Abani	Sub-Regional Passabe	Evicted due to the future construction of an Ecotourism infrastructure
4	Bobometo	Sub-Regional Oessilo	

Dilemma of Timor-Leste cultural policy

We have identified that there exists a dilemma in the cultural policy of Timor-Leste that impedes the pursuit of the accords ratified by the UNESCO convention. Based on the local context, from the Government side, the body in charge for Culture is SEAC (Secretariat State of Art and Culture). Unfortunately, the changes in the government structure every 5-year period causes and impact over the implementation of policies in pursue of the goals for culture protection and promotion presented in the 2011-2030 strategic development plan. In the las two periods of 2007-2017, the SEAC was under the Ministry of Tourism and its activities were based a tourism-oriented framework. In the current period of 2008-2022 the SEAC went back to the Ministry of Education (where it was before 2007), and its main task is focus on implementing education policies. This lack of stability in the definition of its functions was a barrier that difficult the implementation of a culture strategic plan as well as observing UNESCO's conventions.

In other countries of Southeast Asia there is a policy regulation that could guide Timor-Leste on how to be wise on the decision-making process. For example, there is a dilemma in order to achieve culture sustainability, which means that the implementation of UNESCO's convention should be merged with the policy system and the country development plan. For example, the transformation of the construction of tractional houses (*ume-kbubu*) in NTT that is being pursued by the local Indonesian government in the region due to the Indonesian Ministry of Health regulation which tries to improve the health care of mothers and babies. This method is implemented to avoid health issues in both of them, as they normally use smoke to warm the body and which has an impact on respiration.(Prasodjo et al. 2015)LLC. Families in the Timor society of Indonesia have customarily used traditional houses, called Ume Kbubu, for confinement practices of a newborn baby and the mother during the first 40 days after birth. The practice, known as Sei (smoke).

The housing conditions have a significant influence on the health women and children because of postpartum traditions. So, the health care method implementation is in contradiction with the sustainability theory, which means that the health protection being implemented in Indonesian is affecting the traditional houses in general, impacting their physical architecture by disvaluing and transforming to modern ones.

The context of the traditional houses it's different from that of a normal residence, as they are considered as sacral palace and cultural identity; the place to conduct ritual ceremonies. In order to secure the health of mothers and babies there are other alternatives that the government could provide assistance with, such as providing technical assistance to build a separate houses as normal residence

instead of transforming the physically shape of traditional houses. Nonetheless we should recognize that safeguarding human being and society it's more important than world cultural heritage. Hopefully this dilemma will be taken into consideration by the government with UNESCO as its international partner.

Recommendations

These recommendations are the result of a qualitative research concerned with the future preservation and safeguarding of the traditional houses of Timor-Leste. The information was gathered through fieldwork in local communities and target interviews with owners of sacred houses and local and municipality leaders (including culture district representatives). The result is relevant evidence that points to the challenges and indicators affecting traditional houses conservation and protection as well as long term sustainability. It is our hope that these recommendations serve as a strong foundation that serves relevant entities trying to respond to cultural protection challenges, specifically those related to Timor-Leste's traditional houses.

1. The Government, through the Secretariat of State for Culture, should established either a commission or a cultural council that serves to identify and recover the sacred (lulik) Timorese objects moved to Indonesia (e.g.: those objects moved during the referendum of independence and its aftermath in 1999). As the traditional houses are considered many times a sacred object themselves, it should look into which of those have been destroyed.

2. The Government, through the Secretariat of State for Culture and together with community leaders, should potentialize a civic education programme and establish legal regulations. An example of this, for instance, could be the recognition of particular houses as cultural heritage as a requirement to access government assistance.

3. Community training should be considered a priority in the civic education programme, aimed to raise awareness and empower young people on the importance to preserve and value traditional houses, as well as preserve the transmission of local knowledge for future generations (e. g.: the whole process of house construction including its different ritual stages).

4. The Ministry of Education should research the publications already existing on the matter of cultural activity in order to set-up a curriculum in which local knowledge and cultural heritage is preserved and known by the future generations.

5. The government needs to coordinate with relevant ministries and offices such as the Secretariat of State for Arts and Culture (SEAC), the Ministry of Strategic Planning and Investment (MPIE) and the Ministry of Public Works (MOP), to establish legal regulations oriented to protect the traditional houses from infrastructure development processes, included the protection from eviction of local communities.

6. The creation of a Cultural Council under the control of the SEAC, aimed to coordinate the overall activity with Liurai or head of village and owners of the sacred houses. This council will function as a information gathering centre used to address municipal cultural issues, specifically on the importance of sacred houses.

7. The Secretariat of State for Arts and Culture should tighten cooperation dynamics with the Ministry of Agriculture and Forest as well as Land property to provide technical support and facilitate space used to the cultivation of local materials used in traditional house construction. This would serve to ease and encourage local communities to rebuild their houses in the traditional way.

8. The government, through public services, should install basic infrastructure such as water and sanitation as well as electricity in rural areas. This could be and action that prevents local

communities to abandon their houses.

9. The Secretariat of State for Arts and Culture together with Ministry of Commerce, Industry and Environment (MCIA) have to tighten their cooperation in order to create a strategic plan that establishes an exchange market for the access of local materials at the municipal level. The aim of this action is to respond to the high demand of traditional local materials for house construction (e.g.: barter transaction: Maliana municipality could gain access to grass being planted in Baucau in exchange of Timber raised there). This is a long-term strategy that responds to the preservation of Timor-Leste sacred houses.

10. The need to advocate and disseminate information for the community concerning the importance of promoting and safeguarding cultural heritage. This could be done by supporting the reconstruction stages of traditional houses that had previously collapsed and being abandoned, a way of preserving their historical value in a long-term perspective.

11. It is important to establish a Ministry of Culture, which could be empower people through policies that invest in cultural activity while pursuing its sustainability.

12. Lastly, it is of capital importance to conduct a quantitative study aimed to identify statistically the quality and condition of all traditional houses around Timor-Leste. This should include the number of traditional houses that have materially disappeared and abandoned by their community. This could serve as a database for the government and other relevant entities used to address the preservation and safeguarding of Timor-Leste's cultural heritage.

Conclusion

State as a key driver for the country development process and with legal competence, has the obligation to take a priority action to help the private sector to preserve and safeguard the cultural heritage of traditional houses as its main task, due to the *uma-lulik* being all-encompassing institutions which permeates all cultural activities. Also, the local knowledge of the *Lia-Nain* (usually the oldest people, those that led a ritual ceremony) is very crucial indicator; meaning that they are very significant actors who should be taken into consideration in the proper way, due *Lia-Na'in* have a high competence on related with cultural matters, including the construction of the traditional houses themselves. Based on the information mentioned, the effort of pursuing 2005 UNESCO's is a priority which aims to keep the continuity of the transmission of local knowledge for future generation.

There is a tendency that points that many traditional houses are considered to be in risk due to changes of the physical shape (using modern materials) and the eviction of local communities due to roads expansion. The general recommendation is to take into consideration the possibility of establishing a strategic planning that addresses the preserving of cultural heritage.

It is necessary to establish a cultural council that serves as information centre for cultural matters, including the traditional houses. To achieve the safeguarding of traditional houses, there is a possibility the Timor-Leste Government could implement systems being implemented elsewhere, such as the heteronymous ones being implemented in Indonesia (Suryandari 2013).

There is a need for the government and local leaders to achieve consensus in setting-up adequate strategies in order to address the eviction issues; it is required that the development progress however considers cultural heritages as priority, and respects the community behaviour and their belief. Thus, everyone could be satisfied with development without sacrifice any part of society's cultural features.

On the long term it is important to establish a Ministry of Culture with in order to obtaining sustainability of culture in Timor-Leste. It would serve as a mean to prompt the cultural policy system, which at the end should be merged with the country strategy development plan/SDP 2011-2030, at the same time that some steps are taken in order to comply accords ratified by the UNESCO's conventions.

References

- Arantes Neto, A. A 2007–2008, ‘Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaio de antropologia pública’, *Anuário Antropológico*, p. 173–222.
- Brohman, J. 1996, ‘New directions in tourism for third world development’, *Annals of tourism research*, 23(1), 48–70.
- Carter, Bill, et al. 2001, ‘Development of tourism policy and strategic planning in East Timor’, School of Natural and Rural Systems Management, University of Queensland.
- Castro, A. F. 2015, ‘Objetos incómodos: el lugar de las “uma-lulik” en el Estado Nación de Timor-Leste’, *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 4, n. 1, p. 65–84. Disponível em: <<http://cadernosaa.revues.org/849>>. Acesso em: 11 mar. 2017.
- Castro, Alberto Fidalgo 2012, ‘Uma-Lulik iha Timor-Leste (*Matenek Tradisionál Arkitetoniku no Pratika*)’, *Peskizadór Antropolozia*.
- CORREIA, J. 2013, *Construção de casas sagradas (uma lulik) na sociedade timorense: uma perspectiva sobre o desenvolvimento e o turismo comunitário no distrito de Baucau*. Tese (Doutorado), Universidade do Minho, Portugal.
- República Democrática de Timor-Leste 2011, Plano estratégia ba desenvolvimento 2011–2030; <http://timor-leste.gov.tl/wp-content/uploads/2011/07/Timor-Leste-Strategic-Plan-2011-20301.pdf>
- _____ Secretaria do Estado Arte e Cultura, www.cultura.gov.tl
- Prasadjo, R., Musadad, D. A., Muhidin, S., Pardosi, J. and Silalahi, M. 2015, ‘Advocate program for healthy traditional houses, Ume Kbubu, in a Timor community: preserving traditional behavior and promoting improved health outcomes’, *Journal of health communication*, 20 (sup1), 10–19.
- Putri Suryandari, ST.M. Ars, ‘Transformation Concept of Sustainable Architecture for Middle Income House in Indonesia since 1980 TILL 2012’ *Global Journal of Scientific Researches*
- Sekretária do Estado Arte e cultura 2015, “Parlamentu Nasionál Retifika konvensaun 3 UNESCO” <http://www.cultura.gov.tl/tet/notisia/parlamento-nasional-ratifika-konvensaun-tolu-3-unesco>
- Silva, Renata Nogueira da 2017, *De cultura a Patrimônio: Uma lulik no Timor-leste pós colonial e seus efeitos na reprodução social*, Centro Lucio Costa-CLC, Rio de Janeiro. Disponível: http://cmsportal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Produto%205%20aprovado_BR46.pdf
- SOUSA, L. M. G. 2007, ‘As casas e o mundo: identidade local e Nação no patrimônio material/imaterial de Timor-Leste. Etnografia’ in Congresso Internacional, III, 13–14 jul. 2007. Cabeceiras de Basto. Actas...
- UNESCO, *Sustainable Development Goal for culture on the 2030 Agenda*, <http://en.unesco.org/sdgs/clt>
- _____, *Culture for sustainable Development*, <http://en.unesco.org/themes/culture-sustainable-development>
- ZEESM pilot project construction area, Oecusse, Timor-Leste <http://zeesm.com/category/projects/>

Glossary of terms

Feto-sá-umane: is the relationship between the two families of the marriage. It has wider implications than just the pecuniary exchange; it establishes a bond of obligation between the marrying families.

Feto-sá: wife taking clan, or husband’s family.

Umane: wife giving clan, or wife's family.

Belak: is a part of the traditional costume of different Timorese ethnicities. It is a round disc, usually made of bronze, but also of gold or silver. It is worn on a chain or cord around the neck, in front of the chest.

Uma-Liurai: As a king, which led overall traditional houses in a village or municipality. This Uma-Liurai as well a key player on related with cultural ceremony event.

Uma-Lulik, Uma-Lisan, Uma-Fukun: Traditional Houses

Sau-Batar: Ritual ceremony of the corn harvesting

Sau-Hare: Ritual ceremony of the rice harvesting

Owner of the Sacred Houses : Katuas, Lia-Naín, Naín ba Uma-Lulik

ZEESM: Infrastructure Mega Project which implemented in Oecusse Municipality

Oecusse Especial Region: As autonomy regional of Oecusse Municipality

Local material: Natural material for house construction : Grasses, timbering, specific rope knowing as Tali-Metan in Tetum

Modern material: Zinc, Iron, Cement

Tali-Matan: Specific rope to tighten a roofing on houses construction process

Diman: Spear (Considering a sacral object)

Surik: is a traditional sword of the island of Timor and the first coat of arms of East Timor depicts crossed surik. The width of the blade narrows from the base down to the tip. Most of the handle is made from horn, and is decorated with tassels to look tough carving an eye at the centre of the handle is meant to strengthen its supernatural power.

Lia-na'in: The oldest, those as usually organized and led a ritual ceremony

Annex 1 - The collapse of traditional houses in Atu-aben clan, Marobo village



Left: The formation of traditional houses in Atu-Aben Clan, Bobonaro Municipality. Site being abandoned by local community

Right: The collapse of the Bere-Ubun sacred houses, considered as Uma-Liurai by local community which led overall traditional houses in Atu-Aben village. Locate in Marobo area, Bobonaro Municipality.

(Captured by: TL-NATCOM research team 6th July, 2017)



View from the top; the collapse of Atu–Aben traditional houses, being totally abandoned by local community. Site is located in Marobo area Bobonaro Municipality (Captured By: TL–NATCOM research team September 2016)



Annex 2 – The transformation and collapse of traditional houses in Oecusse Municipality (RAEOA)

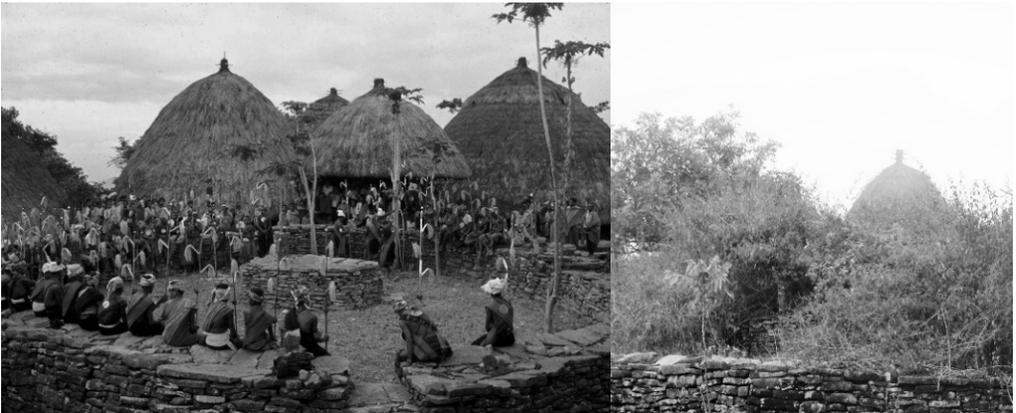
Meo–Anuno Sacred House is located in Naimeko village, Oecusse Municipality. The site is positioned 10 meters close to public road which evicted from the future infrastructure development. Showing that house being a changing architecture shaping (The case considered a Cross–Cutting issue).

Sub-Regional Oessilo, Oecusse Municipality. (Captured By: TL-NATCOM research team Feb, 7th 2017).

The ruin e of the Tula-Ika sacred house as well considering as Uma-Liurai as a king, which embrace overall sacred houses from 18 villages in Oecusse Municipality. The house is located close to Lifau Airport which evicted form road expansion of infrastructure development construction (Captured By: TL-NATCOM research team, Feb, 9th 2017).



Annex 3 - The collapse of site in Illatlaun village, Marobo Mountain



Left: Picture was taken by France anthropology, Brigitte Clamagirand 1970. Showing the Solteri ceremony formerly occurred every seven years and was last performed in 1970.

Right: Picture taken by UNESCO researcher (Timor-Leste National Commission), Abraão Ribeiro, 2017. Showing the collapse of the site during period of 47 years.

Site located in Marobo Mountain, Illatlaun village, Bobonaro Municipality, Timor-Leste

Construindo o “olhar do Estado”.

Notas metodológicas para a descrição do levantamento cadastral de terras em Timor-Leste

Carlos Andrés Oviedo¹

A regularização da propriedade da terra tem sido um dos grandes desafios administrativos para o Estado leste-timorense (Fitzpatrick 2002). Tal fato apresenta alta complexidade em função de seu passado como colônia portuguesa e posteriormente como território ocupado pela Indonésia. O deslocamento forçado de populações e a existência de mais de um regime de legitimação da propriedade foram alguns dos fatos que a definição da legislação pós-independência teria que enfrentar com a finalidade de definir os parâmetros que determinariam quem tem o direito à propriedade da terra.

Paralelamente ao desenvolvimento da legislação orientada à administração da terra e da aprovação do Regime para Definição da Titularidade dos Bens Imóveis ou “Lei das terras”, tem se levado a cabo a coleta de informação cadastral em todo o território nacional. Este processo teve início no ano 2008 através da execução de um programa piloto para o registro da terra, que foi financiado pela cooperação norte-americana. A partir do ano 2014 a construção de um cadastro nacional de propriedades passou a ser realizada pelo *Sistema Nacional de Cadastro –SNC–*, um órgão ligado à Direção Nacional de Terras e propriedades e serviços cadastrais –DNTPSC– administrado e desenhado por um consórcio privado luso-timorense.

O processo de registro de informação cadastral envolve uma sequência de procedimentos técnicos que culminará com a futura entrega de títulos de propriedade privada para os casos em que não haja disputa. Nesta apresentação focarei nas ações mediante as quais é produzida a informação cadastral, com uma ênfase especial à diversidade de *agências* atuantes na etapa de levantamento de dados. Exploro um marco teórico que permita registrar etnograficamente como cada uma delas intervém e interage dentro do projeto geral de criar uma sofisticada base de dados com informações para o governo² da terra. Esta análise é derivada da observação e acompanhamento das etapas de socialização e levantamento de dados por parte dos funcionários do SNC, assim como de entrevistas com funcionários da sede local da DNTPSC do município de Ermera, entre março e outubro de 2017.

Este trabalho forma parte de um projeto de pesquisa focado na análise de técnicas, procedimentos e aparatos burocráticos dispostos para a administração da terra, a qual entendo como parte do processo geral de formação do Estado em Timor-Leste.³ Seguindo o argumento de Silva e Simião (2012), parto da premissa de que em estes empreendimentos, nos quais participam diferentes instâncias (organismos de cooperação internacional, instituições estatais, empresas privadas), novos objetos de governo são produzidos sobre uma diversidade de fenômenos e domínios de socialidade. Neste caso, o objeto é a terra baseada na ideia de propriedade, assim entendida a partir de uma ontologia ocidental.

1_ Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília. Agradeço ao CNPq e a CAPES por prover recursos, mediante os processos 141238/2014-3 e 88887.177407/2018-00 que permitiram a produção das informações aqui analisadas, bem como ao Instituto Nacional de Estudos sobre Administração Institucional de Conflitos (INEAC). Sou grato também aos meus colegas do Laboratório de Estudos em Economias e Globalizações pelas críticas às primeiras versões deste trabalho especialmente à professora Kelly Silva, agradeço ainda a João Loução Diretor Técnico do SNC e Isael Fandinga coordenador de equipe, aos funcionários do escritório local da DNTPSC e do SNC em Ermera e a todos os meus interlocutores leste-timorenses. Por fim agradeço à Comissão organizadora TLSA-BR 2018 e aos pareceristas dos anais da conferência.

2_ Por governo entendo as formas de intervenção destinadas a guiar, dirigir, orientar, capacitar e regular os sujeitos, as populações e as problemáticas (Foucault 2006). Proponho que estas táticas de governo estão orientadas a governar a relação das pessoas com a terra através da constituição de um conjunto de dispositivos como instituições, procedimentos, análises especializadas e categorias jurídicas para regular a propriedade, uso e função social da terra.

3_ Pesquisa desenvolvida para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília sob a orientação da professora PhD, Kelly Silva.

As populações e a terra

O enquadramento de parcelas de terra na categoria de propriedade privada no marco do levantamento cadastral se faz baseado na apresentação de documentos que acreditem os direitos adquiridos durante as administrações portuguesa ou indonésia. Nos casos onde não existem documentos de propriedade, o direito será reconhecido baseado nos denominados, desde a perspectiva do Estado, “direitos informais”, os quais foram recentemente definidos pela mencionada “Lei das terras” aprovada em 2017, como “os direitos sobre bens imóveis originados à luz do direito costumeiro e decorrentes da posse duradoura”. Uma importante mudança com a qual a legislação pós- independência tenta “corrigir as injustiças praticadas antes da independência de Timor-Leste, devido à falta de formalização de direitos.”⁴.

Na maior parte das áreas onde vem sendo realizado o levantamento cadastral o acesso à terra tem sido garantido em função do pertencimento aos grupos de descendência (Babo-Soares 2003, 269). Similarmente a outros contextos da Indonésia Oriental, entre estes grupos operam os princípios de ancestralidade e precedência e o direito sobre a terra está baseado em narrativas de origem que evocam referentes geográficos e trajetórias de migração e fixação sobre territórios, que são mobilizadas a fim de legitimar a ocupação dos mesmos. Na maior parte das áreas rurais a distribuição da terra pode ser pensada em termos de círculos concêntricos ao redor das “aldeias tradicionais” (*knu*) (Fitzpatrick 2002). Cada *knu* possui um território específico e pode ser identificada pela presença de altares de pedra e Casas Sagradas, estas por sua vez rodeadas por áreas específicas destinadas à construção de casas para moradia, manutenção de hortas ou quintais para plantação de café ou arroz. Vários autores (Metzner 1977; Forman 1980 e Babo-Soares 2003) tem apontado que estas áreas tendem a ser propriedade individual das famílias que moram ali e as usam na produção de alimentos:

Tenure of land in the traditional system grants every person in the lineage the right to use what is produced by the land, especially from land allocated to that person. Normally, land rights are granted exclusively to the descendants of a lineage. Land cannot be sold to people outside the clan. If a person dies or moves out of the community, his/her land will pass into the hands of the other members of the lineage (Babo-Soares 2003, 269).

Além das hortas e os arrozais que são objeto de direitos “individuais”, existem outras áreas objeto de propriedade comunal utilizadas para o pastoreio de animais ou como reserva de madeira. Dentro dessas áreas não existem demarcações individuais para o direito de uso (Metzner 1977, 148). Embora a recentemente aprovada “Lei das terras” tenha criado a categoria de “Zona de Proteção Comunitária” ainda não desenvolveu os parâmetros para a sua demarcação.

Por fim é importante registrar que as relações de propriedade com a terra tem se constituído historicamente de forma diferenciada de acordo com as dinâmicas e configurações econômicas particulares da colônia portuguesa e o governo indonésio. Ao mesmo tempo, no dia a dia, a terra é “vívda” e mediada por uma intrincada rede de relações entre pessoas e ancestrais os quais são frequentemente convocados em uma diversidade de rituais que marcam as etapas daquilo que na literatura da Indonésia Oriental é chamado “o fluxo da vida” (Fox 1980).

Construindo o olhar do Estado

Entendo o desenvolvimento de um sistema de informação com fins cadastrais como parte da construção do “olhar do Estado”, expressão com a qual faço referência aos processos de simplificação

⁴ Lei No. 13/2017 de 5 de junho. Regime Especial para a Definição da Titularidade dos Bens Imóveis

necessários para tornar legível aquilo que se busca intervir com fins de governo (Scott 1998). Por outro lado, inspirado pela Teoria Ator Rede (TAR) desenvolvida por Bruno Latour (2008), entendo as denominadas equipes técnicas do SNC como um conjunto constituído por uma diversidade de *agências*⁵: saberes especializados, dispositivos tecnológicos, mapas e atores que a partir do seu conhecimento do universo social vão decidir acerca dos lugares onde as equipes técnicas se dirigem diariamente. De acordo com Latour, todo sistema sócio-técnico, neste caso as equipas técnicas do SNC nos escritórios locais da DNTPSC, devem ser considerados num plano de relações materiais transversais que unem vários espaços heterogêneos do mundo, indo do físico ao político, passando pelo tecnológico, o semiótico e o psicológico. Isso significa que todos os elementos devem ser descritos nos termos das suas especificidades irredutíveis, mas também nos termos comensuráveis que facilitam a ação conjunta (*ibidem*). A partir desta perspectiva, um olhar à composição das chamadas equipes técnicas ou “equipes *sukat rai*”, nos leva a prestar atenção não apenas às subequipes compostas por dois funcionários coletores –entre 3 e 6 por escritório local– que vão para o campo; também é importante registrar a interação destes com os dispositivos eletrônicos como computadores e *tablets* através dos quais os coletores introduzem a informação alfanumérica no *software* desenhado para a gestão dos dados cadastrais.

É de apontar para a alta qualidade e precisão (ao ponto que é possível identificar estradas, caminhos, rios, casas e até objetos sem alterar a resolução na imagem) nas ortofotografias sobre as quais se realiza a identificação das parcelas, o que por um lado evidencia a centralidade do dispositivo técnico na performance das equipes que vão para o terreno. Por outro, a pesquisa demonstra a participação das populações na construção de um “objeto-signo” orientado à administração do uso, tributação e mercado da terra.

Como alguns pesquisadores tem apontado (Fonseca *et al*, 2016) ao analisar tecnologias de governo, tal dimensão revela trajetórias sustentadas em processos sociais de globalização e desenvolvimento exponencial de recursos informáticos e tecnológicos próprios da chamada sociedade da informação (Castells 1998) e dialoga de modo muito claro com aquilo que Foucault (2003, 249) designa por “tecnologias de segurança”. Essas se referem a tecnologias de governo associadas a modos de controle regulatório da população.

Por outro lado, as atividades diárias que performam a “coleta” de informação cadastral revelam a importância da mediação dos funcionários do SNC para construção do cadastro. Essa mediação se refere não apenas a casos de disputas (para o qual o SNC dispõe de um funcionário especializado), mas de forma geral, à mediação necessária a propósito do “encontro” entre, por um lado, a lógica implícita no enquadramento da terra nas categorias ocidentais do registro cadastral e, por outro lado, a lógica implícita nos termos em que é entendida a relação ancestral das populações com a terra. Dada a heterogeneidade de *agências* atuantes nesse “encontro”, a mencionada mediação também pode ser pensada a partir de uma pedagogia orientada à contínua identificação dos universos “do Estado” e “da kultura”, com as suas respectivas instâncias, figuras de autoridade, temporalidades e performances.

Do mapa ao território

Um primeiro “movimento” no avanço das equipes técnicas sobre o território pode ser identificado no estabelecimento das chamadas “áreas de coleção”, as quais são criadas por um dos geógrafos da sede central em Dili. Trata-se de uma delimitação que não segue nenhum critério especificamente definido; suas fronteiras demarcam uma figura retangular, cujos limites podem coincidir com uma

5_ Com agência Latour chama a atenção para pensar em uma ontologia relativista na qual entidades semióticas, naturais, humanas, não humanas, tecnológicas e materiais não possuem propriedades substanciais ou essenciais, além do seu papel nas redes. Não se pressupõe uma ordem preexistente além do funcionamento contínuo no conjunto no seu devir dinâmico o qual re-formula constantemente as relações entre os entes enredados (...) não apenas aqueles que operam os dispositivos, mas também aqueles que servem de mediadores em diferentes níveis (Latour 2008).

estrada, um rio ou algum acidente geográfico. Essa delimitação recebe um código que informa sobre o município e posto administrativo onde se localiza. Poucas vezes esses limites respondem a limites de um suco ou aldeia, pelo que uma destas áreas pode se estender pelo território –ou parte– de mais de um suco e/ou aldeia. Desde a sede central em Dili são enviados os mapas impressos a cada sede local com as áreas de coleta demarcadas. O diretor local da DNTPSC de cada município aprovará ou desaprovará a “abertura” de uma nova área, o que significa que as equipes do SNC poderão iniciar o processo de aproximação às populações dentro dela.

Antes de iniciar a coleta de dados as equipes do SNC deverão respeitar certos protocolos para chegar às populações no nível das aldeias. Um primeiro passo consiste na “aproximação” às autoridades locais –*chefes de suco y chefes de aldeia*– com quem serão definidas as datas para a realização do encontro de socialização. Além disso, dada a existência de disputas, idealmente se espera que as autoridades locais façam recomendações para o técnico de mediação do SNC com relação aos lugares onde seria conveniente adiar temporalmente a entrada das equipes, com o objetivo de não afetar o início ou andamento de uma mediação entre as partes envolvidas. As mencionadas recomendações buscam evitar que a presença das equipes afete a convivência nas aldeias ou sucos em razão de casos de ameaças e violência que possam apresenta-se a propósito de uma disputa de terra.

A partir disso considero as autoridades locais como um ator e mediador imprescindível entre as tecnologias de governo da terra e as populações no nível das aldeias. Chamo a atenção também para a forma como o levantamento cadastral supõe o espaço para que os chefes de suco se reafirmem como autoridade através do poder demonstrado na capacidade de convocar e mobilizar as populações, seja como declarantes da propriedade ou como testemunhas do registro cadastral. A diligência do chefe de suco também será demonstrada na capacidade de acionar diversos recursos para explicar e contribuir ao entendimento dos procedimentos do levantamento cadastral por parte da população do suco que preside.

Uma vez realizados os encontros de socialização onde um dos técnicos do SNC, junto com funcionários da DNTPSC, expõem e respondem as dúvidas relacionadas com o levantamento cadastral, as equipes poderão entrar nas áreas de coleta. Estas equipes que diariamente se deslocam até as aldeias são compostas por dois técnicos, um encarregado de operar o *tablet* e outro encarregado de preencher os formulários. Os procedimentos que conformam uma declaração de propriedade estão orientados à identificação dos limites da parcela nas ortofotografias. Da mesma forma através do uso de quatro formulários –três em formato físico e um em formato digital– será identificado o declarante (individual ou coletivo), o qual será registrado através das tecnologias da identificação pessoal –nomes, sobrenomes, fotografias, documentos de identidade, assinaturas, impressões digitais– utilizadas pelo Estado moderno para garantir a legibilidade da população (Fonseca *et al* 2016).

Por fim, chamo a atenção para a relevância de um outro artefato que vai se conjugar com a atuação dos funcionários no avanço do aparato estatal encarregado de fazer o levantamento cadastral. Trata-se da camionete 4x4 com a insígnia do SNC. Esta além de permitir a chegada e movimento diário dos coletores até as áreas de coleta, faz parte da parafernália que anuncia a “presença do Estado” em lugares onde somente circulam algumas motocicletas ou as chamadas *angunas*, onde se transportam as pessoas para os centros urbanos.

As características distintivas de um carro propriedade do Estado se deslocando por uma área específica cria expectativa e diferentes dinâmicas com relação à iminente chegada das equipes técnicas. Poderá suscitar, por exemplo, a ativação de redes de família, pessoas se deslocando dos centros urbanos para as áreas específicas com a finalidade de discutir e definir, no âmbito familiar, quem declarará a propriedade da terra ou distribuição e estabelecimento de fronteiras entre as parcelas. A respeito das condições físicas, é importante indicar que em muitos casos a condição das estradas, especialmente na

época de chuvas, impede a chegada das equipes em muitos lugares para os quais atividades de coleta estão previstas. Tal fato condiciona de forma importante o avanço do aparato estatal voltado a administração da terra.

No final da jornada os “coletores”, depois de um intenso trabalho de campo, voltam para a sede local do SNC, conectam o *tablet* nos computadores do escritório para introduzir a informação das declarações de propriedade realizadas durante a jornada. A partir desse momento a informação poderá ser visualizada desde os computadores da sede local e da central em Dili. Sobre a tela destes dispositivos aparecem as ortofotografias. Nesta altura do processo de levantamento cadastral, ao território representado se sobrepõe um mosaico de figuras geométricas cor de rosa as quais indicam as parcelas registradas. Basta apenas clicar sobre uma delas e se terá acesso à informação acerca de quem tem se declarado como dono da terra, se esta foi herdada, ou obtida através de compra-venda e se está sendo disputada com outra pessoa ou com o Estado, entre outras informações. Posteriormente, os declarantes poderão confirmar as informações fornecidas através da impressão destes mapas os quais serão dispostos por um período de 90 dias nos escritórios locais da DNTPSC.

Comentários finais

Esta apresentação foca as tecnologias de governo desenvolvidas com o propósito de tornar concreto o Sistema Nacional de Cadastro. Prestei atenção à forma como a produção de informação voltada para a administração da terra (uso, tributação e mercado) só é possível graças à imbricação de conhecimentos especializados e da participação de diferentes atores e agências vindas das mais variadas instâncias. Avancei no mapeamento dos diferentes agentes e me perguntei acerca de que forma a antropologia pode nos dar ferramentas para registrar etnograficamente a ação conjunta dos atores e agências, algumas destas quantificáveis, outras dificilmente previsíveis e sempre sujeitas a diferentes temporalidades e performances.

Por fim quero chamar a atenção ao fato de que no âmbito geral da regularização da propriedade em Timor-Leste é possível identificar múltiplos espaços de disputa. Um desses espaços estaria definido, em primeiro lugar, pelo processo de aprovação da “Lei das terras”, onde de fato tem confluído diversos interesses de, por um lado, as elites representadas nos partidos políticos e por outro, as organizações da sociedade civil que vêm se consolidando como ator político em torno da questão agrária. Nesta apresentação espero ter aportado elementos para pensar, como tem feito alguns autores em outros contextos (Fonseca et al. 2016), o fato de que não é apenas nos espaços das lutas legislativas onde reside o poder de regular o comportamento dos cidadãos. A descrição detalhada dos chamados procedimentos técnicos ou das ações repetitivas implícitas nos trâmites burocráticos permitirá avançar na análise de outros espaços e campos de negociação mediante os quais se produz o governo das populações e relação delas com a terra.

Referências

Babo-Soares, Dionísio 2003, ‘Challenges for the future’ em Fox, James e Dionísio Babo-Soares (eds), *Out of the Ashes – Destruction and Reconstruction of East Timor*, ANU E. Press.

Castells, Manuel 1998, *End of Millennium: the information age: economy, society and culture*, vol. III, Blackwell, Cambridge.

Fitzpatrick, Daniel 2002, *Land Claims in East Timor*, Asia Pacific Press, Canberra.

Fonseca, Claudia, Jardim, Denise, Schuch, Patrice and Machado, Helena 2016, ‘Apresentação’, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 22 (46): 9-34

Forman, Shephard 1980, 'Descent, alliance and exchange ideology among the Makassae of East Timor' in Fox, James (ed), *The flow of life: Essays on eastern Indonesia*, pp152-77, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Fox, James 1980, 'Introduction' in Fox, James J. (ed), *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, pp. 1-18, Cambridge, Massachusetts and London, England.

Foucault, Michel 2003, *Society must be defended: lectures at the Collège de France, 1975-76*, Picador, New York.

_____ 2006, 'Clase del 1 y del 8 febrero de 1978' in *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Fondo de Cultura Económica, pp 109-159

Latour, Bruno 2008, *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Editorial Manantial, Buenos Aires.

Metzner, Joachim 1977, *Man and Environment in Eastern Timor*, The Australian National University, Canberra.

Scott, James 1998, *Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed*, Yale University Press, New Haven.

Silva, Kelly and Simião, Daniel 2012, 'Coping with "traditions": the analysis of East-Timorese nation building from the perspective of a certain anthropology made in Brazil', *Vibrant* 9 (1): 360-381.

A Terra em Timor-Leste. Epistemologias do Sul, feminismos e diálogos jurídico-sociológicos

Paula Freitas de Almeida¹

Teresa Cunha²

Neste texto partimos de uma hermenêutica feminista (Cunha, 2014) das epistemologias do Sul (Santos, 2018) radicalizando a sua chamada de atenção para o carácter indolente³, arrogante⁴ da racionalidade moderna ocidental que inventa, produz e mantém aquilo a que Santos chama de ‘linhas abissais’⁵. O nosso argumento é que a Lei de Terras em Timor-Leste é uma expressão de regulação que esconde diferentes formas endógenas de ver e pensar a terra e reforça o paradigma moderno que o período colonial instituiu. Em Timor-Leste, a terra é muito mais do que um recurso que pode ser titulado, transacionado, ocupado e explorado. A terra é um bem precioso na qual ancoram tanto relações materiais, quanto sagradas que integram, plenamente, a vida e a morte da maioria da população do país.

Por outro lado, é nosso entendimento que uma Lei de Terras pode ser um instrumento fundamental para a vida política e democrática de qualquer país plenamente integrado no quadro das nações. É com este instrumento que o país tem realizado os esforços que vêm sendo exigidos para ajustar suas relações sociais, políticas, económicas, culturais e jurídicas à burocracia àquilo que pode ser designado por “modelos burocráticos internacionais” (Brown 2014) sem, no entanto, o envolvimento das comunidades locais.

Quanto à metodologia do trabalho, buscamos a revisão da literatura académica disponível no país e em língua portuguesa, a consulta de relatórios de agências internacionais e organizações nacionais não-governamentais, os dados disponibilizados pelas instituições governamentais de Timor-Leste, e, o conhecimento do terreno alicerçado na observação, participação e pesquisa levada a cabo pela Teresa Cunha nos últimos 20 anos sobre o país. Estabelecidos nossos pressupostos, assumimos como questão que nos preocupa e constitui o nosso objetivo principal, a busca por compreender como as dimensões jurídicas e sociológicas se interpelam e dialogam para que a Lei de Terras, lei n. 13/2017 de 05 de junho em vigor em Timor-Leste possa ser apropriada pela população como instrumento de justiça social, sexual e cognitiva.

Para realizar essa investigação, o texto estrutura-se em duas secções. Na primeira realiza-se uma análise da Lei para compreender que regimes de posse, titulação, uso, aproveitamento, funções sociais económicas e culturais esta norma institui relativamente à terra em Timor-Leste. Na segunda, com base numa hermenêutica feminista das Epistemologias do Sul (Cunha 2017; Santos 2018) lança-se um diálogo entre uma apreciação jurídica da norma e as interpelações que dela emergem levando em con-

1_ Universidade Estadual de Campinas, Brasil.

2_ Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal. Timor-Leste Studies Association.

3_ É indolente porque tem uma visão metonímica do mundo; toma a parte pelo todo e não se interessa em conhecer os seus próprios limites.

4_ É arrogante porque se vê a si mesmo como o único conhecimento válido e, portanto, universalizável.

5_ As linhas abissais são aquelas que criam um mundo de seres e não-seres separados abissalmente. Aos primeiros atribui-se dignidade, história, identidade, memória, cultura e poder criativo; os segundos são seres ontologicamente falhos onde prevalece a animalidade, a irracionalidade, a repetibilidade, a incapacidade de pensar o mundo e a vida como seus. Santos acrescenta que as linhas abissais separam as pessoas e os seus mundos através de um modelo colonial. De um lado estão as metrópoles onde prevalece a negociação e a regulação; e do outro, as colónias, onde impera a violência e a apropriação (Santos, 2018). São essas linhas abissais que garantem a homogeneização e a universalização que são a criação da desigualdade ontológica, social e epistemológica.

sideração a relação vital e, até sagrada, entre as pessoas e a terra e o seu lugar no passado, no presente e no futuro.

A Lei de Terras do Timor-Leste foi promulgada no dia 05 de junho de 2017 (Lei nº 13/2017). A nós parece que ela surge como resultado das tentativas de formação de um Estado e governo centralizados que se alinham à cooperação internacional, particularmente àquela inaugurada pela administração da ONU/UNTAET durante o período de 1999-2002. Antes disso, o país precisou defender a sua unidade e identidade contra o colonialismo português (até 1975) e a invasão indonésia (1975-1999), o que se mostrou possível perpetuando as bases sociais por meio dos vínculos de parentesco, que, em sua forma mais ampla incorpora a dimensão do sagrado, definindo a *uma lisan* como a casa da família que abrange seus antepassados e a quem está por nascer (Brown 2014).

Em Timor-Leste durante o período colonial português a progressiva ocupação de terras por parte da administração e colonos induziu, em alguns casos, à desestruturação das linhagens locais e dos seus regimes de uso e ocupação da terra o que não foi feito sem a convivência de algumas elites e autoridades nativas. A literatura mostra (Gunn, 1999) que existiram acordos entre portugueses e os *Liu Rai* que permitiram a manutenção de reinos e hierarquias da sociedade nativa. Contudo, o nosso argumento é que no período colonial muitas coisas foram sendo alteradas e transformadas pela ação da presença dos estrangeiros que chegavam e de gerações crioulas que, entretanto, se formavam. A guerra de ocupação pela Indonésia, entre 1975 e 1999, deu continuidade a profundas alterações fundiárias e reforçou práticas de cultura intensiva de alguns bens, como a cana de açúcar e a extração maciça de madeiras. Por outro lado, foram sendo substituídos ou sobrepostos diferentes regimes jurídicos acerca da terra e da sua propriedade. Em ambos os períodos, foi realizada distribuição de títulos de propriedade de terra a alguns preferidos do sistema de força vigente, mas os timorenses resistiram do ponto de vista social mantendo seu regime de posse, uso e relação com a terra a partir de normas consuetudinárias, pelos costumes e hábitos culturais sobre o sagrado e as relações de parentesco antes ditas.

A partir da democratização e da Constituição da República Democrática do Timor-Leste, se passa a ter um regime jurídico híbrido (costumeiro/consuetudinário e positivado). Do lado costumeiro, o *tara bandu* e o *nahe biti ho'ot*, expressam parte dos costumes timorenses que definem os mecanismos de punição e os mecanismos de solução de conflitos tradicionalmente usados pela sociedade, e, no mais das vezes, de conteúdo definido localmente, conforme regionalidades e saberes locais. Do lado positivado, há a promulgação de leis que visam regular as relações de toda a sociedade. Esse modelo está na preferência dos organismos internacionais que patrocinam o Estado moderno e, na experiência recente da independência do TL, se traduz na Constituição da República Democrática do Timor-Leste

O regime consuetudinário é mantido em sua produção dinâmica de leis atualizadas com o cotidiano e as transformações da sociedade e com a reprodução das tradições que atribui identidade à nação. É um processo de normatização aberto à participação de toda a gente na construção da unidade temporal dos seus costumes, que liga o passado ao presente para formar bases para o futuro.

A tradição positivista aparece como resultado do governo transitório da ONU/UNTAET e da cooperação internacional. O positivismo foi incorporado ao Estado timorense com pretensões de sobreposição àquela outra, por meio da sua estrutura institucional procedimentalizada que se apresenta legitimadora de um Estado moderno cientificista que exerce a sua autonomia e continuidades (CES, 2017). Esse é o cenário de rupturas e continuidades encontrado na oposição entre as identidades locais e a cultura jurídica hegemônica da globalização que formam o *mainstream* e que se colocam impositivas à inserção internacional do Timor-Leste com desqualificação dos costumes e tradições dessa sociedade, assumidos como atrasados.

Para mostrar como essas rupturas e continuidades se apresentam na Lei de Terras do Timor-Leste, e, como elas delineiam os regimes de posse, titulação, uso e aproveitamento da terra, assim como suas

funções sociais, econômicas e culturais, destacamos alguns elementos para serem abordados a seguir. Primeiro, vamos identificar os meios formais de aquisição da posse e propriedade da terra instituídos aos tempos do colonialismo português e da dominação indonésia que foram recepcionados pela lei timorense, bem como os limites impostos a esses institutos pela nova lei. Depois, buscaremos sistematizar os tipos complementares de aquisição primária e secundária que formam todo o conjunto do regime jurídico sobre a posse e propriedade da terra. Em seguida, analisaremos o fim ao qual se destina a Lei de Terras, na tentativa de identificar as suas diversas funções, e, por fim, a eficácia das medidas que buscam aplicar esse conjunto normativo com igualdade entre homens e mulheres.

São cinco as formas de aquisição da posse e da propriedade da terra que têm origem anterior à Lei de Terras. Ainda do período português sobreviveram o *direito de propriedade perfeita* e *aforamento*. O primeiro diz respeito ao direito de fruição plena sobre a propriedade de um bem imóvel, enquanto que o segundo requer o pagamento de um valor para tal direito seja passível de fruição. Do lado indonésio, três institutos foram absorvidos: o *hakmilik*, o *hakguna-bangunan* e o *hakguna-usaha*. O *hakmilik* se aproxima do *direito de propriedade perfeita*, pois autoriza a propriedade plena por parte do seu titular; já o *hakguna-bangunan* permite a construção temporária, e, o *hakguna-usaha* permite o proveito econômico temporário. O reconhecimento desse direito é dado àqueles que se mantiveram na posse com direitos a caducar posteriormente a 28 de novembro de 1975, para os institutos portugueses, e, posteriormente a 30 de agosto de 1999 para os institutos indonésios.

A partir da Lei de Terras, esses institutos se encaixam numa espécie de regime de formas de aquisição subdividido em aquisição primária de propriedade e aquisição secundária de propriedade. A aquisição secundária é assim chamada porque o direito de propriedade deriva de um direito formal de posse e uso da terra que lhes são anteriores, por meio daqueles institutos do *aforamento*, da *hakguna-bangunan* e da *hakguna-usaha*. Por sua vez, a aquisição primária da propriedade se refere à formalização do direito de propriedade em caráter originário e direto. Além dos institutos já citados do *direito à propriedade imperfeita* e *hakmilik*, se acrescenta a esse rol os *direitos informais de propriedade*, este, criação timorense, voltada para o reconhecimento dos “direitos sobre imóveis originados à luz do direito costumeiro e decorrentes da posse duradoura, que tenham as características essenciais do direito de propriedade” (Art. 2, “g”).

A aquisição da propriedade por qualquer das formas aqui tratadas deve observar os limites em lei acerca de quem pode ser titular desse direito. O primeiro limite que se coloca concerne à nacionalidade da pessoa que está em posse da terra ou que requer o direito de propriedade sobre ela. Os estrangeiros, ainda que tenham sido contemplados com as formas portuguesa e indonésia de aquisição do direito à posse ou propriedade da terra, não poderão ser proprietários. As terras que estiverem em sua posse serão de titularidade do Estado ou de quem possa requerer usucapião especial, excluídas aqui aquelas que resultam da deslocação forçada de populações durante a invasão indonésia. Na hipótese das terras serem identificadas como de propriedade do Estado, o estrangeiro poderá permanecer na posse e uso da terra, mas mediante o seu arrendamento.

Entre os nacionais, a lei de terras atribui a possibilidade de titularizar o direito à propriedade da terra há quatro pessoas. O sujeito individual que é cidadão timorense, às pessoas coletivas com e sem fins lucrativos e as comunidades locais. Entre as pessoas coletivas, no art. 6, 1º, “b” se define as pessoas coletivas nacionais (com fins lucrativos) de direito timorense e que são “constituídas exclusivamente por cidadãos nacionais e ou cujo capital seja integral e exclusivamente detido por cidadãos nacionais”. A esse rol, definido no art. 6, da lei, se acrescenta a possibilidade de titularização pelo Estado, de terras que passam a se encontrar entre os bens do domínio público ou terras que são por ele titularizada como bens imóveis do domínio privado do Estado (art. 9, da lei).

A partir das formas de aquisição da propriedade e das pessoas que podem titularizar esse direito, é

possível sistematizar os tipos de propriedade trazidos pela lei. É possível se identificar a propriedade pública do Estado em oposição à propriedade dos particulares, sendo que esta pode ser individual, coletiva ou comunitária. Os particulares que detenham o direito informal de propriedade somente terão reconhecimento formal desse direito quando o mesmo seja declarado à entidade definida em lei para tanto, hoje, consistente na Direção Nacional de Terras, Propriedades e Serviços Cadastrais do Ministério da Justiça. No caso de duplicidade na declaração de direito, se os interesses forem legítimos, haverá uso dos meios de solução de conflito para definir de quem é a propriedade, assim como a indenização àquele que não for beneficiado com tal direito, sendo possível, ainda, a demarcação de zonas de proteção comunitária (art. 23, da lei).

Esse conjunto de dispositivos normativos da Lei de Terras parecem favorecer a uma boa interação entre as institucionalidades da propriedade privada do Estado modernos ocidental e as normas consuetudinárias das tradições timorenses. Todavia, quando nos atemos a pensar as possíveis dinâmicas que esse arcabouço teórico-jurídico terá que dar conta, começamos a identificar seus problemas. A primeira dessas questões concerne à proteção da igualdade entre homens e mulheres, garantia constitucional que foi repetida na Lei de Terras – a sua garantia formal de pouco vale numa sociedade majoritariamente patriarcal, tal como Timor-Leste.

Um outro aspecto a destacar tem que ver com uma espécie de entrelinhas da lei e que é a exposição de toda a sociedade à economia de mercado. Ocorre que como exposto no próprio preâmbulo da Lei de Terras, se espera o “surgimento de um mercado de bens imóveis seguro e transparente”. O problema que nos parece acompanhar o surgimento desse tal mercado está quando identificamos que o país possui um baixo nível de industrialização e a ocupação de cerca de 50% da população está na agricultura, considerados os anos de 2015 à 2017. A transformação da terra em mercadoria favorece à sua concentração e centralização, de modo que para um país cujo 75% da população se alimenta de subsistência, a eventual perda da titularidade da propriedade significará perda das condições de se alimentar.

Vale ressaltar que, a perda da titularidade pode se dar por uma multiplicidade de causas. A que primeiro vem à mente é a venda da terra seja em razão da eventual incapacidade de prover a família e a consequente necessidade dos recursos seja como resultado da dinâmica do mercado imobiliário que tende a surgir conjuntamente com a propriedade privada. Outras causas, ainda menos nobres, podem repercutir na perda da propriedade da terra pela família timorense que trabalha na agricultura. Como dito por Henriques e outros:

os meios financeiros para investimento na cultura do café dependem, mas não exclusivamente, da existência do título da propriedade para serem usados como garantia dos agricultores às instituições financeiras que disponibilizam capital para investimento nas plantações. Dar título de propriedade da terra é delicado porque esses títulos têm que estar de acordo com as leis tradicionais de posse e uso da terra. (Henriques 2014, 20)

Uma vez estabelecidos os novos títulos de propriedade e surgindo um mercado de bens imóveis, é possível que os mesmos possam vir a serem usados em garantia por empréstimos para inversão até mesmo no incremento da atividade de agricultura ou pecuária. Essa preocupação ganha ênfase quando se considera as pressões de mercado e políticas internas do Timor-Leste para expansão da pecuária e do café, em detrimento da produção diversificada que alimenta a troca de subsistência. Nesse sentido, os regimes de troca que sustentam as relações sociais no país são três: i) de dádiva, nesta havendo uma espécie de governança espiritual⁶; ii) de escambo; e, iii) de mercado (Silva 2016). Estes regimes coabi-

⁶ Utilizo o termo apoiada na descrição da autora: Em tais eventos [trocas pela dádiva], a ideia de reciprocidade é ideológica

tam no Timor-Leste, sendo que o paradigma do mercado atua no sentido de fazer o regime da dívida sucumbir às tecnologias e instituições modernas. Nesse processo de expansão do mercado, há o que a autora chama de “pedagogia econômica”, fenômeno mercadológico que atribui caráter de mercadoria aos recursos manejados em práticas rituais sagradas. Dilatamos seu conceito para alcançar também a terra, objeto da mercantilização desde a promulgação da Lei de Terras.

Somando-se o processo de monetarização e financeirização da agricultura timorense com a expansão do mercado e opressão das dimensões do escambo e da dívida, há uma tendência ao endividamento dos pequenos produtores. Sendo estes ainda utilitários de técnicas rudimentares, tendencialmente não conseguirão se tornar competitivos na produção em larga escala, especialmente porque não há na balança comercial indicadores de apropriação de tecnologia estrangeira. Ficando para trás na cadeia produtiva, na parca produção de *commodities*, é provável que não deem conta das obrigações dos empréstimos e resultem com suas propriedades executadas.

Pelas razões expostas, vemos que os interesses que circundam a Lei de Terras são diversificados e, nem todos, aparentes. Para que a Lei de Terras possa efetivamente cumprir um papel distributivo da justiça social e do acesso à terra, ela precisa de mais que a boa intenção trazida pelos seus dispositivos. Ela precisa da complementariedade de políticas públicas para garantir o acesso à terra em pé de igualdade entre homens e mulheres, bem como da complementariedade de políticas econômicas para que permita a perpetuação da agricultura familiar de subsistência e também da pretensa produção em escala por pequenos produtores. A função social da propriedade pode ser prevista em lei, mas somente ganha concretude nas relações materiais da sociedade.

Referências

Brown, M. Anne 2014, ‘Formação do Estado e da comunidade política em Timor-Leste – A centralidade do local’, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 104: 101-122.

CES – Centro de Estudos Sociais 2017, *Para uma justiça de matriz timorense: o contributo das justiças comunitárias*, Jorge Graça e Maria Paula Meneses (Coords.), CES, CRLTL, Díli.

Cunha, Tereza 2014, *Never Trust Sindarela. Feminismos, pós-colonialismos, Moçambique e Timor-Leste*, Edições Almedina, Coimbra.

Henriques, Pedro Damião et. al. 2014, ‘O papel da agricultura familiar e a promoção de café em Timor-Leste’ in Paulino, Vicente. (org.), *Timor-Leste nos estudos interdisciplinares*, Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento do PPGP-UNTL, 181-193, Díli.

Santos, Boaventura de Sousa 2018, *O fim do Império Cognitivo*, Editora Almedina, Coimbra.

Silva, Kelly 2016, ‘Administrando pessoas, recursos e rituais. Pedagogia econômica como tática de governo em Timor-Leste’, *Horizontes Antropológicos*, 22(45), 127-153. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832016000100006>

e pragmaticamente estrutural (Forman, 1980). Por meio de tais eventos e através de mediações apropriadas e altamente reguladas, as coletividades se comunicam com entidades espirituais, ofertando-lhes sacrifícios e outras formas de expressão de reconhecimento e respeito e negociam entre si direitos e deveres sobre pessoas, territórios e coisas (Silva, 2016: 129).

Informal networks and Timor-Leste's 2017 elections

James Scamبارy

Introduction

In July 2017 Timor-Leste held its third parliamentary election since independence. While little of the violence and blatant pork-barrelling that marred previous elections recurred, many features remained, such as the salience of resistance era narratives and the use of influential local figures as brokers to mobilise blocs of followers. Given the benefits of incumbency, such as access to patronage funds, it was expected that the CNRT would further consolidate their parliamentary dominance. Instead, they lost to FRETILIN, leaking votes to a number of new, smaller parties with nothing like the CNRT's resources.

Many commentators were quick to attribute the CNRT's loss to such issues as corruption or poor roads and service delivery. Yet, despite running an anti-corruption campaign vehemently critical of the CNRT and Gusmão personally, both minor parties who took votes from the CNRT formed a coalition with them in the next election, with no mention of corruption and no improvement in service delivery, and yet achieved almost the same level of support. There are also few clues in previous scholarship on Timorese politics; while much has been written about East Timor's elections and political system, there is actually still very little understanding of what drives voter behavior at a local level. Apart from discussions of the vagaries of the UN statebuilding project, studies on East Timor's politics have largely focused on the political system, elections, or the rivalry between the two main leaders Mari Alkatiri of the Revolutionary Front for East Timorese Independence (FRETILIN) and Kay Rala 'Xanana' Gusmão of the National Congress for Timorese Reconstruction (CNRT) stretching back to the resistance struggle. There has also been considerable and ongoing discussion about the regional basis for party support (see, for example, Shiosaki, 2017), with FRETILIN receiving the bulk of its support in the regions to the east of the country and CNRT and its affiliated parties from the west. Thus, East Timorese politics has until now been largely framed in terms of the twin meta-narratives of statebuilding and historical tensions. Such frameworks, are, however, of little utility in explaining how voters actually choose between different parties, how different political parties mobilise their support base at a local level, nor changing levels of party support. Understanding the informal networks and strategies by which parties mobilise voters, and parties' relationship with campaign donors are essential to understanding Timorese politics and electoral outcomes. As I argue here, after largely abandoning the patronage politics of its first two terms of office that delivered cash down to a local level, the CNRT's focus on its relationship with party donors through major infrastructure projects undermined, over time, its relationship with the electorate.

This paper is based on fieldwork conducted during the 2017 parliamentary elections, as part of an Australian Research Council Discovery grant funded four-country study led by Ed Aspinall and two US based researchers, Allen Hicken, and Meredith Weiss. We conducted interviews with political leaders and party workers and observed campaign events. We also partnered with a local NGO, Belun. Belun's national Early Warning, Early Response (EWER) program has a network of 100 volunteer monitors in 275 of the 442 villages around the country. We provided the monitors with two separate questionnaires to be completed before and after the election to observe party election campaigning at the community level. We also recruited four national researchers to observe local political dynamics.

This chapter proceeds in three main sections. The first background section describes the historical and social dynamics that drive East Timor's politics and the second describes the strategies deployed by the CNRT to increase its base of support after gaining power in 2007. The third section analyses the

different factors that led to CNRT's loss in the 2017 parliamentary elections.

Background

Before moving to a discussion of the 2017 election, it is worthwhile first outlining the main informal social and historical forces that drive political behavior and affiliation in Timor-Leste. Alliances and antipathies formed during Timor-Leste's brief civil war in 1975 and subsequent resistance to Indonesian occupation continue to exert a powerful influence. As Kelly (2008) observes, the narrative of the struggle and sacrifice for the nation figured heavily in the 2007 Presidential elections and they continue to do so even after nearly two decades since the end of the resistance struggle. Ask any Timorese in the street who they will vote for, and they will usually say either "*historia*," denoting FRETILIN's role in the war of independence, or "*figura*," denoting Gusmão's role as leader of the resistance. Veterans of the resistance continue to enjoy an elevated social standing in Timorese society. Their sometimes violent militancy in search of recognition and recompense for their role in the fight for independence became a feature of much of the post-independence period. The most organised veterans' movements, Sagrada Familia and the Popular Defence Committee for the Democratic Republic of Timor-Leste (CPD-RDTL), constitute the most powerful lobby group in Timorese politics.

The other key factor is family. While this is changing, family continues to comprise an important element in political affiliation; everybody knows which families are affiliated to which party. The main axis through which Timorese society is constructed is the sacred house of ancestral origin, the *uma lulik*. These sacred houses represent the ancestral foundations of descent or origin groups, governing kinship lines, landholdings, complex systems of reciprocal obligation and hierarchies of traditional authority.

These traditional structures are interlinked in a number of ways with contemporary administrative and local governance structures. East Timor is divided into 13 municipalities (until recently called districts), which are further divided into administrative posts (previously called sub-districts), then *sukas* (villages) and then *aldeias* (sub-villages). In rural areas at least, and to a lesser extent in the capital Dili, an *aldeia* is essentially composed of an extended family or origin group. One origin group may encompass a number of *aldeias*. There is a *chefe aldeia* and a *chefe suku*, who traditionally draw their authority and legitimacy through *lisan* (traditional law). While these roles are now elected, in many cases the positions are filled by traditional leaders who, as Cummins describes, therefore bear both modern administrative and traditional authority (2012). These local leaders are also most people's link to the state; to services such as health care, scholarships and access to pensions. There is also a close symmetry between clandestine resistance networks and family networks (McWilliam, 2005), so such resistance figures may thus possess dual authority or legitimacy or, as termed by Gusmão, hold many 'cards' (2012). They are therefore highly effective as brokers to mobilise political party support. Whole villages have been known to switch allegiances at the behest of these local leaders. There were many stories from the 2012 election, for example, of bloc voting, Papua New Guinea style, with some parties achieving between 80 -100 per cent of the vote in some *sukas*.

As is the nature of clientelist politics everywhere, voters have a clear preference for particularistic, localized benefits over national benefits, so policy platforms play little part in deciding voting behavior (see, for example, Wood, 2018). Most political party policies in any case mostly consist of anodyne promises such as to improve health and education or create employment, so it is difficult to distinguish between them. Harnessing voting blocs through recruiting influential brokers is thus integral to political fortunes.

Ensuring the support of such brokers and conducting expensive mass rallies throughout the country also requires a steady supply of campaign funds. The nature or logic of procurement or economic

strategy in Timor-Leste has long been a murky area but party political funding is even more opaque. While rules exist, they are seldom applied. One incident proved highly instructive of the *modus operandi* of political financing and the logic of government procurement decision making. According to a local press report, at a CNRT fund-raising dinner in May 2012, guests publicly pledged up to US\$2.35 million to the CNRT's election campaign. The top ten donors were among (and some continue to be) the ten biggest beneficiaries of government contracts. Almost all the companies to have won major contracts in Timor-Leste since 2012 have been embroiled in corruption or campaign cash for contracts scandals in their own countries (see Scambary, 2018), so there is little to suggest that this *modus operandi* has in any way diminished.

Patronage politics

Timor-Leste held its first parliamentary election in 2007. The CNRT, which had only just been formed as a vehicle for Gusmão's political ambitions, campaigned hard on spending the oil funds which had only just come on stream. This message found resonance with a war weary population impatient with the slow pace of reconstruction imposed by budget constraints on the previous FRETILIN Government. While the CNRT did not win an outright majority, the President at the time, Jose Ramos Horta, asked them to form a coalition government with a range of smaller parties.

Government expenditure rose exponentially over the next five years chiefly on infrastructure, achieving the second highest per capita rate of infrastructure expenditure in the world. Much of this spending was unregulated and highly centralised, with Gusmão exercising executive like powers, surrounded by a small coterie of confidantes well connected to foreign firms (Scambary, 2015). In tandem with this spending program the CNRT launched a series of largely unregulated national public works projects across the country, such as the notorious 'Referendum Package.' These schemes were untargeted in that they were not only directed at CNRT strongholds, with the intention of co-opting FRETILIN supporters and those of the smaller parties (Tempo Semanal, 2009).

Government largesse to veterans has often been portrayed as a means of keeping a historically militant and occasionally violent lobby group compliant, but there is a more important reason for keeping them onside. As a report by the European Union Election Observer team noted, veterans' networks had been integral to the CNRT's electoral success (European Union, 2012). The veterans' party, the National Democratic Unity of Timorese Resistance (UNDERTIM) had been part of CNRT's ruling coalition after the 2007 election, and while it lost its seats in the 2012 election, it continued to deliver a substantial bloc of votes to the CNRT. Between 2007 and 2012, the CNRT implemented a raft of social assistance programs, including for mothers and the elderly, but these were dwarfed in scale by the veterans' pension scheme. Barely a day after the 2012 election campaign began, the government announced that it would begin paying the pensions due to more than 27,000 veterans and their families. Veterans also received USD78 million in contracts, awarded without a tender process, for projects related to the national electrification scheme (La'o Hamutuk, 2013).

The 2017 elections

Given the increase in votes in the previous election, the cooptation of a national network of veterans along with their supporters and extended family networks, and Gusmão's continued popularity as revered former resistance leader, the CNRT fully expected (as did many independent observers) to gain many more seats and rule in their own right.

While 21 parties competed in this election, there were five main parties – the ruling CNRT, FRETILIN, the Democratic Party (PD), the People's Liberation Party (PLP), Enhance the National Unity of the Children of Timor (KHUNTO) plus a host of other smaller parties. The CNRT's campaign rhetoric

once again focused on continuing their current expenditure regime; to 'not worship' the oil money. Their billboards and publicity focused basically just on Gusmão, featuring his portrait in his guise of traditional leader or in heroic poses as guerrilla commander. FRETILIN's campaign largely consisted of generic promises to improve service delivery.

In the final count, FRETILIN shaded CNRT by just one seat and little over 1,000 votes. FRETILIN largely maintained their base from the last two elections, whereas CNRT lost ground. The PLP, contrary to all predictions, picked up eight seats. In regional terms, FRETILIN still drew most of its support in Dili and in the east, while the CNRT still picked up most of its votes in Dili and in the west. KHUNTO and the PLP gained the most votes where CNRT lost the most votes, so the emergence of these two parties as an electoral force could be in a large part viewed as a protest vote against CNRT.

The CNRT spent a lot of money on this campaign. According to one national researcher for this study, drawing on a source within CNRT, they allocated USD3000 per village, and USD 500 per sub-village. Each sub-village was intended to bring 50 percent of its population to rallies. According to the Belun data, the standard fee per person to attend rallies varied between ten to forty dollars. The task of mobilising rally participants and potential supporters relied on legions of party militants, something where FRETILIN, as the original resistance movement, had a distinct advantage. The smaller parties, including PD, also had existing aldeia and suku level structures and small armies of dedicated volunteer militants or activists. Belun data indicated that militants were the key factor influencing voter preferences. Interestingly, nearly half of the reports of cash handouts in the Belun data emanated from Manatuto municipality, Xanana's birthplace, where paradoxically, they suffered their heaviest swing against them. As one rival party campaign worker told us, beyond the obligatory mass rally in the main town, the CNRT barely bothered to campaign there as they were so confident of winning.

Without the same level of party organization, the CNRT relied on recruiting influential brokers to harness the vote, but as extensive interviews with campaign workers, local leaders and party militants indicated, CNRT did not have the networks required for effective recruitment. In many cases brokers had lost influence over time or simply took the money given to them to campaign and they and their supporters voted for another party.

As stated, the CNRT assiduously courted veterans' networks which proved effective in the past but not this time, and there are a number of reasons for this. One of these was that the killing by security forces of a popular local resistance hero, known as Mauk Moruk, and the long and heavy-handed security operation to catch him had alienated the CNRT's support among veterans in the key Baucau/Viqueque regions. Local figure and former guerilla commander, the PLP leader José Maria Vasconcelos, more popularly known as Taur Matan Ruak, also took a heavy slab of CNRT votes there.

Another reason is that veterans are losing their shine somewhat. In line with international experience, as described by Krishna (2007) of India, for example, there is emerging evidence that voters are becoming more discerning. It is not enough anymore to be a traditional leader or a veteran alone. They need the contacts in government, the capacity to secure and manage development projects and equitably share out employment opportunities on these projects. The CNRT could put its stamp on the scatter gun national development schemes of the past, such as the Referendum Package – coordinated by key Gusmão allies. The most recent, and arguably most effective scheme, however, the National Village Development Scheme (PNDS), while implemented by Timorese, was driven by donor agencies who therefore gained most of the credit. As part of the project cycle, local leaders and community members played an integral coordination role, liaising with national level officials and project teams, gaining considerable prestige in the process. As one unpublished report found, close to 90 per cent of *chefe aldeias* and *chefe sukus* believed that previous involvement in this project was an integral factor to success in the last *konsellu suku* (village council) elections (Scambary, 2017). Therefore without access

to patronage, such as the ability to offer contracts or employment on construction contracts, veterans could not compete.

The CNRT has continued its major infrastructure drive but the nature of projects has meant that it has not garnered anywhere near the social capital and support gained from its early years through such projects as the electricity system. The electricity project, for example, while contentious for the almost total lack of due process in the awarding of tenders to two party donors, was popular for delivering a hitherto reliable source of electricity across the nation and delivering contracts to veterans. After the 2012 election, the nature of projects implemented, or the way they have been implemented, has resulted in little or no social benefit or tangible outcome. The Millennium Development Goals village housing project awarded to two prominent CNRT donors, is a case in point. Rather than employ local artisans to build the houses with flow on effects to local economies, prefabricated houses were imported from China and mostly just dumped on vacant land and abandoned (Audit Chamber, 2015). Apart from a few redundant structures like international airports and four lane highways with no planes or traffic, the two main mega projects, the South Coast petroleum corridor project and the special economic zone in the Oecusse enclave have brought few tangible outcomes in terms of local employment or other social or economic benefits. As the government continues to show disdain for non-oil alternatives such as agriculture and tourism, or even basic services such as health and education, there is no indication that this pattern of expenditure will change.

Conclusion

The CNRT banked on Xanana's resistance credentials, while hoping to buy popularity on election day through lavish campaign funding and the co-opting of local figures, but through a combination of factors, this did not work. The move away from direct cash transfers to the grassroots level towards prestige mega projects mainly benefitted contractors at the expense of the relationship with the electorate. While highly popular and a source of national pride, given the nature of clientelist politics as described earlier, national benefit has little importance – it is benefits delivered at a local or personal level that matter, and the CNRT no longer delivered.

Whatever the long-term implications are in terms of Timor-Leste's unsustainable burden of social transfers and the wasteful mass public works schemes of the past, they played an important role in social cohesion by keeping fractious elements such as the veterans onside. Conflict entrepreneurs became merely entrepreneurs. Without such funds flowing through the system, the CNRT are playing a high stakes game with its extravagant promises of a domestic resources industry led economic bonanza. If it again does not deliver, there could be a bigger shock in store next election.

References

- Audit, Chamber 2015, 'Audit of the Program and Objectives of the Millennium Development Infrastructure Fund 2011-2014', Audit Report No. 1/2015, Dili.
- Cummins, Deborah 2012, 'Multiple realities: The need to rethink institutional theory', *Local-Global*, 11: 110-123
- European Union 2012, 'European Union election observation mission, Timor-Leste 2012: final report on the parliamentary election', European Union, Brussels.
- Gusmão, Alex 2012, 'Electing Community leaders: Diversity in uniformity', *Local-Global*, 11: 180-191.
- Krishna, Anirudh 2007, 'Politics in the Middle: Mediating Relationships Between the Citizens and the State in Rural North India' in Kitschelt, Herbert and Steven Wilkinson (eds), *Patrons, Clients, and Poli-*

cies: *Patterns of Democratic Accountability and Political Competition*, 141–158, Cambridge University Press, Cambridge.

La'o Hamutuk 2013, 'Presentation, 'The National Impact of Benefits for Former Combatants', March. Accessed September 28, 2013. <http://www.laohamutuk.org/econ/pension/VetPension6Mar2013en.pdf>

McWilliam, Andrew 2005, 'Houses of resistance in East Timor: structuring sociality in the new nation', *Anthropological Forum*, 15 (1): 27–44.

Scambary, James 2018, 'An unsavoury record: East Timor's construction boom,' *Arena*, Issue 157: 11–12.

_____ 2017, 'The Role of Local Authorities in PNDS Implementation', Unpublished report for The Asia Foundation, Dili.

_____ 2015, 'In Search of White Elephants: The Political Economy of Resource Income Expenditure in East Timor,' *Critical Asian Studies*, 47: 283–308.

Shiosaki, Elfie 2017, "'We have resisted, now we must build': Regionalism and nation-building in Timor-Leste,' *Journal of Southeast Asian Studies*, 48 (1): 53–70.

Silva, Kelly 2008, 'Reciprocity, recognition and suffering: Political mobilizers in Independent East Timor,' *Vibrant*, 5 (2): 156–178.

Tempo Semanal 2009, 'Pakote Referendum: \$70 Million Minister Finance Legal or Illegal?' November 9, Accessed February 14, 2010. <http://www.easttimorlawandjusticebulletin.com/2009/11/pakote-referendum-70-million-minister.html>.

Wood, Terence 2018, 'The clientelism trap in Solomon Islands and Papua New Guinea, and its impact on aid policy', *Asia Pacific Policy Studies*, 5: 481–494.

04__

***Modernidades e (novas)
políticas de significado***

*Modernities and (new)
politics of meaning*

Uma hermenêutica feminista das epistemologias do Sul: Os trabalhos das mulheres em Eluli e economias da terra em Timor-Leste

Teresa Cunha¹

Paula Freitas de Almeida²

Mina Bessa³

Em Timor-Leste a relação telúrica e vital entre as pessoas e a terra é constitutiva tanto das sociabilidades timorenses quanto da sua visão de si e do mundo. Muitos dos trabalhos associados à terra são da responsabilidade das mulheres que resultam, entre outras coisas, em sócio-economias fundamentais para a subsistência dos corpos, o alimento dos espíritos e a celebração da vida que existiu, existe e existirá.

Tendo como enquadramento teórico uma hermenêutica feminista das Epistemologias do Sul procuramos, neste trabalho, lançar algumas bases teóricas e analíticas para a co-construção de um conhecimento pós-abissal sobre os trabalhos das mulheres e as economias da terra em Timor-Leste.

O contexto de análise é o das montanhas de Eluli, junto a Maubara, na parte ocidental do país, em particular, nas terras de uma comunidade familiar da linhagem, daquela, a quem chamavam, a rainha Dona Marta. A metodologia de trabalho inclui apontamentos etnográficos, mas, sobretudo, a narrativa da actual matriarca sobre o lugar, a terra, os seus trabalhos das mulheres e tudo aquilo que representam para si e para a sua família.

Este texto está estruturado em duas secções. A primeira é dedicada a uma reflexão teórica que nos permite esclarecer a nossa abordagem feminista das epistemologias do Sul (Santos 2014; Cunha 2017). Na segunda, está inscrita uma etnografia realizada em diálogo com Mina Bessa, a matriarca de Eluli, e co-autora deste texto. Concluimos com parte das aprendizagens feitas com os trabalhos das mulheres em Eluli e com a escrita deste texto.

Uma hermenêutica feminista das epistemologias do Sul

Todas as práticas sociais são conhecimentos em ação e, nesse sentido, são tanto epistemologias como políticas que interpretam e dizem o mundo e da vida. Em toda a sua diversidade as mulheres e as suas práticas imaginam e descrevem infindas maneiras de ser, de entender, de fazer, de aprender e ensinar. As epistemologias do Sul (Santos, 2014) são um campo teórico que parece apontar para uma geografia do conhecimento. Para Boaventura de Sousa Santos, este Sul, tem a força de uma metáfora dos sofrimentos humanos experimentados e vividos pelas violências perpetradas pelo colonialismo, o capitalismo e o heteropatriarcado. Porém, este Sul, não é apenas a vitimização e a tragédia que o sofrimento inflige mas, sobretudo, a força dos conhecimentos e das práticas sociais imaginados e criados na luta contra todas as opressões e por uma transformação paradigmática e libertadora. Fica aberto o campo epistemológico para pensar a diversidade do mundo na sua plenitude, sem desperdiçar qualquer experiência, sobretudo aquelas que têm escapado ao crivo excludente da ciência moderna logocêntrica. Percebe-se então o alcance do repto lançado: *reconhecer que há um Sul, ir para o Sul e aprender com o Sul*. A nosso ver, isto significa irromper a linha abissal criada para separar os conhecimentos válidos (científicos) dos irrelevantes (não-científicos); significa corromper a linha abissal que cria um mundo de seres aos quais se atribui dignidade, história, identidade, memória, cultura e poder criativo versus

1_ Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal. Timor-Leste Studies Association.

2_ Universidade Estadual de Campinas, Brasil.

3_ Matriarca de Eluli, Maubara, Timor-Leste.

um mundo de seres ontologicamente falhos onde prevalece a animalidade, a irracionalidade, a repetitividade, a incapacidade de pensar o mundo e a vida como seus. Assim, o conceito de *linha abissal* é tão importante por aquilo que revela, esse modo radicalmente dicotômico de pensar o social e conceber os conhecimentos que o sustentam e lhe dão significado, como pela indignação que provoca e, por causa da qual, incita à desobediência, à divergência, e à ruptura. Partindo da assunção da incompletude e da imperfeição de todos os conhecimentos, Boaventura afirma que a forma ocidental e moderna de conhecer o mundo é apenas uma entre muitas e que ignorar ou negligenciar essa abundância cognitiva é um trágico desperdício de experiências (Santos 2002; 2007; 2014).

Uma hermenêutica feminista das epistemologias do Sul permite distinguir, com maior clareza, que a racionalidade abissal inscrita no penso moderno logocêntrico é também androcêntrica e antropocêntrica. Por outras palavras, a separação abissal está também reflectida no sexismo, entendido enquanto sistema de disjunção e hierarquização com base na oposição entre feminino e masculino reduzidos a atributos biossociais criados e alimentados por si. Ou seja, a ideia do masculino (de uma certa masculinidade ou virilidade) como medida de todas as coisas é central ao pensamento abissal. A proliferação de dicotomias, com base nesta oposição subalternizadora entre quem se representa como feminina e quem se representa enquanto masculino, têm mantido o viés estruturalmente sexista do pensamento moderno ocidental.

Longe de ser um pensamento cego ou negligente a este respeito é uma racionalidade que cuida, detalhadamente, da manutenção dos fundamentos do seu poder. Neste sentido, os trabalhos de muitas feministas têm vindo a mostrar como as estratégias das mulheres são cooptadas em proveito dos homens (Waterhouse; Vifhuizen, 2011). Por seu turno, como alerta Silvia Federici (2010), inventou-se a mulher como 'dona de casa', responsável pelo cuidado e pela infra-estruturação da vida e das condições necessárias para a acumulação do capital; um exército, sem fim, de mulheres invisibilizadas, sobrecarregadas de trabalhos subalternizados, a quem se procura convencer que esta é a sua mais natural função à qual não podem nem devem aspirar escapar. Como afirma Amaia Orozco (2014) a promoção de uma ética reacionária do cuidado está na base do contrato social moderno que continua a manter a obsessão pela conquista dos conhecimentos e dos corpos das mulheres (Federici 2010; Cunha, 2014) reorganizando e apropriando-se dos seus modos de vida, das suas atividades, enfim, dos seus conhecimentos e trabalhos.

Argumentamos que as epistemologias do Sul só cumprem a sua tarefa, de identificar e ir além da *linha abissal*, se forem radicalmente feministas. Isto significa oferecerem um pensamento subversivo que questiona e põe em causa quaisquer elementos ou rastros desse império colonial e cognitivo que subjuga e instrumentaliza os seres que se representam como mulheres, os seus corpos e trabalhos, nos seus próprios termos. Isto tem como consequência principal que as epistemologias do Sul têm que tematizar duas coisas com igual radicalidade. Por um lado, a abissalidade ontológica, social e cognitiva do sexismo que cria as mulheres - os seres que se representam enquanto tal - como seres do lado-de-lá-da-linha, falhos de humanidade criadora, inferiores, vazios, cuja dignidade é apenas derivativa e cuja existência é subsidiária do modo de dominação viril. Por outro lado, perceber como esta abissalidade é dupla pois existe tanto, nas sociabilidades metropolitanas, onde as exclusões são enfrentadas através da tensão entre regulação e emancipação; quanto nas sociabilidades coloniais onde as exclusões das mulheres, as outras-das-outras-e-dos-outros, são fruto de permanente violência e apropriação.

Ainda que muito brevemente, é importante ainda explicitar aqui, o antropocentrismo do pensamento abissal e como ele está relacionado, intimamente à ideia do 'homem' como medida de todas as coisas. Por outras palavras, de um lado da linha temos os seres humanos, ou melhor, aqueles seres a quem é atribuída e reconhecida a plenitude ontológica, ainda que subsumidos na categoria de

ánthropos [homem]; do outro, todas essas existências desprovidas de dignidade intrínseca e que são designadas por natureza. Polanyi (1944/2001) mostra como mercadorização da terra, leia-se também da natureza, e o fetichismo capitalista que lhe se seguiu, implica tornar privada a riqueza multidimensional e não mercantil que essa entidade representou e representa para as sociedades humanas. A terra, em vez de ser a natureza entendida como matriz onde assentam as condições vitais da existência, é reduzida a paisagem ou recurso transacionável. Isto tem significado, por um lado, ciclos extrativos cada vez mais violentos e em maior escala (Svampa 2013) e, por outro lado, permite separar a vida da economia, o trabalho dos modos de vida e as mulheres dos homens. Este antropocentrismo radical do capitalismo explica, por um lado, a intensidade da extração de tudo o que pode transformar em mercadorias e que, na sua cadeia de valor, resultam em mais-valias em favor do lucro e da acumulação dos poucos que possuem os meios de produção. Por outro lado, o capitalismo concebe a possibilidade da acumulação como potencialmente infinita. Deste modo, a natureza, e tudo o que representa enquanto fonte de riqueza, é pensada como potencialmente ilimitada, ou pelo menos com uma capacidade infínidável de se reproduzir enquanto tal.

Como se percebe, o androcentrismo e o antropocentrismo vão de par constituindo-se como duas faces da articulação dos três sistemas opressores e constitutivos da modernidade ocidental: o capitalismo, o colonialismo e heteropatriarcado.

A energia heurística feminista obriga-nos ao questionamento matricial de Mohanty (1991) sobre a necessidade de descolonizar todo o pensamento feminista que não seja profundamente humilde, situado, concreto e produzir efeitos reais na vida das pessoas. Uma hermenêutica feminista das epistemologias do Sul representa o resgate contínuo tanto das narrativas dos sofrimentos e das lutas como das narrativas de esperanças e possibilidades produzidas e construídas pela diversidade, potencialmente infinita de ser-se mulher (Carty; Mohanty 2014).

Este exercício descolonizador implica a prática da *ecologia dos saberes* (Santos 2006) que coloca em tensão dialógica a diversidade de conhecimentos do mundo e examina a importância, a validade e o significado que cada um deles tem em cada contexto para a resolução de cada um dos problemas encontrados e para os quais é necessário imaginar, produzir, elaborar soluções concretas, adequadas e justas para todas as partes. Obriga a hermenêuticas pluritópicas que tenham em consideração as relações de poder que se estabelecem e ocupam o espaço epistemológico e sociológico (Santos 2002) e a subvertê-las democraticamente. O filósofo africano Kwasi Wiredu (2003, 54) chama-nos à atenção que o diálogo epistemológico necessita de abertura de espírito, de respeito integral pela diferença e não tem por objetivo, apenas, evitar os mal-entendidos e os equívocos entre as partes. O diálogo necessita de um horizonte cognitivo onde se possam inscrever e terem, lugar, inesperadamente, *outras* narrativas e *outros* resultados não esperados e ditos em termos não convencionados pela modernidade e pós-modernidade.

As economias da terra e as narrativas que mantêm vivas as experiências.

Um dia, no tempo das avós das minhas avós, elas viram uma rola que todos os dias voava junto das casas e pousava no mesmo ramo da *ai-dila* (papaieira). Era sempre a mesma rola, sempre à mesma hora. As penas eram brilhantes e o bico dela estava sempre cheio de água. Viam-se as gotas a cair na terra. As avós das minhas avós perceberam então que aquela rola falava com elas e lhes dizia que ali mesmo, junto às suas casas estava uma nascente de água. A rola ia e voltava todos os dias até que um dia, debaixo das pedras, a água chegou à terra com tanta abundância e tão cristalina que elas souberam que ali era uma terra sagrada onde a água nasce sagrada. Era o lugar Eluli, água sagrada. A rola, essa seria para a toda a família desde sempre e para sempre aquela que jamais seria tocada, ferida, aprisionada. A rola e água sagradas daquela terra sagrada.

Assim nasceu Eluli, nas encostas das montanhas de Maubara. No cume, em Guguleu, fica a *uma lulik* (casa sagrada) onde nasceram todas as avós e o s avós daquela região e, de lá, as avós, suas filhas e netas continuam a olhar para Eluli e a ver as rolas voarem e pousarem nos ramos dos cafezais que povoam as sombras imensas das árvores centenárias das encostas.

O conhecimento logocêntrico é aquele que usa a razão instrumental para formular as explicações verificáveis que identificam, delimitam e interpretam um determinado fenómeno ou realidade. Deste modo, o conhecimento é sempre um acto racional baseado em conceitos que permitem a extrapolação e, assim, a enunciação de leis gerais. O que nos ensinam as Epistemologias do sul é que a poli-racionalidade é a condição de possibilidade para a justiça cognitiva. Isto quer dizer, que dizer o mundo nos seus próprios termos não pode ser considerado um pensamento derivativo ou metafórico, mas sim um conhecimento que não pode ser desperdiçado. O pensamento pós-abissal, no eito das críticas das feministas pós-coloniais, tem que partir de um silenciamento auto-imposto para abrir espaço mental para outros conhecimentos, sem os quais, ficamos reduzidas/os ao empobrecimento drástico que pressupõe a pretensão da auto-suficiente moderna-ocidental. É assumir a razão quente e o sentir-pensar como modos válidos de conhecer e enunciar o conhecimento.

Eluli, a terra, a água, os cafezais, os voos das rolas e as demais obrigações foram atribuídas a Marta. Em Guguleu, na *uma lulik*, prestaram-se todas as homenagens e respeitos e Marta juntou-se ao coro das avós como Liurai-Feto, a Rainha Dona Marta como ficou conhecida na língua dos malai-mutin (estrangeiras/os). Mulher sóbria e respeitada era consultada na sua terra Eluli sobre os assuntos das famílias espalhadas por estas montanhas. A sua autoridade e os seus conhecimentos para preservar a harmonia são ainda o poder que resiste na memória de quem a conheceu e a chama, ainda hoje, a *liurai-feto* de Maubara. Decidiu que o seu filho mais novo lhe devia suceder no cuidado de Eluli e que seria a sua filha mais velha que depois tomaria conta daquele lugar e das suas responsabilidades no reino. Para a avó Marta, *liurai-feto*, Eluli seguiria assim dela para a sua neta e o seu filho apenas o seu intermediário. As outras filhas e filhos deveriam espalhar-se pelas montanhas, em terras que ela designou para criarem as e os seus descendentes.

O androcentrismo do conhecimento moderno ocidental demonstra que a masculinidade e o poder de coerção que ela é capaz de impor, é a medida de todas as coisas. Por esse motivo, a ideia de patriarcado, em que a figura do homem-macho-pai predomina sobre todas as relações sociais, está na base da ideia da existência de um sistema planetário e tão totalitário que vitimiza e oprime todas as mulheres do mundo. Neste sentido, o que varia são os padrões e os métodos de vitimização das mulheres uma vez que jamais elas estarão livres de um qualquer modo de opressão patriarcal. Os feminismos pós-coloniais têm vindo a mostrar duas coisas muito importantes. A primeira é que há diversos sistemas de produção de desigualdades que nem sempre configuram naquilo que tem sido conceptualizado como patriarcado. Dito de outra maneira, é necessário ter em atenção o carácter colonial que podem assumir certos conceitos, como patriarcado ou género, que têm vindo a marcar certas narrativas feministas de emancipação. A segunda é que tanto a opressão como a libertação são fortemente contextuais e, por isso, uma articulação dinâmica entre

as raízes e as opções e não, uma coisa ou outra.

Com a guerra veio a fuga da destruição e da perseguição. Veio o exílio e com ele a resistência das memórias de Eluli, de Guguleu e das montanhas de Maubara, da família que precisa de se reencontrar na nascente de água sagrada. Quando a paz e a independência chegaram foi possível fazer todos os caminhos de regresso a Eluli. Eluli continuava nas encostas da montanha esperando, pacientemente, que alguém chegasse para a consolar do vazio de anos e fazer com ela as cores que acompanham as hortas, as cerejas do café, os céus e as nuvens.

Decidiram que a casa da família deveria ser construída no mesmo lugar onde avós e avós sempre haviam morado e que tinha desaparecido no meio de combates e perseguições. Os cafezais de robusta e arábica tinham que ser limpos e cuidados. Os pés de café mais velhos mereciam o descanso e outros, mais novos, deveriam ser enterrados para cumprirem a renovação do cafezal e da sua vida. Os terrenos que são bons para o cultivo das hortas tinham que ser limpos e preparados para plantar e semear. A casa precisava de ser construída de maneira sólida.

Chamaram-se os homens para fazerem os seus trabalhos: limpar os cafezais, limpar os terrenos e fazer as paredes da casa e colocar o seu telhado. As mulheres, colhem a cereja do café, escolhem, torram, pilam e vão para os bazares vender o que lhes sobra. Também são as mulheres que plantam as hortas, capinam, colhem, e fazem os celeiros para guardar o milho e o feijão. Colhem as frutas, o inhame e a mandioca e preparam a comida para toda a gente. Cuidam das galinhas e dos porcos. Escavam os buracos na terra para as galinhas porem os seus ovos ao abrigo do calor e de roubos; recolhem os ovos e sabem guardá-los nos lugares mais frescos da casa. Juntam as frutas, as hortaliças e tudo o que podem para dar aos seus porcos alimentando-os tal como fazem com a sua prole e a sua descendência. Organizam a casa para se poder dormir, comer, estar e, conversar, tudo o que for preciso.

Um dos temas mais recorrentes nos debates feministas é a divisão sexual do trabalho como fonte e razão da desigualdade de poder entre mulheres e homens. Em muitos casos isso confirma-se e todas as estatísticas sobre o assunto normalmente demonstram a sobrecarga dos trabalhos das mulheres, no emprego e em casa, e como isso resulta na sua subalternização atraso nas suas carreiras profissionais, discriminação salarial e menos poder de decisão. Sendo verdade em muitas sociedades precisamos, contudo, de não colonizarmos o mundo através da universalização deste postulado. Ao serem claramente identificados os trabalhos de homens e os trabalhos das mulheres em Eluli nós percebemos coisas que contrariam a presunção de que a divisão sexual do trabalho é sempre um modo de opressão patriarcal. São três as ideias que queremos sublinhar aqui. A primeira tem que ver com a clara adequação dos trabalhos das mulheres e os dos homens à sua compleição física. As mulheres sentem-se protegidas por não terem que fazer coisas que envolvem esforços físicos para os quais não se sentem preparadas. Porém, ao observarmos de perto, notamos que esta divisão do trabalho está assente no princípio da complementaridade. Esta é a segunda ideia: se os homens limpam os terrenos com queimadas, retiram as pedras e cortam o mato é para que depois as mulheres possam plantar as hortas. Fazer uma coisa sem a outra não faz sentido. E a terceira é que cabe às mulheres decidir sobre coisas tão importantes como: o que se come; como se podem preservar os alimentos; como se alimentam os animais; o que é para armazenar para suprir os tempos de maior escassez e o que para vender para poder comprar o que está em falta; que destino se dá aos espaços da casa, entre outras

coisas. Se conseguirmos silenciar as nossas presunções feministas ocidentais o que podemos ver é um sistema de trabalho e de poder equilibrado e, que neste caso de Eluli, confere uma autoridade e liberdade maior às mulheres.

Escolhem o sítio onde se juntam as coisas que já não servem para mais nada e nem para dar aos animais. São poucas essas coisas até porque, se há alguma embalagem vinda de um supermercado, quando está vazia serve de alfobre ou como um pequeno armazém para arrumar, organizar e guardar o que for necessário. A vida das coisas é prolongada, novas funções são-lhes atribuídas, aproveita-se tudo.

O carácter antropocêntrico do pensamento e do conhecimento moderno-ocidental há muito que foi identificado e é fortemente criticado. A mercantilização de todas as esferas da vida é uma das suas manifestações mais brutais conduzindo à privatização de bens essenciais e à separação radical entre humanidade e natureza. As críticas levadas a cabo por ecofeministas, pós-desenvolventistas, economias solidárias e economias populares, entre outras, mostram claramente os limites e os perigos desse antropocentrismo extractivista e destruidor. Sabemos também que o fardo do antropocentrismo de que a economia capitalista é expressão máxima, não é igualmente distribuído no mundo. Os conflitos ambientais, mas também a escassez de água e o abuso de venenos condenam desigualmente as populações do mundo a vidas sem segurança, sem dignidade e respeito. O que sublinha o conhecimento e as práticas destas mulheres de Eluli são duas coisas. Por um lado, a ideia de que em comunidades como a sua, vistas como tradicionais e atrasadas, se conhece e se pratica a permacultura e a visão integrada e holística da vida. Não é nem uma opção ideológica nem uma rendição ao saber científico. É conhecimento ancestral, provado, testado e assumido como aquele que melhor protege a vida em todas as suas formas. Por outro lado, mostra como os trabalhos das mulheres, longe de serem reprodutivos, são os que produzem, de forma real e permanente, a base material da vida. Isto também não é sobrevivência, como os teóricos do desenvolvimento insistem em caracterizar. Isto é a vida vivida com sobriedade porque se pensa a partir de outra economia do desejo.

São estas quatro mulheres que em Eluli cuidam das flores e das árvores de fruto e são elas também que decidem o que se pode vender nos bazares das montanhas, em Maubara e em Dili. Contudo as decisões finais passam sempre pela aprovação pela avó Mina que, sendo a matriarca, é a quem é reconhecida essa autoridade. As pessoas que moram ali, pelas montanhas, também lhe pedem conselhos e a sua intervenção para resolver as suas disputas ou angústias. Avó Mina assume este papel com naturalidade já que ela conhece o valor dado às pessoas mais velhas e às suas experiências na sua comunidade. Também o exemplo da *liurai-feto* Dona Marta, sua avó, a acompanha nesta sua função a qual, durante o seu exílio, primeiro na Indonésia e depois em Portugal, nunca julgou vir a herdar e a cumprir. Mas não bastou voltar a Eluli, foi preciso assumir Eluli por completo e isso quer dizer ser da terra muito mais do que a terra ser dela.

A avó Mina conhece as suas responsabilidades não só para com as suas avós e avôs que no alto da montanha, em Guguleu, continuam a presentes de muitas formas. Ela sabe que tem que preparar a filha para continuar a ser de Eluli e também as suas netas e neto. A vida renova-se em cada geração, mas cada uma delas está tão fora como dentro da anterior. É isso que a avó Mina ensina quando em casa, na

horta ou nos cafezais as mais velhas e as mais novas continuam as tarefas de cuidar e de prolongar a vida: saber colher, escolher a fruta, saber onde as galinhas põem os seus ovos, como se faz para saber se estão em condições para comer, como se torra o café, como se faz o pó dele, onde ficam as sepulturas dos avós e avôs, o que é preciso fazer para honrar a todas e todos, saber o caminho do bazar e saber respeitar vizinhos e famílias da comunidade, conhecer primas e primos e saber quando é necessário estar presente. É todo um currículo de aprendizagens fundamentais para se perceber e dar significado ao mundo onde se vive. A avó Mina, é a principal mestra da sua filha e das suas netas e neto e providencia todas as lições e experiências necessárias. É uma escola sem paredes e sem horários, mas feita de muitos conhecimentos úteis, significantes e com significado que se aprendem experimentando tudo com a alegria da brincadeira ou, simplesmente, por estarem juntas e sentirem pertencer àquele lugar.

É conhecido e está presente na literatura de especialidade que em Timor-Leste as sociedades são patrilineares e patrilocais. Com exceção do grupo Bunak, parece-se que o poder e a autoridade dentro da família e da comunidade são de base patriarcal. Muitos estudos e muitos dados comprovam isso mesmo. Contudo, no caso de Eluli, parece ser mais complexo e mais divergente do que isso. As linhas de transmissão de autoridade e poder são transitivas e muitas vezes, nas últimas gerações são expressamente femininas. São as mulheres que são escolhidas e a quem é outorgada a legitimidade do poder de decidir, ensinar, passar adiante a terra e todas as ligações que ela encerra e permite. Esta realidade questiona de uma maneira muito clara que tanto a tradição está sempre a ser inventada e reinventada como as generalizações, mesmo quando contextualizadas, podem ser inadequadas. Por outro lado, esta situação abre espaço para outras narrativas de emancipação das mulheres, endógenas, com significados locais fortes e nos termos em que elas são percebidas como um reforço do poder e da autonomia das mulheres sem terem que prescindir da sua visão do mundo e daquilo que as fazem sentirem-se pertencer e ter um lugar na sua sociedade.

Notas finais

A crítica feminista das Epistemologias do sul é um exercício de reorganização profunda dos mapas e as agências cognitivas com os quais temos que lidar. É sempre, além do mais, afrontar humildemente a perplexidade perante as memórias divergentes, as narrativas discrepantes e as estórias contadas ao contrário. É poder pensar para além do colonial e da colonialidade que ainda nos prende à modernidade ocidental. É um esforço constante de colocar em evidência a tamanha ignorância gerada pela imaginação colonial-capitalista-heteropatriarcal. Visíveis, invisíveis, parcialmente à mostra e ou ainda encobertas por sombras, as mulheres e os seus trabalhos narrados pelas suas palavras ensinaram-nos várias coisas que enunciamos aqui de forma muito breve.

A socioeconomia de Eluli não se pode reduzir à ausência de escolhas, pobreza, ignorância, ou modos primitivos, atrasados, obscuros, ancestrais ou, nas palavras da hegemonia financeira contemporânea, como um obstáculo ao desenvolvimento. Ela é constituída por práticas e lutas seculares por outros modos de vida, por outros paradigmas de governo da casa, mas também com adaptações funcionais, às vezes orgânicas, com o mundo monetizado do capitalismo. Com elas existem e são criados outros imaginários de justiça e dignidade. Se a riqueza for mais do que a acumulação de coisas e bens, pode-se dizer que elas enriquecem as suas vidas e as suas comunidades dando-lhes sentido e valorizando as suas competências e conhecimentos assim como as suas identidades em movimento. Não são respostas cabais e não se pensam como tal. Mas são narrativas de dignidade e de luta contra a vulnerabilidade,

a violência e a sua redução a uma existência. Não se trata da apologia do empobrecimento mas sim da relevância do combate contra a mono-cultura da ciência moderna tão capitalista, tão colonial, tão heteropatriarcal.

Nas suas contradições e impurezas distinguimos dois elementos principais que queremos destacar aqui. O primeiro é que todo o trabalho é produtivo; a segunda é que as socioeconomias com mais capacidades de resistência à hegemonia capitalista neoliberal são aquelas que definem para si mesmas o que é a abundância e praticam uma outra economia do desejo.

Em Eluli é fácil de entender que todo o trabalho é produtivo sendo o das mulheres, especialmente produtivo. Todas as mulheres trabalham, sempre trabalharam. Os seus trabalhos produzem inúmeras coisas tanto materiais como imateriais nas diversas escalas e esferas onde vivem e actuam. Produzem bens, serviços, memórias, identidades, afectos, vínculos, alimentos, objetos, ideias e tudo o que se queria pensar. Produzem outras abundâncias essenciais à vida. Em segundo lugar, questionar e poder definir o que é a abundância conduz-nos a uma outra economia do desejo. Neste trabalho escolhemos colocar em evidência que se pode pensar em abundância como o poder de dizer e avaliar o que são recursos e riquezas e onde, quando e quais estão disponíveis para a comunidade. No limite, é a possibilidade de exercer uma soberania subjectiva e objectiva para decidir que bens-recursos nunca poderão ser reduzidos a mercadorias. É também a consciência sobre tudo aquilo de que a comunidade-sociedade-grupo já dispõe para viver e viver bem: são os frutos da terra mas também são os sentimentos de pertença e proteção, são os espíritos, deusas e deuses, são a atenção, o cuidado, são a confiança, as tecnologias, os conhecimentos e as sabedorias que ao longo dos tempos e gerações as pessoas foram juntando, guardando e ensinando. Se os termos da abundância forem determinados e enunciados por quem lhe diz respeito, o poder constituinte passa das mãos dos que exploram permanentemente o que é escasso e o que é abundante para as mãos de quem decide sobre a sua própria vida. Essa é uma mudança paradigmática.

Por outro lado, esta outra economia do desejo que tematizamos aqui aponta para a sobriedade como o contrário da austeridade neoliberal. A sobriedade é uma escolha em que a vida, em todas as suas manifestações, fica no centro. Neste sentido, a sobriedade é uma visão ecofeminista do mundo. A austeridade, ao contrário, é uma imposição para salvaguardar a riqueza de alguns em detrimento da vida da maioria. A sobriedade é uma alternativa à acumulação e à extracção sem fim do capitalismo actual porque é o contrário da ganância. É uma economia de reciprocidades em acção e por isso é o contrário do desperdício. É multiplicar a utilidade vital e funcional das coisas; é o contrário do pensamento descartável, é uma hermenêutica de cuidado; de preservação orgânica entre criaturas e instrumentos que cuidam da vida. A sobriedade, como até aqui a tenho apresentado põe em evidência, por um lado, a ecologia das temporalidades que a sustenta e lhe dá múltiplos sentidos e, por outro lado, as suas virtudes democratizadoras de alta intensidade.

Com este trabalho articulámos uma hermenêutica feminista das Epistemologias do sul com uma etnografia sobre Eluli e a narrativa de Mina Bessa sobre esse espaço-tempo que é esse lugar nas montanhas de Maubara em Timor-Leste. Deste diálogo entre conhecimentos diversos fomos fazendo aprendizagens que procuramos explicitar nos excertos reflexivos e nas notas finais. Assumimos a heterodoxia do texto porque estamos cientes que escrever, em conjunto é, em si mesmo, um acto de desvio às normas disciplinares.

Referências

Carty, Linda and Mohanty, Chandra Talpade 2014, 'Mapping Transnational Feminist Engagements: Neoliberalism and the Politics of Solidarity' in Baksh, Rawwida and Wendy Harcourt, *The Oxford Handbook of Transnational Feminist Movements*, Oxford University Press, 82-115, Oxford.

Cunha, Teresa 2014, *Never Trust Sindarela. Feminismos, pós-colonialismos, Moçambique e Timor-Leste*, Alameda, Coimbra.

_____ 2017, 'Beyond the Timorese nationalist orthodoxy: The 'Herstory' of Bi Murak', in Niner, Sara (org.), *Womens and the politics of gender in post-conflict Timor-Leste*, Routledge, pp. 46-64, London and New York.

Federici, Silvia 2010, *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Mohanty, Chandra Talpade 1991, 'Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses' in Mohanty, Chandra Talpade et al. (eds.), *Third world women and the politics of feminism*, Indiana University Press, Bloomington.

Orozco, Amaia Perez 2014, *Subversión feminista de la economía*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Polanyi, Karl 2001 [1944], 'The Great Transformation — The Political Origins of Our Time', Beacon Press, Boston.

Santos, Boaventura de Sousa 2002, 'Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências', *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.

_____ 2006, *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, Afrontamento, Porto.

_____ 2007, *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, Boitempo Editorial, São Paulo.

_____ 2014, *The Epistemologies of the South, Justice against Epistemicide*, Paradigm Publishers, Boulder / Londres.

Svampa, Maristela 2013, "«Consenso de los Commodities» y lenguajes de valoración en América Latina", *Revista Nueva Sociedad*, 244, 30-46.

Waterhouse, Rachel and Vifhuizen, Carin (orgs) 2001, *Estratégias das mulheres, proveito dos homens*, Núcleo de Estudos da Terra, Moçambique.

Wiredu, Kwasi 2003, 'L'ancrage de la pensée africaine et les conditions du dialogue interculturel', *Revue Alternatives Sud: Pour une pensée africaine émancipative*, 10(4): 49-60.

A transformação do termo *maubere* na perspectiva do giro decolonial

Camila Tribess¹

Apresentação

Este texto busca refletir sobre a transformação do termo *maubere*, que passa de um termo pejorativo no período colonial português em Timor-Leste, para um termo político nacionalista, do período de luta pela independência. Esta reflexão se dá na perspectiva epistemológica e metodológica da decolonialidade (Castro-Gómez 2005), pensando nessa transformação como uma ‘resistência epistêmica’ que pode ser considerada a partir do conceito de ‘giro decolonial’ (Castro-Gómez & Grosfoguel 2007, 21).

A formação política do termo *maubere* ocorreu desde o período de administração colonial até a restauração da independência e a construção nacional do Timor-Leste atual. A intenção é discutir brevemente os processos que contribuíram na transformação dos significados relacionados à categoria *maubere* numa trajetória que vai de um símbolo depreciativo a um símbolo de identidade nacional, dentro de um dos projetos nacionalistas pretendidos para o país. A trajetória da metamorfose pela qual o termo *maubere* passou é complexa e interceptada por diversas situações e discursos que acabam por contribuir, de forma diversa, para os novos entendimentos de que o termo se apropria. Essa complexidade é apenas brevemente aqui apresentada para pensar em seus desdobramentos na perspectiva de uma epistemologia do sul.

Ao buscarmos compreender a ideia de decolonialidade também como uma metodologia de pesquisa, buscamos entender o outro lado do poder, o outro lado do império, contar uma história desde outra perspectiva. Pensar no uso do termo *maubere* como uma subversão do colonialismo e uma força de resistência política no lugar ‘mais longínquo do império português’ é desafiar o discurso colonial dominante. As representações coloniais fomentam um historicídio, principalmente ao trabalharmos com culturas de tradição oral e não letrada. A compreensão da complexidade que a transformação do termo *maubere* traz busca amenizar, mesmo que de forma incipiente, esse silenciamento da força política que os grupos políticos timorenses demonstram no decorrer dos séculos.

Por giro decolonial entende-se, a partir de Castro-Gomez e Grosfoguel (2007, 18-21) uma forma de pensar que rompe com a estrutura de poder colonial, apesar de ser criada de dentro desta mesma estrutura, buscando se formar a partir de uma ‘cumplicidade subversiva com o sistema e de uma “resistência semiótica” que resignifica a hegemonia do conhecimento ocidental’ (2007, 20). A decolonialidade é parte intrínseca da colonialidade e é a expressão mesma da resistência às estruturas de poder coloniais. Ao pensarmos na transformação do termo *maubere* no decorrer da década de 1970 propomos considerar a colonialidade do saber e do poder para entender o rompimento político, social, simbólico e linguístico que essa transformação coloca.

A transformação do termo

O fim das administrações coloniais não significou o fim do pensamento e do padrão colonial nas ex-colônias, mas ao mesmo tempo, as administrações coloniais não acabaram com a capacidade de criação, recriação e resistência dos povos colonizados. Se, como aponta Mignolo (2007, 27), o pensamento decolonial é o outro lado da colonialidade e os movimentos de resistência são partes integrantes da modernidade, os processos que levam à subversão de signos coloniais se dão concomitantemente à própria colonização.

Desde o início do contato entre os povos que habitavam a ilha de Timor e os colonizadores portu-

1_ Professora Mestra em Ciência Política.

gueses há relatos de negociações, conflitos e complexas relações de trocas simbólicas e materiais. Os reis e nobres (*liurais e dados*) das etnias timorenses se apropriavam de títulos militares portugueses em troca da permissão para que esses militares entrassem em seus territórios. A própria bandeira portuguesa se tornou, ao longo dos séculos, parte integrante do altar nas casas sagradas de diferentes etnias da ilha. Filhas de reis timorenses se casavam com militares portugueses em busca de proteção para seus clãs (Durand 2009; Thomaz 2008; Ximenes Belo 2012).

No entanto, esse processo de negociação e alianças nunca eliminou completamente os conflitos e guerras entre os reis locais e a coroa portuguesa, representada pelo governador enviado à ilha. Diversos relatos de guerras e conflitos se encontram nas histórias escritas e relatadas sobre a época colonial, mas é a partir do levantamento de Viqueque, já na segunda metade do século XX, que esses registros se convertem em histórias ‘nacionalistas’. Assim como nas colônias portuguesas em África, o colonialismo forjou uma união entre etnias que antes se viam como separadas e distantes, que passam a se organizar de forma conjunta contra o inimigo externo comum.

Nesse contexto, o termo *maubere* se apresenta como uma chave de identificação entre diversos povos, com línguas e costumes diversos, mas que eram todos chamados *mauberes* pelo colonizador. Foi o processo colonial que utilizou um nome próprio comum aos povos da ilha de Timor em um adjetivo pejorativo, que designava os analfabetos e serviços locais em diferenciação à uma elite mestiça e aos colonizadores brancos. A colonialidade do poder está também nos símbolos e nas palavras e transformar um nome próprio em um termo pejorativo traz em si o poder de nomear, inclusive as pessoas que são subalternas no sistema colonial.

Fernando Sylvan, em palestra proferida na Universidade do Porto em 1992, explica que *maubere* é uma palavra com origem na língua *Mambae*, da parte ocidental de Timor-Leste, usada inicialmente como nome próprio masculino. No tempo colonial português, muito dos serviços provinham da região – os chamados *mainatos* – indo trabalhar nos afazeres domésticos dos agrupamentos militares, bem como junto às famílias timorenses mais abastadas (Costa 1997), favorecendo uma associação do pensamento colonial entre *maubere* e um indivíduo ‘inferior’. Dessa forma, tanto Costa (2009) quanto Sylvan (1992) concluem que os timorenses eram chamados indistintamente de *mauberes* por portugueses e pela elite colonial timorense, na intenção de significar ‘criado, estúpido, zé-ninguém, atrasado, burro etc.’

Para Sylvan (1992), tanto o substantivo próprio *Maubere*, quanto a vulgarização colonialista produzida em torno do termo veio a ser transformada em adjetivo (ou em substantivo coletivo), ganhando o sentido de ‘povo de Timor’ ou ‘o que a ele [Timor] é relativo’. Sylvan destaca o papel da chamada Resistência Timorense nesta transformação, tendo sido esta luta a responsável por usar corriqueiramente o termo em referência à ‘causa do povo timorense’ ou ‘a causa *maubere*’. Por conta da luta pela libertação do país e o emergente projeto de nação, os líderes intelectuais da FRETILIN ressignificam o termo, tornando-o um mote político nacionalista. Assim, *maubere* passa a ser o termo que define os timorenses nacionalistas, que se engajam na luta pela independência do país, sejam eles os intelectuais que voltam de Lisboa e Luanda ou os camponeses analfabetos (Sylvan 1992).

Na década de 1960, para além das guerras anticoloniais em Angola, Moçambique, Cabo Verde e Guiné-Bissau, e da perda do território de Goa para a Índia, Portugal começa a enfrentar oposição mais sistemática também em Timor-Leste. Desde 1959, com a revolta contra o governador português, conhecida como o Levantamento de Viqueque, violentamente reprimida assim como as outras que a antecederam, abriu-se o caminho para que o pensamento nacionalista e de independência fincasse raízes, em especial na elite política e intelectual timorense (Leach 2017). Essa elite era formada por pequenos e médios comerciantes, pelos ‘assimilados’, que se inseriram no exército ou no serviço público colonial, e pelos reis locais e seus filhos, os quais, ao negociarem com os portugueses, ganhavam

títulos militares usados para reforçar seu poder sobre a população local. Essa elite, que possuía bens, terras ou os recursos simbólicos do território (o poder sobre as cerimônias sagradas, animais e a liderança política de seus reinos), começam a enviar regularmente seus filhos para escolas e liceus na capital Dili, mas também para Portugal e Angola (Araújo 2013).

Os filhos dos reis locais e da elite política mestiça vão para Lisboa, onde estudam com os jovens vindos das outras colônias portuguesas, vivem na Casa dos Timores - parte de uma política do governo português para formar uma elite local adepta ao colonialismo português, formando a Casa dos Estudantes do Império (Jolliffe 1978). É nesse local que os jovens começam a ter contato com as ideias de esquerda em geral, e as marxistas em particular. Considerando que o pensamento de fronteira - ou seja, a riqueza cultural e intelectual que se forma nos contextos híbridos e de contato entre colonizadores e colonizados e que fomenta rupturas epistemológicas - é uma resposta epistêmica crítica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade (Grosfoguel 2008, 138), percebe-se aqui a importância deste lugar fronteiriço para os estudantes timorenses, que com sua bagagem cultural e em contato com seus pares de outras colônias, mas também com a vida intelectual e política da metrópole, passam a formar outras ideias, que se mesclam às teorias revolucionárias já existentes, mas ganham as cores, formas e sentidos especificamente timorenses.

Foi através de teóricos da Teologia da Libertação, de intelectuais militantes como Paulo Freire, de Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Samora Machel e de Ho Chi Minh, que as ideias marxistas passam a fazer sentido para o contexto real de Timor-Leste, com todas as suas peculiaridades econômicas, sociais e geográficas, em especial quando os jovens timorenses começam a retornar para seu país nos anos de 1973 e 1974 (Alkatiri 2015; Costa 2009). O professor Antero da Silva (2011, 57-58), em sua tese de doutoramento, estima que apenas entre 40 e 50 timorenses tiveram essa possibilidade de receber bolsa de estudos para cursar em Lisboa entre os anos de 1972 e 1974, mas este grupo seletivo passa a constituir a elite intelectual e política do país, liderando o movimento de independência e, posteriormente, também o movimento de resistência contra a invasão indonésia.

Em 1974 eclode a Revolução dos Cravos em Portugal e com a queda do regime salazarista, abre-se o espaço para as independências dos países até então em guerra contra Portugal. Em Timor-Leste, aproveita-se a Revolução dos Cravos para a liberalização política, ou seja, a formação de partidos que até então inexistiam. Nesse contexto é que a importância daqueles jovens estudantes que voltavam de Portugal se mostra em adição a um movimento local nacionalista já existente, organizado por uma juventude escolarizada de Timor.

Esses jovens timorenses que estudaram no próprio território foram formados especialmente nos seminários católicos, com destaque para as escolas de Soibada, Maliana e Dare (Leach 2017, 43) e são parte da chamada 'elite assimilada', letrada em Língua Portuguesa, majoritariamente cristã e que vai constituir as principais lideranças do movimento nacionalista nascente. Estes jovens passam a organizar a Associação Social Democrata Timorense que, com o desenrolar dos debates e a influência marcada por alguns dos líderes mais à esquerda, torna-se a Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente, FRETILIN. Note-se aqui a referência e inspiração direta na FRELIMO de Moçambique, explícita até mesmo na sigla utilizada. Essa forte influência deve-se, provavelmente, à liderança de José Ramos-Horta e Mari Alkatiri (Da Silva 2011, 55). Outros partidos também surgem nessa época em Timor, as alianças e formações partidárias timorenses foram complexas e levaram o país a uma rápida, mas violenta guerra civil em 1975 (Mattoso 2005; Durand 2012; Ximenes Belo 2012).

A FRETILIN passa a levar diversos debates políticos para as bases sociais mais excluídas da sociedade timorense, lidando ela própria com suas contradições internas e buscando um mote que ajudasse a construir um nacionalismo timorense. Reaparece aqui a figura de Dom Boaventura (Araújo 2013), líder do levante de Viqueque, que os líderes da FRETILIN buscam construir como o primeiro herói

nacional. Mas surge também, provavelmente fruto de discussões políticas no partido, em especial as publicações de José Ramos Horta (Ramos Horta, 1974) e dos poemas escritos por Borja da Costa (Costa, 2009), o uso do termo *maubere* com uma conotação política nacionalista, ou seja, ele passa a ser um conceito de mobilização político-partidário (Pinto e Jardine 1997, 36; Leach 2002, 43-44).

Nacionalismo Maubere

Hellen Hill (1978) aponta para a importância da FRETILIN - com a ideologia de esquerda e que se reivindica marxista e revolucionária - para a formação de um movimento nacionalista que constrói a ideia de nação timorense e a propaga pelas montanhas mais afastadas do território, agregando adeptos e partidários, que depois se transformam em guerrilheiros. O nacionalismo timorense também parece passar pela contribuição da diáspora de sua elite intelectual, a qual desde a década de 1950 deslocava-se para Portugal, Angola e Moçambique com objetivos de estudo e trabalho. Essa diáspora se intensificou na década de 1970 em diante. Segundo Carneiro de Sousa (2001, 192) o nacionalismo timorense é um processo, em que se aportam estas múltiplas variáveis.

No processo de formação do pensamento nacional está, de forma marcada, a ideia de um 'povo *maubere*'. Canas Mendes (2005) nos traz a reflexão sobre a importância da educação das elites locais, com seu componente mestiço, para esse processo, junto com o contato com os nacionalismos africanos e a influência forte do pensamento de Amílcar Cabral e Eduardo Mondlane. Da Silva (2011; 2013) apresenta a importância que a pedagogia freireana teve na expansão da FRETILIN pelo interior do país, influenciando a construção de uma 'pedagogia *maubere*', que ajudou o partido a levar seus ideais nacionalistas para a população analfabeta e agrária de Timor-Leste da década de 1970.

O termo também era usado pelo poeta Borja da Costa desde 1973, em diversos poemas políticos e nacionalistas de sua autoria. Entre eles estão 'O povo *maubere* não pode ser escravo de mais ninguém' e 'O grito do soldado *maubere*', ambos publicados na época em folhetins e jornais do partido e na revista Seara e foram organizados em coletânea póstuma (Costa 2009), com datas estimadas entre 1973 e 1975. Estes poemas buscavam exaltar o nacionalismo *maubere* contra a exploração colonial, valorizando o trabalho do povo humilde de Timor-Leste. Segundo Da Silva (2011, 51), o poeta Inácio Moura também utilizou o termo em seus poemas nessa mesma época e publicou na Revista Seara, então o canal mais destacado de comunicação de Timor-Leste, ligado à Igreja Católica.

Quando os jovens intelectuais recém-chegados de Lisboa se autodenominam *mauberes* e falam diretamente ao povo assim denominado pelo poder colonial, surge uma identificação com a população mais excluída do país, o que faz com que, rapidamente, a FRETILIN se torne a maior organização político-partidária e lidere as transformações políticas que ocorrem a seguir, incluindo a declaração unilateral de independência de Timor-Leste, em 28 de novembro de 1975. Apenas dez anos depois, Guilhermina Araújo, pertencente à Fundação Borja da Costa e uma das personagens centrais na transformação da Associação Social Democrática de Timor (ASDT) na FRETILIN, já faz referência ao *maubere* como um 'termo elogioso, memória do povo oprimido, guardião das tradições'. Note-se aqui a imensa diferença de significação do termo em relação ao período do colonialismo português.

Para ilustrar essa complexidade em torno do uso do termo, recorremos aqui a uma história relatada na tese do professor Antero da Silva (2011), que mostra um pouco desse processo de identificação pessoal e política com o termo,

*Story 2: Maubere and Buibere*²

2_ É urgente resgatar também a história das mulheres *buiberes*, termo usado como equivalente feminino do *maubere* e muito importante na organização das mulheres dentro da FRETILIN. No entanto, neste texto não será possível entrar nessa discussão, que exige outra frente de pesquisa que honre tal tarefa.

As kids, Anacleto and I used to go to the farm of an elderly couple living in Burabuhae, in Uani-Uma village to get fruit, including papaya, pineapples and mangoes. They were a kind, happy, funny and generous family. It just happened that the husband's name was *Maubere* and the wife's name was Builoi. After the founding of FRETILIN, instead people called her *Buibere*, because *Maubere* and *Buibere* were the FRETILIN words for the ordinary people of the remote areas. When FRETILIN had one of its early political gatherings in the coastal town of Lesurubi in Uato-Carbau, some time after the UDT coup d'état in August 1975, we travelled there from up in the mountains to participate. I saw the old man, *Maubere*. He was in the front line, singing with a huge smile on his face, revealing his broken teeth: 'Foho Ramelau, and Bere O *Maubere*'. He was the happiest man there that day, because his name was in the song. *Buibere* died soon after the collapse of *Matebian Base de Apoio* in November 1978. But *Maubere* survived until early 1989. Their relatives remain strong supporters of FRETILIN in Uani-Uma village in Uato-Carbau today. (Da Silva 2011, 25)

Frisa-se, assim, a associação do conceito *maubere* com a construção do nacionalismo timorense e suas origens na designação popular. O conceito *maubere* torna-se então parte importante desse nacionalismo florescente, como aponta Michael Leach, 'It is a left populist term employed to represent the common people of Timor, a reversal of a word that was once a term of contempt for backward, illiterate and poor mountain people under Portuguese rule (Leach 2002, 43 grifos meus).

Influências externas foram necessárias nessa formação do nacionalismo timorense, no entanto, é preciso atentarmos para não cair num determinismo muitas vezes adotado pelos estudos eurocêntricos sobre o nacionalismo, especialmente em Ásia e África, que percebe a formação do sentimento nacional como uma formação apenas de uma elite intelectual europeizada, numa espécie de 'mimetização' local do nacionalismo europeu (Fernandes 2006, 25). O debate sobre o nacionalismo também é caro ao marxismo e aos estudos decoloniais. Grosfoguel argumenta que o nacionalismo seria uma resposta dos povos colonizados através de um viés eurocêntrico, para ele 'o nacionalismo apresenta soluções eurocêntricas para um problema global eurocêntrico; reproduz uma colonialidade interna de poder dentro de cada Estado-nação e reifica o Estado-nação enquanto lugar privilegiado de mudança social' (Grosfoguel 2008, 137). No entanto, como aponta Fernandes (2006) os nacionalismos surgidos no processo de descolonização acabam se configurando de outras formas e se estabelecem na busca por entrar no jogo de poder global, adotando as instituições da modernidade, com toda a complexidade que isso envolve.

Considerações finais

O conceito de *maubere* tem importância única no debate sobre o nacionalismo timorense, pois torna-se o elo entre as ideologias marxistas europeias e a realidade timorense. Este conceito permite a apropriação do ideário revolucionário num contexto rural, de tradição oral e multilíngue, ressignificando com a força do nacionalismo um termo antes pejorativo. Este termo tem sua importância reafirmada mesmo com o passar dos anos, com a guerra contra a Indonésia e com a restauração da independência em 2002, após 2 anos de intervenção das Nações Unidas no país em reconstrução. Nada disso foi capaz de esvaziar o termo, dada a importância política e simbólica que ele carrega para a população timorense que se identifica, ainda hoje, com o termo (Alkatiri 2015).

A importância do conceito é tanta que, muitas vezes, o uso de expressões como 'povo *maubere*' e 'nação *maubere*' denotam o uso do conceito como sinônimo de 'timorense', isso ocorre tanto em poe-

mas políticos e cartilhas da década de 1970/80, quanto na atual Constituição do país. Por isso, buscou-se apresentar nesse breve texto a transformação histórica e política que está na raiz do uso do termo *maubere* e pensá-lo como uma expressão de um giro decolonial, (re)significando a violência acarretada na experiência colonial em termo de luta e resistência pela independência política do país.

Referências

- Alkatiri, Mari 2015, Entrevistas (Material de pesquisa próprio - ainda não publicado), Díli.
- Anderson, Benedict 1992, *Imaginar Timor-Leste* in Arena Magazine, Melbourne.
- _____ 1993, *Comunidades Imaginadas: Reflexiones Sobre El Origen Y La Difusión Del Nacionalismo*, Fondo De Cultura, Cidade do México.
- Araujo, Abílio, Gonçalves, J. A (org.) 2013, *Autobiografia De Abílio Araújo - Dato Siri Loe Ii*, Alêtheia Editores, Lisboa.
- Cabasset-Semedo, Christine and Durand, Frédéric (eds.) 2009, *East-Timor: How To Build A New Nation In Southeast Asia In The 21st Century?*, Carnet De L'irasec/Occasional Paper N°9.
- Canas Mendes, Nuno 2005, 'A Construção Do Nacionalismo Timorense' in Marques Guedes and Canas Mendes, *Ensaio Sobre Nacionalismos Em Timor-Leste*, Instituto Diplomático, Lisboa.
- Carneiro De Sousa, Ivo 2001, 'The Portuguese Colonization and The Problem Of East Timorese Nationalism' in *Lusotopie*, Universidade Do Porto, Porto.
- Castro-Gómez, Santiago 2005, 'Ciências Sociais, Violência Epistêmica E O Problema Da "Invenção Do Outro"' in Lander, Edgardo (org.) *A Colonialidade Do Saber: Eurocentrismo E Ciências Sociais. Perspectivas Latino-Americanas*, Colección Sur Sur, Buenos Aires.
- Castro-Gómez, Santiago and Grosfoguel, Ramón 2007, *El Giro Decolonial*, Siglo Del Hombre Editores, Bogota.
- Costa, Luís 2009, *Borja Da Costa, Seleccção De Poemas*, Lidel, Lisboa.
- Da Silva, Antero 2009, 'Amilcar Cabral's Pedagogy Of Liberation Struggle And His Influence On Fretilin 1975-1978' in Leach, M. et al (eds.), *Understanding Timor-Leste. TLSA Conference*, Swinburne University Press, Melbourne.
- _____ 2011, *Fretilin Popular Education 1973-1978 And Its Relevance To Timor-Leste Today*. Phd Thesis, University Of New England.
- _____ 2013, 'Popular Socialist Democracy of the RDTL 1975-1978' in Leach, M. et al (eds.). *Understanding Timor-Leste. TLSA Conference*, Swinburne University Press, Melbourne.
- De Lucca, Daniel 2016, *A Timorização Do Passado: Nação, Imaginação E Produção Da História Em Timor-Leste*, Tese de Doutorado, Unicamp, Campinas.
- Durand, Frédéric 2009, *História De Timor-Leste, da Pré-História à Actualidade*, Lidel, Lisboa.
- _____ 2012, *Timor-Leste E O Mundo*, Editions Arkuiris, Díli.
- Fernandes, Gabriel 2006, *Em Busca Da Nação: Notas Para Uma Reinterpretação Do Cabo Verde Crioulo*, UFSC, Florianópolis.

Fretilin 1974, *Manual e Programa Políticos*, Arquivo Biblioteca Maubere, Dili.

Grosfoguel, Ramón 1996, 'From Cepalismo To Neoliberalism: A World-System Approach To Conceptual Shifts In Latin America', *Review*, New York.

_____ 2008, 'Para Descolonizar Os Estudos De Economia Política E Os Estudos Pós-Coloniais: Transmodernidade, Pensamento De Fronteira E Colonialidade Global' in *Revista Crítica De Ciências Sociais* n. 80, Coimbra.

Hill, Helen 1977, 'Timor: The Politics Of Conscience', *Arena Magazine* n. 46, Victoria.

_____ 1978, *Fretilin: The Origins, Ideologies And Strategies Of A Nationalist Movement In East Timor*, dissertação de Mestrado, Monash University.

Jolliffe, Jill 1978, *East Timor. Nationalism And Colonialism*, University Of Queensland Press, St Lucia.

Leach, Michael 2002, 'Valorising The Resistance: National Identity And Collective Memory In East Timor's Constitution', *Social Alternatives* vol 21 n. 3.

_____ 2017, *Nation Building And National Identity In Timor-Leste*, Routledge, New York.

Mattoso, José 2005, *A Dignidade: Koni Santana E A Resistência Timorese*, Temas E Debates, Lisboa.

Mignolo, Walter D. 2007, 'El Pensamiento Decolonial: Desprendimiento y Apertura. Un Manifiesto' in Castro-Gómez, S., Ramón Grosfoguel, *Giro Decolonial: Reflexiones Para Una Diversidad Epistémica Más Allá Del Capitalismo Global*, Siglo Del Hombre Editores, Bogotá.

Pinto, Constancio and Jardine, Matthew 1997, *East Timor's Unfinished Struggle - Inside The Timorese Resistance*, South End Press, Boston.

Ramos Horta, José 1974, 'Mau Bere, Meu Irmão, Levanta-Te' in *Jornal A Voz De Timor*, Dili. Disponível em: [Http://kiakilir.blogspot.com.br/2013/01/mau-bere-meu-irmao-levanta-te.html](http://kiakilir.blogspot.com.br/2013/01/mau-bere-meu-irmao-levanta-te.html)

RDTL 2002, *Constituição Da República Democrática De Timor-Leste*, Dili.

Sylvan, Fernando 1992, 'O Passado e o Futuro da Palavra Maubere', *IV Jornadas De Timor-Leste*, Universidade do Porto, palestra em 12 de abril de 1992, Porto. Disponível em [Http://videos.sapo.pt/Eitszouzlpvgv02tebg9z](http://videos.sapo.pt/Eitszouzlpvgv02tebg9z).

Thomaz, Luís Filipe 2002, *Babel Lorosa'e: O Problema Linguístico De Timor-Leste*, Instituto Camões, Lisboa.

_____ 2008, *País Dos Belos - Achegas Para A Compreensão De Timor-Leste*, Fundação Oriente, Macau.

Ximenes Belo, Dom Carlos Filipe 1996, 'Entrevista' in *Diário De Notícias* de 17 de Fevereiro de 1996, Lisboa.

_____ 2013, *Os Antigos Reinos de Timor-Leste - Reys de Lorosay e Reys de Lorothona, Coronéis e Datos*, Porto Editora, Porto.

Compra ou presente? Formas de troca no Timor-Leste contemporâneo¹

Ana Carolina Oliveira²

Em Timor-Leste, estátuas de diferentes modelos produzidas em Ataúro, originalmente significadas como a incorporação dos ancestrais no cotidiano e importantes para a proteção dos espaços sagrados de culto (Barkkman 2017), têm sido consideradas, pelo Estado e complexos locais de governança, como mercadorias e incentivadas a circularem no mercado turístico por meio do regime de troca do mercado³. A retórica e o discurso sobre as estátuas, nas ocasiões de venda, tornam-se excepcionais não só por remeterem ao seu uso para com os ancestrais, como pela identificação de uma identidade leste-timorense nesses artefatos. Enquadrada no projeto de construção e consolidação da economia nacional, essa ação tem potencializado a coabitação híbrida de diferentes regimes de troca (Silva 2016, 131).

Com o intuito de melhor compreender a difusão desses discursos nacionais na dinâmica social dos artesãos e nos manejos dos objetos considerados da *kultura*⁴, que circulam em diferentes regimes de troca (Silva 2016, 131), realizei pesquisa de campo no segundo semestre de 2017 na ilha de Ataúro, Timor-Leste. As minhas experiências transitavam entre as comunidades artesãs e as lojas de *souvenirs*, impulsionadas no projeto de construção de um mercado turístico em Ataúro. Nesta apresentação, analisarei a relação de troca na qual eu me engajei, na condição de estrangeira, turista e pesquisadora, com um dos produtores, Sr Marcos Pacheco, que propôs trocar as estátuas produzidas por ele⁵ por um celular *smartphone*.

Apesar da negação inicial, por não possuir à minha disposição nenhum telefone celular, o pedido ressoou em mim: por que trocar estátuas por um celular? O que essa escolha me dizia sobre os regimes e modos de circulação e troca naquela comunidade? Seria essa relação figurada como aquela de mercadoria ou estaria me engajando em outro tipo de vínculo? A partir do modo como ocorreu o fluxo de troca das estátuas pelo celular, reflito acerca das motivações e implicações desse pedido por parte do Sr Marcos, e como se reverbera a confluência e coabitação dos regimes de troca em Timor-Leste contemporaneamente.

Dois conceitos norteiam a análise aqui empreendida: (i) complexos locais de governança são entendidos como um conjunto de instituições de diversas origens que atuam na regulação e no controle da reprodução e organização social de grupos com legitimidade múltipla e que, em muitos casos, resultam em uma governança híbrida entre poder originário, poder estatal e dinâmicas locais de organização (Silva 2014, 124); (ii) regime de troca, apropriado por Kelly Silva (2016), é usado como uma categoria analítica para dar sentido ‘às regras, expectativas e efeitos por meio dos quais pessoas e cole-

1_ A pesquisa que deu origem a esta apresentação foi possível devido ao financiamento por parte da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e da FAP-DF (Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal). Aproveito para agradecer àquelas que me auxiliariam na construção dessas reflexões: Andreza Ferreira, Kelly Silva e Renata Nogueira. Por fim, também sou grata à revisão realizada pelo parecerista da Conferência que trouxe contribuições importantes.

2_ Mestranda em Antropologia Social pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

3_ Essa prática de direcionamento ao mercado não é nova e nem exclusiva dessas estátuas. Existe uma diversidade de artesanatos que tem ra o mercado.ados para o mercado tem sido manipulados para o mercadoparte da nota: açdas comunidades para outros regimes de trocpassado por processos similares.

4_ Por ser uma categoria analítica antropológica, uso a grafia *kultura* com “k” para me remeter ao uso nativo que é recorrentemente feito em Timor-Leste para qualificar objetos e situações.

5_ Durante o final de semana, o Sr Marcos trabalha no espaço de venda de objetos turísticos, localizado em um dos resorts da ilha, onde nos encontramos pela primeira vez. Dessa forma, sua rotina se divide entre a produção das estátuas, em casa, e a venda no espaço turístico.

tivos sociais transacionam bens, direitos sobre pessoas ou sinais de reconhecimento' (Silva 2016, 131).

Infelizmente, tanto por ausência de espaço como de dados, não discorrerei sobre a opção de troca ter sido pelo celular e não por outro objeto. Além disso, não abordarei a questão do regime de troca como permuta ou escambo. Acredito que isso nos apresentaria potenciais reflexões sobre como as novas tecnologias de comunicação tem impactado no cotidiano e nas relações de troca dos coletivos e sociedades em contexto de pós-colonização, o que pode ser um ponto para outro trabalho.

A produção e troca pelo regime de mercado se apresentam aqui como uma das possíveis dinâmicas reprodutivas existente nas sociedades. De acordo com estudos da segunda metade do século XX na região da Indonésia Oriental, como o trabalho de Elizabeth Traube (1986), a organização social dessas populações se ancora principalmente no princípio da troca pela dádiva (MAUSS 2003), na qual em torno dos intercâmbios também são negociadas relações de poder, *status*, dentre outros. É sobre a coabitação desses dois conjuntos de regras de troca que pretendo refletir neste trabalho.

O ensaio está dividido em três seções: na primeira, reservarei o espaço para contextualizar a pesquisa e relatarei como se deu essa troca, elucidando as principais questões que me chamaram a atenção – demora e aparente inequivalência de valor na retribuição. Em seguida, apresento algumas reflexões ancoradas nas leituras sobre o modo de troca e valoração de pessoas e coisas na economia de dádivas (Mauss 2003) em contraposição à de mercado. Por fim, compartilho possíveis indicações do que esse evento nos sugere sobre o contexto geral do processo de consolidação da economia nacional em Timor-Leste.

Como Kelly Silva e Lúcio Sousa (2015) já identificaram, muitos processos de construção de Estado nacional passam pela apropriação por este de um conjunto de práticas, saberes, manifestações e objetos de agência e significados locais e culturais como a arte nacional. Essa identificação, segundo os autores, é considerada essencial para o desenvolvimento do mercado turístico. Nas práticas dos complexos locais de governança, incluindo o Estado, identificadas em campo não era diferente. Diversos discursos vinculam *kultura*, turismo e desenvolvimento econômico. A própria construção do programa de Zonas Especiais de Economia Social de Mercado de Timor-Leste (ZEEMS TL) – no qual está incluída a ilha de Ataúro – pelo Estado e o Plano de Ordenamento do Território da Ilha de Ataúro (Timor-Leste 2015) reforçam essa visão. O desenvolvimento do turismo é um dos elementos desse plano, sendo os produtos locais – estátuas, cerâmicas, cestarias, dentre outros – uma das principais atividades de interesse turístico a ser promovida (Timor-Leste 2015, 25).

A comunidade do *suku* de Makili, na ilha de Ataúro, a 25 km de Dili, capital do país, é detentora do saber de produção de estátuas que hoje compõem a decoração de diversos lugares turísticos e ambientes administrativos pelo país. A prática de esculpir nessa comunidade é um ofício masculino passado de geração a geração e existe uma diversidade de artesãos, grupos e modos de produção e circulação, assim como diferentes modelos produzidos. Devido a complexidade em generalizar, apresento apenas a minha experiência de troca com o Sr Marcos.

Em um primeiro contato com o Sr Marcos, depois de conversarmos sobre o seu ofício e de conhecer um pouco mais da história das estátuas, recebi a proposta de troca acima mencionada. No momento, foram oferecidas duas estátuas que simbolizam figuras ancestrais no modelo grande em troca do celular. Aparentemente, aquele ato não parecia um mistério econômico: as estátuas, que no regime de mercado possuem um valor monetário, seriam trocadas por um celular, que também possui um valor monetário específico. Nesse sentido, não seria uma troca objetiva de mercadorias, como pensa Gregory (1982)?

Quase dois meses depois, reencontrei o Sr. Marcos e retomei a proposta apresentada em agosto. Nosso reencontro foi facilitado por uma colega de classe do curso de Desenvolvimento Comunitário na Universidade Nacional Timor Lorosa'e (UNTL), Ingracia de Souza Pereira, e que para a minha surpresa é sua cunhada. Convidaram-me para acompanhar os rituais do dia de finados, 02 de novembro, em Makili e, acompanhando a rotina da família durante uma semana, percebi que não só o celular era um item importante, pela facilidade de comunicação, como seria uma forma de recompensá-los pela hospedagem. Afirmo o meu interesse em adquirir alguns modelos menores de estátuas, independente do celular, por ter a intenção de levá-las para o Brasil, como lembranças. Além de realizar pesquisa, eu também circulava como turista naquele contexto.

Quando o informei desse desejo, ele me questionou: 'quantas estátuas você quer?'. Esperando que ele mensurasse o valor monetário das estátuas, perguntei 'quanto o senhor acha que é válido pelo celular? Qual é o valor de cada uma?', na tentativa de, assim, fazer um cálculo equivalente entre celular e estátuas. A sua resposta foi mais uma surpresa – ele disse '*konforme*'⁶. Nesse momento, a dúvida se aquela troca ainda estava inscrita apenas no regime de mercado ou se outras lógicas estariam sendo negociadas começou a me acompanhar.

Na visita seguinte levei o celular. O pagamento ou retribuição (Mauss 2003) a depender de qual regime se está localizado, levou um tempo que, no modo do mercado e de mercadorias, não é recorrente: um mês. Apesar da agonia, já tinha aceitado que existia a possibilidade de retornar para o Brasil sem nada. Duas semanas antes da minha partida, a entrega foi feita. Para o meu espanto, a quantidade e valor monetário eram muito maiores do que eu esperava pelo o que foi pago no celular.

Em média, nas lojas, os modelos pequenos de estátuas são vendidos por 15/20 dólares e o celular comprado foi no valor de 80 dólares. Em uma conta direta, eu esperava em torno de quatro a cinco peças. No entanto, o que eu recebi foi um compilado de artefatos, contendo, cinco casais de estátuas, denominado 'O Casal', um *luhu*⁷, um *lafatik*⁸, e outros artesanatos que também são vendidos nos mercados turísticos – seis imagens do crocodilo de diferentes tamanhos, uma estátua no modelo pensador, um barco que representa a atividade da pesca e cinco mini máscaras. O débito no qual aparentemente eles estavam comigo foi transposto: a sensação era a de que, depois daquela retribuição, quem estava em dívida era eu.

Eu esperava que apenas as estátuas identificadas como 'O Casal' fossem fazer parte da troca, por terem sido os principais modelos os quais eu observava o Sr Marcos produzindo. Segundo Barkkman (2017), este modelo é uma atualização das estátuas originais, denominadas *Lepu-Hmoro* e *Baku-Mau*, representações de divindades feminina e masculina da fertilidade, respectivamente. Para além da ligação ancestral que a arte de esculpir possui, a prática, atualmente, também está relacionada com a incorporação de expressões e situações do cotidiano. Quando me entregaram os itens, fizeram questões de explicar porque, além das estátuas 'O Casal', outros itens, como o barco, as máscaras, os crocodilos, as cestarias, também estavam incluídos. Cada artefato era um pedaço de Makili e exceto 'O Casal', o restante tinha sido adquirido de outros artesãos e artesãs do *suku*.

A problemática girava em torno da tentativa de compreender como em um pedido supostamente objetivo de troca de objetos, nas condições de mercadorias (Gregory 1982), outras formas de troca poderiam operar. Seria esta apenas uma relação entre os objetos, que deveriam estar equivalentes, em termos de preço? Ao longo da minha experiência, esses mesmos objetos apareceram como um meio para informar outro tipo de relação envolvida: entre as pessoas.

6_ Em diferentes contextos da minha experiência de campo em Timor-Leste, ouvia essa resposta. O que entendia era que o que estava em questão seria negociado.

7_ No formato de uma pequena cesta, trançado com palhas das palmeiras locais, esse objeto é muito utilizado nos rituais da *kultura* em Timor-Leste. Assim como as estátuas, este é um item recorrente nas lojas de *souvenirs* por todo o país.

8_ Produção similar ao *luhu* geralmente usado na seleção do arroz antes do cozimento e também como peneira.

Marcel Mauss (2003), David Graeber (2016), Igor Kopytoff (2008), Christopher A. Gregory (1982) e Valerio Valeri (1994) são leituras que me ajudam a compreender esse evento. Apesar de nuances e apontamentos distintos, demonstra-se como os sistemas econômicos de troca, os fluxos e o modo de valoração de coisas e pessoas são processos históricos que nos informam sobre a reprodução social da vida naquelas sociedades. A economia como uma dimensão regida exclusivamente pelo mercado e a qual possui, além da necessária liberdade, leis gerais básicas, é um argumento contestado por todos.

Como informado acima, essa troca se mostrou interessante por dois elementos principais: o tempo para a retribuição e a aparente inequivalência monetária nos valores entre o que foi dado e o que foi retribuído. Retomando Mauss (2003), a economia de dádiva entre algumas sociedades na Polinésia é composta por três fases obrigatórias – dar, receber e retribuir – e o tempo para a retribuição é um item importante. Retribuir na hora e com um valor igual ou abaixo do que foi previamente doado é sinal de desvalorização tanto do que foi ofertado, como da própria relação com a pessoa. Dessa forma, a troca nos moldes do mercado, por meio de mercadorias, já não parecia ser o único regime que ali imperava: estaríamos falando de um regime de dádiva?

Dos diversos eixos que este ensaio sobre fluxos e trocas poderia ter, decidi transitar entre os estudos de Kopytoff (2008) e focalizar na diversidade de significação e manipulação dos objetos, pelas pessoas, nesses diferentes regimes. Nesse campo teórico, além de regime de troca, os conceitos de esfera de troca (Bohannan 1995) e esfera de valor (Appadurai 2008) também são importantes. No caso dos dois últimos, o enfoque está na compreensão da natureza do objeto circulado. À medida que pretendo refletir, a partir dos objetos, sobre a relação entre as pessoas na hora da troca, o conceito de regime apareceu de forma mais adequada. Se foi a discrepância em termos materiais, na retribuição, que me chamou a atenção, por que não partir dela?

No regime de mercado, uma importante definição é mercadoria. No processo de construção e consolidação da economia nacional em Timor-Leste, o discurso para impulsionar a produção de objetos como mercadorias é fortemente incentivado pelo Estado e os complexos locais de governança. Apesar da definição de Karl Marx (2013) de mercadorias – objeto que possui tanto valor de uso como valor de troca e que está incluso no modo de produção capitalista, caminho por outro eixo teórico acerca da natureza dos objetos como mercadorias.

Com a sua abordagem biográfica, Kopytoff (2008) vê a mercadoria como uma das possíveis identidades que o objeto pode assumir. Ela é definida (i) pela possibilidade de o objeto ser trocado por dinheiro, (ii) pelo valor de uso e (iii) pela operação de troca ocorrer em uma transação descontínua, com um valor equivalente. Nos estudos empreendidos pelo autor, percebe-se como em diversos contextos sociais, o estado mercadoria (Kopytoff 2008), operante no processo mercantil de homogeneização, está em constante tensão com uma definição singularizada, que resulta das elaborações dos indivíduos e da cultura. Entre um objeto como mercadoria ou uma dádiva⁹ – ou presente singular, diversos são os mecanismos que operam para a singularização dos objetos.

O que Gregory (1982) afirmou sobre a economia de *commodities*, uma relação de troca objetiva entre objetos, pareceu incongruente para compreender aquela relação. O regime de dádiva (Mauss 2003; Silva 2016) parecia estar operando ao mesmo tempo que o regime de mercado. Naquele regime, os objetos, assim como as falas e os gestos, são meios para negociar outro valor: da relação entre as pessoas envolvidas que estão em dependência (Silva, 2016, 132; Gregory 1982).

9_ Kopytoff (2008) nomeia os objetos como presentes, quando circulam em regimes de troca como o da dádiva. Apesar de possíveis diferenças, utilizo o termo presente e dádiva como sinônimos.

O que se percebe é que a troca foi sobretudo uma troca intersubjetiva de alto valor simbólico e material. No fluxo das estátuas pelo celular, foi possível perceber que daquilo que pareceu começar como uma troca de mercado, informada não só por estar em um contexto de mercado turístico, mas pela aparente desconexão existente entre os agentes da relação, seguiram-se outros caminhos e estratégias, lembrando também a análise feita por Valeri (1994) dentre os Huaulu na Indonésia, nas trocas cerimoniais. Uma relação que começa como de compra, no caso do autor, transita, por diversos artifícios acionados pelos agentes, para o regime de dádiva. Nessa análise, Valeri (1994) nos alerta da plasticidade das práticas de troca e do modo como elas são passíveis de múltiplas interpretações pelos próprios agentes.

O autor também reflete sobre como as relações de troca estão condicionadas ao tipo de relação existente entre as pessoas, apontando uma continuidade entre a pessoa e o objeto. Nesse caso, as mercadorias que seriam transacionadas parecem ter sofrido o efeito de uma relação mais próxima que foi construída entre mim e o Sr Marcos a partir do momento que eu estava na sua casa, compartilhando desse espaço com ele e sua família. A objetividade, instantaneidade e descontinuidade do mercado (Silva 2016, 132) deixaram de operar e deram lugar a uma relação baseada no regime de dádiva, passando as mercadorias para o estado de presentes (Kopytoff 2008), sendo ao mesmo tempo inalienáveis, por informarem a relação construída (Mauss 2003).

Por fim, com base em Mauss (2003) e Graeber (2016), uma das diferenças entre mercado e dádiva está na agência que a dívida possui. No estudo de David Graeber (2016), o autor alerta para como o débito e o crédito estão na base da reprodução social das diversas sociedades, sendo a constituição de uma pessoa plena, em alguns contextos, resultado da sua possibilidade e disponibilidade de adquirir dívidas. Esse âmbito da dívida também é encontrada no regime de troca da dádiva, já que a retribuição precisa de um tempo. No caso da relação com o Sr Marcos, aceitar a troca significou também aceitar a dívida tanto por parte dele, quanto pela minha, que se estende até os dias de hoje.

A minha inquietação pela demora e pela inequivalência de retribuição não parecia fazer sentido, se olharmos para essa troca como operando também no regime de dádiva. Acredito que o modelo de troca do mercado tenha possibilitado que outro tipo de relação também se estabelecesse. Aquele modelo não deixou de imperar, mas passou a coabitar com a relação pela dádiva, que, neste caso, foi suscitada principalmente pela agência do tempo (Mauss 2003; Bourdieu 1996). É possível indicar, também, que a dádiva possa ter vindo a desestruturar o pressuposto de equivalência na troca que existe nas relações mediadas pelo dinheiro no regime de mercado.

Além do tempo, acredito que a mudança no tipo de regime de troca também tenha relação com o fato de na dádiva o *status* social também ser negociado nas transações. Percebi em campo como saber se comunicar em outras línguas e ter relação com turistas e estrangeiros é um diferenciador social importante para os artesãos. Ao se relacionar comigo; ao me hospedar em sua casa; ao receber um celular por minha parte; e ao acionar outros produtores para a retribuição, o Sr Marcos também estava aumentando o seu capital social na comunidade e o seu *status* também estava em jogo nesse momento.

Era na construção de uma relação diferente da do mercado que estava a motivação do Sr Marcos. Apesar de todo incentivo para que as pessoas se engajem no mercado e tenham uma reprodução por meio dele, alguns artesãos, como Sr Marcos, parecem achar mais vantajoso eventualmente se engajar em uma troca mais próxima ao regime de dádiva, pela preocupação com as alianças ser a norteadora dos investimentos seja de recursos, de energia ou de tempo.

Por ser um projeto, a consolidação da economia nacional por meio do mercado não é imediata e

negociações e coabitações são necessárias nesse processo (Silva 2016). Percebe-se como mesmo em transações domesticadas pelo mercado, existem outras práticas possíveis que circunscrevem as trocas em outro regime. Devidas observações e análises poderiam nos demonstrar como essa relação entre fortalecimento econômico e mercado é uma constante negociação e que os estados de mercadoria e presentes (Kopytoff 2008) podem operar em diferentes momentos de uma mesma relação, tanto em Timor-Leste como alhures.

Referências

- Appadurai, Arjun 2008, 'Introdução: mercadorias e a política de valor', in Appadurai, Arjun, *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*, Editora da Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Barkman, Joanna 2017, *The Sculptures of Atauro Island*, Charles Darwin University Art Gallery, Darwin.
- Bohannon, Paul 1955, 'Some principles of exchange and investment among the Tiv', *American Anthropologist*, 57: 60-70.
- Bourdieu, Pierre 1996, 'Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom', *Mana*, 2(2): 7-20.
- Graeber, David 2016, *Dívida: os primeiros 5000 anos*, Três Estrelas, São Paulo.
- Gregory, Christopher A. 1982, *Gifts and Commodities*, Academic Press, London.
- Kopytoff, Igor 2008, 'A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo', in Appadurai, Arjun, *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Editora da Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Marx, Karl 2013, 'A mercadoria', in Marx, Karl, *O Capital: Crítica da economia política, Livro I: O processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. Boitempo, São Paulo.
- Mauss, Marcel 2003. 'Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas', in _____, *Sociologia e antropologia*, Cosac Naify, São Paulo.
- Silva, Kelly 2018, 'Marriage Prestations, Gift Making, and Identity in Urban East Timor'. *Oceania*, 88(1): 127-147
- _____. 2016, 'Administrando pessoas, recursos e rituais. Pedagogia econômica como tática de governo em Timor-Leste', *Horizontes Antropológicos*, 22(45): 127-153.
- _____. 2014, 'O governo da e pela *kultura*. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste', *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 104: 123-150.
- Silva, Kelly and Sousa, Lúcio 2015, 'Art, Agency and power effects in East Timor: provocations', *Cadernos de Arte e Antropologia*, 4(1): 3-16.
- Timor-Leste 2015, *Plano de Ordenamento do Território da Ilha de Ataúro*, <https://www.zeesm.tl/tt/plano-de-ordenamento-do-territorio-compressed>, acesso em 15 de maio de 2018.
- Valeri, Valerio 1994, 'Buying women but not selling them: Gift and commodity exchange in Huaualu alliance', *Man*, New Series 29(1): 1-26.

O jornalismo como produtor de imaginários no contexto global: (re)invenções de Timor-Leste na imprensa brasileira

Verônica Lima¹

A fluidez que caracteriza os processos comunicativos na contemporaneidade faz com que seja necessário ressignificar o conceito de ‘espaço’ enquanto locais de constituição dos sujeitos sociais. Isso se verifica de maneira expressiva no âmbito local, mas também assume interessantes configurações no que diz respeito ao contexto global: as fronteiras e barreiras entre países e regiões se tornam cada vez mais porosas e instáveis, e incidem diretamente na visão que se constrói sobre o mundo – e sobre os ‘pequenos mundos’ que os constituem.

A comunicação, portanto, assume um protagonismo que vai além da influência sobre as relações entre pessoas e meios de comunicação, passando a ser constitutivo das subjetividades sociais. Indivíduos e instituições estão imersos nesse cenário social do imperativo comunicacional. Partindo desse entendimento, o presente artigo pretende discutir o comportamento do jornalismo brasileiro na construção do imaginário sobre Timor-Leste, país do sudeste asiático.

Considera-se relevante a discussão do caso de Timor-Leste por se tratar de uma das nações mais jovens do mundo, cuja recente independência obtida em 2002 se configurou num contexto em que a comunicação já estava sendo compreendida numa posição central nas relações socioculturais, especialmente em âmbito global. Essa segunda independência timorense se deu em um processo muito peculiar de intervenção da Organização das Nações Unidas (ONU), depois de anos de ocupação violenta da Indonésia, entre os anos de 1975 e 1999. A interferência da ONU em Timor foi considerada exemplar pela própria organização (SILVA; SIMIÃO, 2007), considerando o governo transitório entre 1999 e 2002 como um *case* de sucesso, apesar da ocorrência posterior de problemas políticos, bem como dos notáveis problemas sociais que até hoje ainda constituem o cotidiano timorense.

Por envolver diversos atores sociais, de diversas nacionalidades, a recente história de Timor-Leste foi, e continua sendo, significativamente mediada por veículos jornalísticos, especialmente agências de notícias, e também pelos processos comunicativos de instituições que atuam ativamente no contexto das relações internacionais, especialmente a ONU. São essas mediações que pautam a discussão sobre o jornalismo na construção da imagem de Timor.

Perspectivas globais: território timorense e narrativas jornalísticas

Timor-Leste é um país que traz em sua bagagem histórico-geográfica muitas peculiaridades. Desde expressiva diversidade cultural e linguística em sua extensão geográfica reduzida, até as especificidades de suas dinâmicas sociais a partir da intervenção da ONU de 1999 em diante, configuram um tempo/espaço complexo de coexistências não apenas de pessoas, mas de projetos, ideias, conceitos e interesses.

A própria geografia de Timor-Leste se mostra também peculiar: com uma população de aproximadamente 1,2 milhão de habitantes e um território composto por metade da ilha de Timor e um enclave (a outra metade da ilha, Timor Ocidental, pertence à Indonésia), o país se situa exatamente na fronteira entre Ásia e o oceano Pacífico, nos limites da região conhecida como sudeste asiático. A localização fronteiriça também se relaciona diretamente com a diversidade cultural e linguística de Timor-Leste, levando-se em conta as influências de “dois mundos” em sua constituição e, na história mais recente, de diversos outros mundos. Um exemplo disso é a diversidade de línguas que convivem no território timorense: são cerca de 20 línguas diferentes coexistindo (ver: DURAND, 2010, p.46-48).

1_ Jornalista, mestre em Comunicação pela UNESP-Bauru/SP, doutoranda do PPGCOM. UFF-Niterói/RJ

Em sua obra mais clássica, *Comunidades Imaginadas*, Benedict Anderson (2008), ao se debruçar sobre a questão do nacionalismo, demonstra como o imaginário é importante para a construção relacional de qualquer comunidade, na qual os indivíduos devem partilhar determinadas imagens, bem como esquecer outras. Tal imaginação estabelece a própria especificidade de um povo, já que “As comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas” (ANDERSON, 2008, p.33).

O autor ainda cita, no último capítulo da obra, a importância da difusão de jornais e outros aparatos urbanos para a constituição de um sentimento comum global, intensificado no século XVIII.

Sentia-se cada vez mais que a horologia cósmica que nos tornara inteligíveis os nossos emparelhamentos transoceânicos sincrônicos acarretavam uma visão serial, totalmente intramundana da causalidade social; e essa percepção de mundo agora aprofundava rapidamente a sua influência nas imaginações ocidentais. (ANDERSON, 2008, p.265).

Essa “visão serial” vai se intensificando com o decorrer da própria história e especialmente com a acentuação da centralidade da comunicação e dos aparatos tecnológicos de informação na percepção de mundo. Nesse processo, o jornalismo assume um papel significativo na narração do mundo e, conseqüentemente, na criação de imaginários, sejam eles sobre um ambiente externo, ou na própria constituição identitária de um país.

Ao refletir especificamente sobre a constituição de Timor-Leste como um território, antes mesmo de haver a constituição política do país, Anderson (1993) destaca que o silenciamento dos veículos de comunicação sobre o território leste-timorense foi um dos fatores que, dentre outros, fizeram com que Timor-Leste se tornasse um espaço distinto da Indonésia e até mesmo não imaginado.

A cobertura jornalística de Timor Leste era [durante a ocupação indonésia] excepcionalmente débil, e ainda mais falseada do que a cobertura mediática das outras partes da Indonésia. Foi assim possível a muitos indonésios não pensar muito em Timor Leste, e nem sequer saber dele. Em conseqüência, Timor Leste nunca conseguiu fazer parte do sentimento nacional popular. (ANDERSON, 1993, p.03)

A reflexão do autor já oferece pistas de como a questão do imaginário sobre Timor, especialmente quando mediada por processos comunicacionais, é importante para a reflexão sobre a constituição das identidades no território timorense. Tais identidades são resultado, portanto, de diversas mediações e interlocuções que se estabelecem no complexo cenário cultural e linguístico timorense.

Ao estudar a estruturação do Estado e das instituições públicas em Timor-Leste, Kelly Silva (2012) identifica o conceito de disputa como *modus operandi* de interações sociais entre os diversos agentes em relação na sociedade leste-timorense, especialmente no âmbito da operação da ONU. É importante ressaltar essa observação, porque ela é determinante para situar outras possíveis narrativas naquele e daquele contexto – e a narrativa que o jornalismo constrói é uma dessas possibilidades.

Vale, também, nessa reflexão, citar o trabalho de Vicente Paulino (2014) sobre a importância dos meios de comunicação na constituição e consolidação da identidade timorense. O autor destaca brevemente a relevância de jornais timorenses na segunda metade do século XX, antes para depois destacar o papel de outras mídias na elaboração da autodeterminação de Timor-Leste já no advento da independência timorense.

Com a abertura do território ao mundo, o problema de Timor ganhou reforçada visibilidade na opinião pública mundial. Na construção das notícias, os media foram dando conta de que existia uma sólida consciência nacional no povo timorense e que a sua luta tinha um fundamento de legitimidade. Esta abertura é um momento único de revelação da verdade, porque foi daí que o território começou a receber a visita de várias pessoas vindas do exterior, incluindo a vinda de jornalistas mais ou menos reputados (que alguns entraram sem visto), de vários países acabavam por chegar a Timor. Começou, então uma abertura claramente que tenha um significado profundo para os Timorenses na sua luta pela autodeterminação. (PAULINO, 2014, p.135)

O trabalho de Rui Marques (2005) traça um minucioso panorama da produção noticiosa da Agência LUSA sobre Timor-Leste entre os anos de 1987 e 1999, demonstrando a evolução dos principais temas abordados e os critérios de noticiabilidade que configuraram os conteúdos durante o período, e pontuando o ano de 1989, data da abertura a que também se refere Paulino (2014), como crucial para que jornalistas estrangeiros pudessem ter acesso aos acontecimentos sobre Timor-Leste. Embora faça referências muito sutis sobre as imbricações que se pode observar a partir do papel daquela agência de notícias no agendamento de conteúdos sobre Timor-Leste em outros meios de comunicação, bem como das relações dessa dinâmica noticiosa no contexto geopolítico global, a leitura da obra de Marques (2005) permite inferir que o enfraquecimento político e econômico do Estado indonésio, bem como o fortalecimento dos ideários de globalização e democracia, incluindo os Direitos Humanos, ao redor do mundo foram cruciais para uma maior visibilidade de Timor-Leste.

Este cenário nos remete ao que Castro-Gómez (2000) identifica como uma superação do que se convencionou chamar de “projeto de modernidade”, em que os Estados assumiam papel central nas dinâmicas sociais. Para o autor, tal projeto é substituído pelo modelo contemporâneo de globalização que assume um caráter *sui generis*,

(...) porque implica em uma mudança qualitativa dos dispositivos mundiais de poder (...), desancora as relações sociais de seus contextos tradicionais e os ancora novamente em âmbitos pós-modernos de ação *que já não são coordenados por nenhuma instância em particular*² (p. 155, grifos do autor)

No caso aqui estudado, as agências de notícias, por meio dos jornalistas estrangeiros, se consolidam como dispositivos cruciais para narrar o Timor-Leste a partir do final do século XX, constituindo um poder determinante para o jogo de forças no contexto global. Castro-Gómez denomina de “poder libidinal” essa lógica que emerge na globalização contemporânea, sustentada por diferentes roupagens que o poder assume. Nesse contexto, o que antes era entendido como “instituições” em disputa pelo poder se tornam mais complexos, com fluxos informacionais cada vez mais velozes determinando trocas sociais, e com outros significados para a questão da territorialização das disputas.

É possível localizar também nessa esfera do poder libidinal a construção das narrativas jornalísticas sobre esses fenômenos ocorridos em territórios tão complexos como o timorense. Aliás, vale ressaltar que essa perspectiva libidinal nos leva a pensar nesses territórios não apenas como locais estanques, como se considerava nas abordagens mais tradicionais do tema da globalização. De outra forma, os territórios devem ser pensados na contemporaneidade como sendo locais constituídos por essa com-

2_ Tradução do trecho: “pues conlleva un cambio cualitativo de los dispositivos mundiales de poder. (...) desancla las relaciones sociales de sus contextos nacionales y los reancla en ámbitos posmodernos de acción *que ya no son coordinados por ninguna instancia en particular*”.

plexidade, ou seja, pelas narrativas, pelas disputas, pelos poderes libidinais que os atravessam.

Nessa dinâmica, a prática jornalística exercida pelas agências e correspondentes internacionais podem servir a diversos interesses na construção de narrativas e imaginários sobre determinado território ou país. Isso porque as notícias, que circulam com velocidade cada vez maior, passam a constituir – elas próprias – os territórios sobre os quais se fala e se imagina, influenciando relações políticas, processos identitários, e a própria configuração do ambiente simbólico do jornalismo.

As narrativas jornalísticas realizadas sob responsabilidade das agências se comportam, nesse sentido, como mais uma força no jogo de poder global. E essas forças são complexas não apenas por serem expressão institucional da agência que as promovem, mas também porque têm ligação estreita com os próprios fenômenos que noticiam. Conforme ressalta Sodré (2009):

É a direta vinculação com o real-histórico que dá margem para que o discurso possa ser pensado, não apenas como conceito sociolinguístico ou semiológico, mas também como uma prática social de produção de textos, logo como prática institucional, assumida por um sujeito e regida por convenções originadas de estruturas sociais. (SODRÉ, 2009, p. 142).

Tais convenções são fluidas, assim como o são as estruturas sociais contemporâneas. Ou seja, a subjetividade complexa de quem produz as narrativas jornalísticas faz com que os interesses em disputa num fenômeno noticiado (ou silenciado) extrapolem o que se conhece como instituições tradicionais. A narrativa em si – e não apenas o veículo, o jornalista ou agência que os produz – representa uma força na disputa global a partir do qual se constroem os imaginários do mundo.

Resende (2011) aglutina tais ideias sob o viés da narrativa e do papel do jornalismo, oferecendo uma reflexão muito significativa para a reflexão sobre a construção dos imaginários a partir da prática jornalística.

É sob esta perspectiva, o da narrativa como um lugar que, a despeito de almejar a ordem é, ao mesmo tempo, desestabilizador, que se sugere compreender a importância de tomá-la como lugar de produção de sentidos e conhecimento no jornalismo. É à luz dessas desordens, entretidas nas ordens do discurso jornalístico, que também se faz possível, nas pesquisas, discutir o jornalismo, colocando em suspeição aspectos que por vezes se apresentam fechados ou exclusivos deste lugar de enunciação e aventando hipóteses que nos levem a certos arejamentos em torno dos seus modos de enunciar. (RESENDE, 2011, p.134)

Esses modos de enunciar interessam de forma significativa para a compreensão do papel do jornalismo na constituição da imagem que se constrói sobre Timor-Leste no contexto global.

Neste artigo, optou-se por analisar o papel contemporâneo das agências de notícias estrangeiras na disseminação de conteúdos sobre Timor-Leste no Brasil por dois principais motivos. O primeiro diz respeito ao fato de que a sociedade brasileira pôde acompanhar, no final do século XX e início dos anos 2000, narrativas construídas a partir de jornalistas brasileiros correspondentes, que estiveram em Timor-Leste acompanhando o processo de independência, o que se relaciona diretamente com o fato de o governo transitório da ONU ser chefiado pelo diplomata brasileiro Sérgio Vieira de Mello – destacam-se a presença de Leonardo Sakamoto, que foi como jornalista independente para seu trabalho de conclusão de curso de jornalismo, e Rosely Forganés, correspondente da Rádio Eldorado³. Nesse

3_ Ver: Forganés (2002), Sakamoto (2008).

contexto, observar como o Timor-Leste está sendo retratado no Brasil na contemporaneidade, contribui para a constituição de um quadro histórico sobre o papel do jornalismo brasileiro na configuração das narrativas sobre Timor-Leste no mundo.

O segundo motivo diz respeito à própria dinâmica da produção jornalística no Brasil e sua relação com as agências de notícias. Pedro Aguiar (2009) destaca o fato de o mercado de agências no jornalismo brasileiro ser muito fraco, o que determina, inclusive, a falta de bibliografia sobre o tema no país. As agências brasileiras circunscrevem o seu trabalho a produzir conteúdos para circulação interna, distribuindo notícias dos centros informacionais do país para outras regiões brasileiras, sem pretensões de produzir um olhar próprio sobre os acontecimentos externos.

nunca por aqui se instaurou a demanda por fluxos sistemáticos de informação internacional conduzidos por vias próprias. Fosse escrevendo do mundo *para* o Brasil ou para o mundo *sobre* o Brasil, este trabalho jornalístico sempre ficou maciçamente nas mãos de profissionais estrangeiros, com padrões estrangeiros, destinado a clientes estrangeiros e seus devidos interesses estrangeiros. (AGUIAR, 2009, pp.2-3, grifos do autor)

Aguiar (2009) ainda lembra que além da ausência de interesse e até de ensino sobre a especificidade das agências de notícias, também se verifica a falta de reflexões acerca da “importância destas empresas para as condições de produção da notícia, para a conformação do discurso jornalístico, para a construção cotidiana das “visões de mundo” da opinião pública e para a manutenção de hegemonias” (AGUIAR, 2009, p. 3). Nesse sentido, a análise apresentada a seguir vem confirmar a dependência brasileira das agências internacionais, apontando as características da narrativa publicada sobre Timor-Leste acerca de um evento recente.

Vale ressaltar que o ofício dos jornalistas citados durante a cobertura sobre Timor na virada do século era retratar Timor para públicos específicos – ouvintes de uma rádio e a comunidade acadêmica, pelo menos num primeiro momento – e não por possíveis agências que poderiam explorar diferentes visões sobre a questão, disseminando-as. E, nesse cenário, contribuíram para a constituição de visões de Timor-Leste como um país marcado pela resistência e pela guerrilha – no caso do trabalho de Leonardo Sakamoto⁴, e como mais um país sofredor e, portanto, local ideal para o desenvolvimento de ações de assistência e cooperação – conforme o trabalho de Rosely Forganés. Essas perspectivas estavam em evidência naquele período e foram importantes para o enfrentamento dos desafios impostos à população leste-timorense e para a comunidade internacional como um todo. No entanto, veremos na análise realizada que, mesmo uma década depois, essas visões persistem no imaginário brasileiro através da mediação das agências internacionais de notícias, sem que haja uma complexificação dessas narrativas para uma apreensão mais profunda sobre as dinâmicas da sociedade timorense.

Análise

A seleção de notícias veiculadas por agências internacionais foi um imperativo. Ao lançar olhar a produção jornalística brasileira sobre a renúncia do primeiro-ministro Xanana Gusmão, ocorrida em fevereiro de 2015, surgiram apenas notícias produzidas por agências estrangeiras. O tema abordado justifica-se pela relevância do ator em questão, Xanana Gusmão, na dinâmica política, social e identitária de Timor-Leste.

⁴ Vale destacar que esse autor realizou um trabalho jornalístico a ser apresentado como trabalho de conclusão de graduação em jornalismo, mas posteriormente veio a desenvolver uma produção especificamente acadêmica com sua dissertação de mestrado sobre Timor-Leste.

Foram analisadas as narrativas jornalísticas produzidas por agências internacionais sobre esse fato e que foram reproduzidas no Brasil por portais na internet de jornais impressos de grande circulação, especificamente os jornais O Globo, O Estado de São Paulo (Estadão) e Folha de São Paulo. Foram identificadas as seguintes notícias:

Jornal	Data	Título da notícia	Agência
O Globo	06/02/2015	Primeiro-ministro de Timor Leste, Xanana Gusmão renuncia ao cargo	Reuters
O Globo	06/02/2015	Primeiro-ministro do Timor-Leste apresenta renúncia ao cargo	Reuters
Folha	06/02/2015	Xanana Gusmão renuncia como primeiro-ministro do Timor-Leste	EFE
Estadão	06/02/2015	Herói da independência, premiê do Timor Leste deixa cargo	Associated Press
Estadão	09/02/2015	Presidente do Timor Leste aceita renúncia de primeiro-ministro	-
Estadão	06/02/2015	Primeiro-ministro de Timor Leste, Xanana Gusmão renuncia ao cargo	Reuters

Tabela: Descrição das notícias analisadas

Do ponto de vista da estrutura, tratam-se de notícias com pouca extensão, o que já denuncia o déficit de abrangência do tema tratado. Além disso, duas delas são exatamente iguais, apenas publicadas em portais de diferentes jornais (Pereira, 2015a e 2015b), o que apenas confirma que a relação de tais jornais com as agências internacionais de notícias é apenas de reprodução, conforme mostra Aguiar (2009). A notícia publicada sem referência a uma agência de notícia tem redação bem parecida com as outras, revelando que sua origem não passou por processos de criação interna da redação do jornal (no caso, Estadão). Em suma, com breves parágrafos, as notícias resumem a renúncia do primeiro ministro e apenas citam o seu possível sucessor, sem aprofundar nas implicações do fato em si.

Ao analisar as notícias, é possível identificar a representação comum de Xanana Gusmão como um “herói”, “líder” ou como “lenda”, para citar alguns dos jargões utilizados nas reportagens, para a história da independência de Timor-Leste. Essas primeiras categorias em comum remetem a uma imagem de Xanana Gusmão como uma liderança importante e consagrada no contexto timorense. Tal visão, comum a todas as notícias investigadas, constituem a espinha dorsal da imagem que se apreende das leituras de tais notícias, numa impressão de que a figura de Gusmão estaria em maior destaque que a própria renúncia ao cargo.

Um fato que comprova essa afirmação é que nenhuma das notícias desenvolve a questão dos possíveis substitutos, e nem se atém às consequências políticas da substituição de Xanana Gusmão. Uma ressalva pode ser feita apenas na notícia publicada pela Folha, que citou um “mal estar” nos partidos aliados ao governo com a divulgação do possível substituto do premiê. Fica, portanto, evidente, que as notícias ainda priorizam a história da independência recente de Timor – referendo, autonomia conquistada já no século XXI, luta armada (guerrilha), regime indonésio, etc.

Um aspecto que poderia ser explorado pelas agências seria, por exemplo, o fato de Gusmão estar

no poder desde a independência, em 2002, alternando os cargos de presidente e primeiro-ministro. Também não se coloca em perspectiva a própria relevância do cargo para o contexto global/regional: por exemplo, Timor-Leste é protagonista de um impasse na exploração de petróleo em sua costa sul, devido à coincidência das faixas de exploração com a Austrália, país localizado muito próximo. No entanto, as agências apenas reforçaram os estereótipos de um país ainda frágil, com um líder heroico de sua independência obtida com a luta armada.

O esforço parece ser feito no sentido de diferenciar Timor-Leste num contexto global ocidental, onde a “normalidade” é identificada como democracias consolidadas, e independências obtidas num passado já relativamente distantes, quase numa indicação de certo “exotismo” do país do sudeste asiático. Essa construção narrativa pouco contribui para que se conheça mais sobre Timor-Leste, seja a renúncia de seu primeiro-ministro, ou qualquer aspecto de seu território – identidades, forma de governo, papel político, etc.

Ao se reforçar estereótipos em determinado discurso jornalístico, esvazia-se também a imagem já construída sobre o assunto de que se fala. Resende (2007) explica:

a produção das diferenças não se distingue, em seu propósito, do processo de velamento das diferenças. Produz-se também para um vazio, já que aquele que pensa ocupar lugar no espaço polarizado e pulverizado da mídia – o que de fato acontece – é sempre sujeito de uma fala que se dá na perspectiva da sua própria vontade de verdade. Assim, entendemos, a diferença que se produz nesse discurso é puro efeito, tal qual o é a verdade de que ele se vale. Nesse contexto, parece importante notar que o processo de produção das diferenças, que não resulta em relação de alteridade, é simplesmente parte de uma lógica do capitalismo tardio – quando as máquinas de produção de informação e conhecimento ganham primazia. (2007, p.88)

Ou seja, prevalece apenas o processo produtivo, em detrimento dos possíveis conteúdos que se difundem, como mais uma das forças em disputa nas relações sociais baseadas na lógica ocidental-capitalista.

Nessa linha de raciocínio, quem parte das notícias analisadas para “imaginar” o Timor-Leste, sua constituição territorial, sua sociedade, sua história, construirá uma imagem reduzida daquele país. E, partindo do raciocínio de que as dinâmicas comunicativas constituem as subjetividades dos diversos atores em relação na sociedade global, a imagem constituída de Timor-Leste se reduz efetivamente em suas potencialidades.

Considerações finais

Tendo em perspectiva a centralidade da comunicação na constituição das relações socioculturais na contemporaneidade, ressalta-se que a análise das configurações dos fluxos e produções noticiosas se revela essencial para a compreensão não apenas das imagens que se criam dos diferentes territórios de sociabilidade, mas também da própria globalização enquanto fenômeno imperativo das relações sociais no mundo. Nesse sentido, conclui-se que as agências de notícias e os portais que as reproduziram, responsáveis por mediar o tema em questão sobre Timor-Leste diante da audiência brasileira, têm um comportamento reducionista da complexidade local e centrado em paradigmas ocidentais que são insuficientes para uma compreensão das relações globais que constituem o país estudado.

Espera-se que discussões como a aqui apresentadas contribuam para que sejam cada vez mais analisadas as consequências de estereótipos e reducionismos na constituição de imaginários sobre os territórios. Tais imaginários constituem relações, as quais possuem protagonistas reais que lidam concretamente com as consequências das narrativas constituídas *pelos* e *nos* processos de comunicação.

Acredita-se que seja possível construir, com essa reflexão, conhecimentos e questionamentos que contribuam para promover o desenvolvimento mais igualitário das diferentes regiões em todo o mundo.

Rerefências

Aguiar, Pedro 2009, 'Notas para uma História do Jornalismo de Agências', *VII Encontro Nacional de História da Mídia: mídia alternativa e alternativas midiáticos*, 19 a 21 de agosto de 2009, Fortaleza-CE. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/encontros-nacionais/70-encontro-2009-1/Notas%20para%20uma%20Historia%20do%20Jornalismo%20de%20Agencias.pdf>

Anderson, Benedict 1993, *Imaginando Timor-Leste*, *Arena Magazine*, v. 4, abril-maio.

_____. 2008, *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*, Companhia das Letras, São Paulo.

Associated Press (AP - agência) 2015, 'Herói da independência, premiê do Timor Leste deixa cargo', *Estadão online*. Disponível em: <https://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,heroi-da-independencia-premie-do-timor-leste-deixa-cargo,1630582>

Castro-Gómez, Santiago 2000, 'Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"' in Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), p. 145-161, Julio, Buenos Aires. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/castro.rtf>

Durand, Frédéric 2010, *Timor-Leste: um atlas histórico-geográfico*, Trad. Pedro Rosa Mendes. Lidel, Lisboa.

EFE (agência) 2015, Xanana Gusmão renuncia como primeiro-ministro do Timor Leste. *Folha Online*. 06/02/2015. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2015/02/1586040-xanana-gusmao-renuncia-como-primeiro-ministro-do-timor-leste.shtml>

Estadão online 2015, Presidente do Timor Leste aceita renúncia de primeiro-ministro, 09 de fevereiro. Disponível em: <https://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,presidente-do-timor-leste-aceita-renuncia-de-primeiro-ministro,1631888>

Forganes, Rosely 2002, *Queimado queimado, mas agora nosso! Timor: das cinzas à liberdade*, Labortexto, São Paulo.

Marques, Rui 2005, *Timor-Leste: o agendamento midiáticos*, Porto Editora, Porto.

Martín-Barbero, Jesus 2006, *Dos meios às mediações*, 4.ed., UFRJ, Rio de Janeiro.

_____. 2009, 'As formas mestiças da mídia. [entrevistado por Mariluce Moura]', *Pesquisa Fapesp*, n.163, setembro.

Paulino, Vicente 2014, 'Os média e a afirmação da identidade cultural timorense' in Paulino, Vicente (org.), *Timor-Leste nos estudos interdisciplinares*, UPDC-PPGP, UNTL, pp.133-150, Díli. Disponível em: http://repositorio.untl.edu.tl/bitstream/123456789/175/1/artigo_de_vicente_paulino_-_os_media.pdf

Pereira, Marcelino [Agencia Reuters] 2015a, 'Primeiro-ministro de Timor Leste, Xanana Gusmão renuncia ao cargo', *O Globo (online)*. 06 de fevereiro. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/mundo/primeiro-ministro-de-timor-leste-xanana-gusmao-renuncia-ao-cargo-15260831>

_____. 2015b, *Estadão online*. 06 de fevereiro. Disponível em: <https://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,primeiro-ministro-de-timor-leste-xanana-gusmao-renuncia-ao-cargo,1630483>

Resende, Fernando 2011, 'Às desordens e aos sentidos: a narrativa como problema de pesquisa' in Silva, G., Künsch, D., Berger, C. and Albuquerque, A. (orgs.), *Jornalismo contemporâneo – figuras, impasses e perspectivas*, Edufba, p. 119-138, Salvador.

_____. 2007, 'O discurso jornalístico contemporâneo: entre o velamento e a produção das diferenças', *Revista Galáxia*, n. 14, p. 81-93.

Reuters (agência) 2015, Primeiro-ministro do Timor-Leste apresenta renúncia ao cargo, O Globo (online), 06 de fevereiro. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/mundo/primeiro-ministro-do-timor-leste-apresenta-renuncia-ao-cargo-15260112>

Sakamoto, Leonardo 2008, 'A desigualdade social sempre me deixou indignado (entrevista)', *Museu da Pessoa. Proac SP*, 24 de março. Disponível em: <http://www.museudapessoa.net/pt/conteudo/historia/a-desigualdade-social-sempre-me-deixou-indignado-44616>

_____. 2015, 'O que a luta de Timor Leste contra a Indonésia pode ensinar ao Brasil', Blog do Sakamoto [UOL]. 18 de janeiro. Disponível em: <https://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2015/01/18/o-que-a-luta-de-timor-leste-contra-a-indonesia-pode-ensinar-ao-brasil/>

Silva, Kelly C. and Simião, Daniel S. (orgs.) 2007, *Timor-Leste por trás do palco – cooperação internacional e a dialética da formação do Estado*, Editora UFMG, Belo Horizonte.

Silva, Kelly C. 2012, *As nações desunidas – práticas da ONU e a estruturação do Estado em Timor-Leste*. Editora UFMG, Belo Horizonte.

_____. 2010, 'Processes of regionalisation in East Timor social conflicts' in Seixas, Paulo Castro (org.), *Translation, society and politics in Timor-Leste*, University Fernando Pessoa Editions, p. 97-112, Porto.

Sodré, Muniz 2009, *A narração do fato: notas para uma teoria do acontecimento*, Petrópolis-RJ: Vozes.

Dialogues with Timor-Leste's *gerasaun independensia*: is there room for other histories?

Marisa Ramos Gonçalves¹

In Timor-Leste, the life experiences of individuals are intertwined with distinct historical times and social contexts, which include Portuguese colonialism, Japanese occupation, the struggle for independence from a second coloniser nation (Indonesia), a UN administration and, finally, self-government. Similarly to other colonised nations, these 'encounters with modernity'² produced a plurality of experiences in ordinary people's lives (Waterson 2007, 3). In the case of Timor-Leste, these were built upon prevailing world views, moral regimes and governing systems of pre-colonial times, known as *kultura* or *lisan*, which are central in East Timorese society.

The youngest generation in Timor-Leste, known as *gerasaun independensia*, is the first of the living generations that did not take part in the resistance against Indonesian occupation.

Conversations about history and (post-)memories of colonialism reveal the perceptions of these young East Timorese, who have diverse cultural origins and educational experiences, of its own history and identity. Strong oral traditions and the scarcity of accounts on the history of the country, written or produced by East Timorese, created the conditions for memory and oral intergenerational transmission of stories being the most common mediums of preserving the knowledge of the past.

This paper presents findings of a study on the East Timorese post-colonial generation's multilayered knowledges of the country's recent history. I argue that this 'intergenerational archive of histories' has been influential in the drive for a 'timorisation' movement of historical production and memorialisation practices. Finally, I look into recent initiatives by East Timorese to write their own history and the possibilities of embracing a plurality of voices in the telling of the country's history(ies).

Introduction

In this paper I discuss the research undertaken during the year of 2012 in Timor-Leste, which consisted of focus group discussions with three generations of East Timorese, with an emphasis in the younger *gerasaun independensia* (Gonçalves 2016a). Debate among the participants in the groups allowed me to be a participant observer of the discussion between different points of view on the country's history, based on the participants' direct experiences or inherited oral stories, in the case of the younger generation. The meanings and interpretations which the participants conferred to the different historical periods, particular events in their collective history and their everyday life experiences are insightful and valuable in its own right, a methodological trait of oral history which this research adopted (Hamilton and Shopes 2008). The individual narratives shed light on how East Timorese perceive and memorialise the later period of Portuguese colonialism, the Indonesian occupation and the first decade as an independent country. In this respect, Portelli (1997, 161) claims that the memories of historical events and interpretations of the past are treated as objects of study in oral history, including their inherent subjectivity, and thus written accounts are not the only sources of historical knowledge and both should be given equal consideration.

With the purpose of considering and giving visibility to a plurality of knowledges about the past in

¹ Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra.

² Political modernity is described by Chakrabarty (2000, 4–5) as 'the rule by modern institutions of state, bureaucracy and capitalist enterprise', which involve concepts such as citizenship, the state and civil society, created by a European tradition. In the case of Timor-Leste, the two colonial powers, Portugal and Indonesia, were not exactly examples of political modernity in the sense described above, as they remained autocratic governing systems and, under Portuguese colonialism, citizenship was attributed on the basis of race and assimilation into Portuguese culture.

Timor-Leste, in a context where, historically, East Timorese knowledges have been rendered invisible by colonial powers (Gusmão 2018, 51), in the final part of the paper I look briefly into recent East Timorese historical accounts and oral history projects belonging to a movement for the ‘timorisation’ of historical knowledge production – a concept discussed by the De Lucca (2016, 71–73) and Ma’averu (2018).

Generations and Memory

Individual and collective memories of past events are constructed and moulded by the social and historical context in which they occur (Halbwachs 1980, 51–52). Connerton (1989, 39) further extends the temporal reach of Halbwachs’ notion of ‘collective memory’ by introducing the idea of ‘cultural memory’, the memory that is transmitted between generations. In Jennifer Cole’s (2003, 119) study of East Madagascar, interviewees from the younger generation adapted stories from their family or from adults who they knew as a source of personalized historical memory, which fitted the official historical narrative. Memory, Cole (2006, 238–239) argues, varies between individuals based on their specific experiences and this affects the way memory is transmitted across generations. Furthermore, Hirsch introduces the idea of a post-memory, where issues of memory and the transmission between generations are particularly intense in the experiences of traumatic events (2008, 106–107).

However, Sarlo (2005, 157) problematizes the concept of post-memory, while she considers all memories as reconstructions of the past which ‘produce misleading and fractured narratives or precarious reconstructions that, however, underpin some certainties’ (Sarlo 2005, 157). Post-memory, hence, like the memory which is obtained through direct experience, is mediated by the uses of memory in the present and also by the silences and lacunae that the actors of post-memory seek to fill in. People’s narratives are the result of the interplay between their individual existential concerns, defined by Cole as ‘moral projects’, and the broader social and historical political ideologies in which they are immersed (2003, 122).

The risks of inconsistency and precariousness which are common to all forms of memory, however, don’t render them inadequate for understanding the intergenerational transmission of knowledges of the past. Susana Kaiser, who researched the Argentinean post-conflict generation, establishes a link between ‘post-memories’, which become the knowledge of a violent past, and the degree of political activism in the present (Kaiser 2005, 10–11).

In Timor-Leste, I argue, knowledge and/or experience of past struggles for rights influence contemporary perceptions about those rights. Three distinct generations experienced, as they were coming of age, different governments, educational systems and even different languages. All generations, however, have witnessed during their lives periods of violence, political struggle and reconciliation efforts during independence. I identified in this study three generations³ of East Timorese based on their socio-historical life experiences, educational and linguistic characteristics (Gonçalves 2012, 20).

The *gerasaun independensia*, who was educated in the period after the country’s achievement of independence (after 1999), is still an understudied generation. Their childhood experiences are marked by the widespread 1999 violence, before and after the popular consultation, and in their youth years they witnessed the 2006 and 2008 internal crisis. It is particularly important to understand that this cohort has been caught in a transitional period of the education system, but also in a context of socio-political crisis and reconfigurations (Gonçalves 2016a, 157–160). Hence, they have had their studies disrupted by conflict and also by an under-resourced educational system in every dimension: in-

3_ The older generation (*gerasaun 1975*), who were educated during the Portuguese colonial period; the middle generation (*gerasaun foun*), who grew up as children during Indonesian occupation; the younger generation (*gerasaun independensia*), who were largely educated in the independence period (post-1999) and are now in their thirties and younger.

frastructure, teaching staff, materials and curricula adapted to the reality of a emerging nation opting for two languages which were not on offer in the previous Indonesian school system.

In this study, the younger participants acknowledged that a intergenerational transmission of stories and ideas occurs and that they are receiving these stories and simultaneously combining them with other sources of knowledge. Simultaneously, this younger generation has had the opportunity to live in a time of relative peace and, in some cases, with increased opportunities for education. The strong presence of international organisations in the country and the contact of this younger generation with a diversity of schooling systems, media and cultures, have also shaped this generation's knowledge of the country's history and of global histories (Gonçalves 2016a, 160–164). In spite of this, a combination of scarce history curriculum materials and courses at the various levels of education, has resulted in very little attention given to education on the history of the country. Hence, only in recent years have the East Timorese started to write and reflect on their own history.

One of the factors contributing to this state of affairs is the highly contested nature of the recent history of the country, in particular the 1974/1975 civil war and the resistance movement during Indonesian occupation. Issues of reconciliation and historical justice are still divisive in East Timorese society, leading many educators to believe that this task should be left to outsiders, who would be less biased and able to create a 'middle ground' (Leach 2006, 232–235).

Dialogues with gerasaun independensia

History in Timor-Leste, as elsewhere, is key to developing nationalist foundational histories and mobilising contemporary political projects. This is often highlighted in politicians speeches, such as the one president Lú-Olo did at the memorial day for the Indonesian invasion on 7 December 1975, when he stated that 'collective memory shall strengthen our unity as a people and a nation'⁴ (Lú-Olo 2018).

However, history as an area of study and research is still a work-in-progress in Timor-Leste, where much work still remains to be done in terms of carrying out a systematic collection of oral histories and archival sources, and writing history texts. Existing written historical accounts on the resistance include published biographies of male political leaders, as well as foreign scholars works on the resistance movement in the country and in the diaspora. The *Chega!* report of the Commission of Reception, Truth and Reconciliation (CAVR) (2005), based on hundreds of East Timorese testimonies, is the most comprehensive written history of the country and it was undertaken by East Timorese and international researchers (Webster 2007, 582–583). Nevertheless, there are very few publications by East Timorese on the history of the country and even less which are focussed on the role and histories of women (Alves et al. 2003; Guterres 2014) and the younger generation in the resistance movement (Pinto and Jardine 1997; Rei 2007; Saky 2015). On the other hand, some works by foreign scholars have been paving the way to increase the knowledge of women's perspectives on history, their role and life experiences in contemporary history (Conway 2010; Cristalis et al. 2005; Cunha 2012; Hearman 2018; Loney 2018; Niner 2013).

In this context, younger generations have been demonstrating an interest in knowing and understanding their history despite existing difficulties in accessing systematic information, school books and in-depth studies produced in Timor-Leste and from an East Timorese perspective. This reality, echoed by the absence of an History department at the National University (UNTL) and at existing private universities, has been highlighted and debated in public forums (Gonçalves 2016a, 169; Ma'averu 2018).⁵

4_ *Memoria kolektiva ne'e mak sei hametin ita nudar povu no nasaun.*

5_ In response to these types of concerns, the Ministry of Education published Social Sciences school books and developed

Interviews with the younger generation in this research (Gonçalves 2016a, 169) confirm this status quo. This is a testimony of a young activist and Political Science student at the National University (UNTL) who contemplates about his sources of historical knowledge and the difficulties for East Timorese to write their own history,

This [information] is based on the history, this is based on the research we do about history. But *mana*, you know, the East Timorese wanted to do their own research but it is very hard for us to write and publish [our history]. But the good thing is that I can ask friends to share books with me. 'Fidel', 21 years, Dili, 10 August 2012

On the other hand, the national narrative has been focusing on the history of resistance against Indonesian occupation and the first years of independence, while the other historical periods have been relatively under-researched. The history of the time before Portuguese colonialism, *tempu uluk* and *tempu beiala sira*,⁶ is increasingly talked about in the country as a group of memories and knowledges which is urgent to preserve and which should not be tied up with an historical narrative that emphasizes a connection with Portuguese perspectives on Timor-Leste's colonisation. On the contrary, 'a timorisation of history' tells of East Timorese views which are more focussed on the pre-colonial political and social dynamics and, during the colonial period, in the nationalist East Timorese perspectives (Ma'averu 2018). In this context, the oral histories and intergenerational transmission of knowledge have a central role, as the testimony of young people in Dili convey (Gonçalves 2016a, 168),

I also heard this from our *katuas* [elders], as they tell us the stories. I only heard this from them; I haven't studied this anywhere yet. 'Mario', 27 years, Dili, 25 August 2012

I will tell the stories according to what we heard from my own grandfather... We feel too young to recount the time when Portuguese governed our land. That is why I interviewed my grandfather and he told me about the Portuguese time but also the *tempu uluk* [the time before the Portuguese presence]. 'Marta', 21 years, Dili, 10 August 2012

Also, members of the *gerasaun foun* narrated their memories of the moment when the country gained independence and the possibilities which they envisioned for their country after the 1999 vote for self-determination,

At that moment I was a young woman. (...) I witnessed the reality that appeared before me from when I was a child until I was 17/18 years old. I saw that there was no justice for young people then. Many of them were killed (...) We attempted to tell the people throughout the country that they should vote for that [CNRT] so that we would gain self-determination and freedom to do whatever we wanted. This represented a great possibility for youth to express themselves in a way they otherwise couldn't have done at that time. *Domingas*, 30 years, Baucau, 22 June 2012

curricula for the elementary level, including the history of Timor-Leste, which were produced by an East Timorese team in 2016. These materials adapted some of the contents of the *Chega!* report on the history of the conflict with Indonesia with the objective of imparting knowledge not only on the history of the country but also on human rights, reconciliation and peace (Ma'averu 2018).

6_ Translated from Tetun language, the expressions stand for 'ancient time' and 'time of the ancestors'. Both are used to refer to the historical period before Portuguese colonisation.

Following the achievement of independence, the testimony of young people highlight the lack of space to express their views and ways of belonging to a national identity, which is almost exclusively associated with the participation in the heroic resistance to colonialism (Gonçalves 2016b, 487–497).

Room for other histories

As Mozambican academic Maria Paula Meneses highlights, it is important to consider the different types of knowledge about the histories of colonial relationships, produced both by colonised peoples and those in the colonial centres (2012, 121–123). The latter are reflected in a dominant Eurocentric narrative produced in the case of Mozambique, and also of Timor-Leste. According to Meneses (*ibid.*, 122), the history of Africa has been compounded by the devaluing and forgetting of the memories of the colonised peoples, which constitutes in itself an act of colonisation. According to her,

[T]his question is particularly important in Mozambique, where many people frequently affirm, vis-à-vis the ‘official history’ or the ‘universal history’, that ‘what we remember is not history. History is what is written in the books. We, Mozambicans, we have traditions, other histories...’ (*ibid.*)

These concerns are echoed in the process of determining what is valid historical knowledge in Timor-Leste. If in the initial years of Timor-Leste’s independence, the historical research and oral history projects and archives/museums were mostly undertaken by foreign academics and/or with significant external support, in the last years there has been a movement, which gaining momentum, for the ‘timorisation’ of historical production and memorialisation practices.

Since 2014, several oral history research and writing initiatives by East Timorese have been taking place: the Comité Orientador 25 (CO25) history project on youth in the resistance; the oral research project carried out by the Commission of Research and History of the Timor Women team (CPEHMT); the publishing of an anthology of Nicolau dos Reis Lobato’s speeches (Gusmão 2018) and a brief historical contextual analysis, which was supported by Centro Nacional Chega! and Fundação Dato Siri Loe II.

CO25 is a group of former youth resistance members who set out to undertake a broad research into the history of the youth involvement in the national liberation struggle, with the ultimate goal of writing a book on the history of resistance and other publications. In their internet site they state their mission: ‘Highlight the importance of documenting and writing the history of Timor-Leste, in particular on the national liberation struggle, so that it may function as a political and philosophical drive for the future generations’ (CO25, 2019).

On the other hand, the research by CPEHMT stands out as a project which can bring more plurality to the production of Timor-Leste’s history, in a way that includes an important part of East Timorese people, the women, as protagonists and also as participants in the research. Women have been notoriously absent from official and scholarly historical accounts, as we discussed earlier in this article. CPEHMT is composed by a collective of local researchers and by the Popular Organisation of the Timorese Women (OPMT)⁷, with the objective of ‘documenting the experience of women who lived through the Indonesian occupation, and resulted in interviewing nearly 800 people’ (Ma’averu 2018). In the opening panel⁸ of the AMRT exhibition that they did in 2015 one could read: ‘OPMT wants to create a space so that the protagonists who are still alive have the chance to tell their history and thus

7_ Created as part of the FRETILIN party in 1975, it was first organisation to work for the emancipation of East Timorese women and its first leader was Rosa Muki Bonaparte.

8_ The results were presented in 10 panels at the Archives–Museum of the Timorese Resistance (AMRT) in 2015 and a book with the final results will be published in 2019.

complete the historical facts through this research. Also, so that each person may, individually or collectively, recount their history in the national liberation struggle (...) history is not only about past events but it is also about its relevance in life today and in the future'.⁹

Finally, the book edited by the East Timorese academic Father Martinho Gusmão on Nicolau dos Reis Lobato¹⁰ exhorts the younger readers to know in more depth the history of the independence struggle of the country, in the words of Hugo Fernandes, CNC's director (Gusmão 2018, 21). The editor, Gusmão (ibid., 51–55), highlights the idea of *descolonização da interioridade* (translated by him from the concept of 'decolonisation of the mind'), citing the Maori scholar Tuhiwai Smith (2012). He connects this with earlier efforts in 1975 by the East Timorese elites to affirm rights to hold knowledges and moral regimes which are distinct from the colonisers and to 'revolt against the exclusivity of the access to reason of the white colonisers' (ibid., 54).

Conclusion

This paper attempted to provide insights into how the *gerasaun independensia* articulates their memories of the country's history, as well as the memories transmitted to them by the older generations on the country's long history of struggle for independence. Memory and interpretations of the past allow us to understand how different people in Timor-Leste view their experiences and perceptions of living through colonialism and transition to independence and how they insert themselves into the collective history of the country.

As East Timorese academic Martinho Gusmão asserts, early nationalists like Nicolau Lobato were fighting for a decolonisation process in all its dimensions, including the 'decolonisation of the mind' and the liberation of East Timorese people from all types of colonial subjugation (2018, 58–59). The springing up of East Timorese initiatives with the objective of registering the history of the country (in writing and audio-visual materials) reveals the society's pressing need to know, register, keep and present histories on the struggle for independence from Portuguese and Indonesian colonialism, as well as the ways of life during pre-colonial times, though the emphasis has been on the first. Simultaneously, there is a drive to affirm a national identity based on different narratives to Portuguese, Indonesian and foreign scholars accounts of the history of the country.

In contemporary Timor-Leste, this influential 'intergenerational archive of histories' is used to articulate collective and individual ways of belonging to the nation, but also to claim rights. It needs, therefore, to represent and be open to all East Timorese, by making room for other histories.

References

Alves, Maria Domingas, Abrantes, Laura and Filomena Reis 2003, *Hakerek Ho Ran (Written with Blood)*, Secretaria da Promoção da Igualdade, Gabinete do Primeiro-Ministro, Díli.

Chakrabarty, Dipesh 2000, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, USA.

Cole, Jennifer 2003, 'Narratives and Moral Projects: Generational Memories of the Malagasy 1947 Rebellion', *Ethos*, 31(1): 95–126.

_____, 2006, 'Malagasy and Western Conceptions of Memory: Implications for Postcolonial Politics and the Study of Memory', *Ethos*, 34 (2): 211–243.

9_ Translation from the author.

10_ First commander of the FALINTIL, Prime-Minister sworn in during the unilateral proclamation of the country's independence in 1975, leader of FRETILIN from 1977 until 1978, he died in combat against Indonesian forces in 1978.

- Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação (CAVR) 2005, *Chega! The Report of the Commission for Reception, Truth and Reconciliation in Timor-Leste*, CD-Rom, CAVR, Dili, Timor-Leste.
- CO25 (Comité Orientador 25) 2019, 'História | Comité Orientador 25', available at: <http://www.comite-orientador25.org/?q=historia> (accessed 11 January 2019).
- Connerton, Paul 1989, *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Conway, Jude 2010, *Step by Step: Women of East Timor, Stories of Resistance and Survival*, Charles Darwin University Press, Darwin, Australia.
- Cristalis, Irena, Scott, Catherine and Ximena Andrade 2005, *Independent Women: The Story of Women's Activism in East Timor*, CIIR, London, UK.
- Cunha, Teresa 2012, 'Para além da ortodoxia nacionalista timorense: a estória de Bi-Murak, e-Cadernos CES, 16 pp. 143-169.
- De Lucca, Daniel 2016, *A Timorização Do Passado. Nação, Imaginação e Produção Da História Em Timor-Leste*, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil.
- Gonçalves, Marisa Ramos 2012, 'A Língua Portuguesa e o conflito intergeracional em Timor-Leste', in Teixeira e Silva, Roverbal et al (eds.), *III SIMELP: A Formação de Novas Gerações de Falantes Do Português No Mundo*, Universidade de Macau, Macau, China, pp. 19-28.
- _____ 2016a, *Intergenerational Perceptions of Human Rights in Timor-Leste: Memory, Kultura and Modernity*, Doctor of Philosophy thesis, University of Wollongong, School of Humanities and Social Inquiry, Australia.
- _____ 2016b, 'As artes de rua em Timor-Leste: entre o passado e o futuro', *Timor-Leste: Colonialismo, Descolonização, Lusutopia, Edições Afrontamento*, Porto, Portugal, pp. 477-499.
- Gusmão, Martinho da Silva (ed.) 2018, 'Sabemos, e Podemos, e Devemos Vencer!' - *Antologia de Textos Para Uma 'Autobiografia' Intelectual de Nicolau Dos Reis Lobato*, Centro Nacional Chega IP, Penerbit DIOMA, Dili, Timor-Leste; Malang, Indonesia.
- Guterres, Fátima 2014, *Timor - paraíso violentado : memórias de um passado*, Lidel, Lisboa, Portugal.
- Halbwachs, Maurice 1980, *The Collective Memory*, 1st ed., Harper & Row, New York, USA.
- Hamilton, Paula and Linda Shopes 2008, 'Introduction', *Oral History and Public Memories*, Temple University Press, Philadelphia, USA, pp. viii-xvii.
- Hearman, Vanessa 2018, 'Screening East Timorese Women and History in Timor-Leste's Beatriz's War', *Gender & History*, 30(3): 786-802.
- Hirsch, Marianne 2008, 'The Generation of Postmemory', *Poetics Today*, 29 (1): 103-128.
- Kaiser, Susana 2005, *Postmemories of Terror: A New Generation Copes with the Legacy of the "Dirty War"*, Palgrave Macmillan, New York, USA.
- Leach, Michael 2006, 'East Timorese History after Independence', *History Workshop Journal*, 61(1): 222-237.
- Loney, Hannah 2018, *In Women's Words: Violence and Everyday Life during the Indonesian Occupation of East Timor, 1975-1999*, Sussex Academic Press, Portland, Oregon, USA.
- Lú-Olo, Francisco Guterres 2018, '7 de Dezembro, Lú Olo: Memória Kolektiva Mak Sei Hametin Ita

Nudar Povu No Nasaun', *Tafara*, TL, available at: <https://tafara.tl/7-de-dezembro-lu-olo-memoria-kolektiva-mak-sei-hametin-ita-nudar-povu-no-nasaun/> (accessed 14 January 2019).

Ma'averu, Rogério Sávio 2018, 'A 'Timorização' da História: pesquisa histórica e produção de manuais didáticos', presented at the eLearning Course 'Memories, Social Struggles and Reconciliation Processes in the South from an Ecology of Knowledges perspective', Universidad Sur-Sur: Centro de Estudos Sociais (CES) and Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO), available at: <http://literatura-timor.blogspot.com/2018/07/a-timorizacao-da-historia-pesquisa.html>.

Meneses, Maria Paula 2012, 'Images Outside the Mirror?: Mozambique and Portugal in World History', *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 10(1): 121–136.

Niner, Sara 2013, 'Biso: A Veteran of Timor-Leste's Independence Movement' in Blackburn, S. and Ting, H. (eds.), *Women in Southeast Asian Nationalist Movements*, NUS Press, Singapore, pp. 226–249.

Pinto, Constantino and Matthew Jardine 1997, *East Timor's Unfinished Struggle: Inside the Timorese Resistance*, South End Press, Boston, MA, USA.

Portelli, Alessandro 1997, *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, USA.

Rei, Naldo 2007, *Resistance: A Childhood Fighting for East Timor*, Univ. of Queensland Press, St Lucia, Qld., Australia.

Saky, Carlos da Silva 2015, *RENETIL: Iha Luta Libertasaun Timor-Lorosa'e - Antes Sem Título, Do Que Sem Pátria!*, Renetil, Dili, Timor-Leste.

Sarlo, Beatriz 2005, *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo - una discusión*, Siglo Veintiuno Editores Argentina, Buenos Aires, Argentina.

Tuhiwai Smith, Linda 2012, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, 2 edition., Zed Books, London, UK.

Waterson, Roxana 2007, 'Introduction: Analysing Personal Narratives', in Waterson, Roxana (ed.), *Southeast Asian Lives: Personal Narratives and Historical Experience*, NUS Press, Singapore, pp. 1–37.

Webster, David 2007, 'History, Nation and Narrative in East Timor's Truth Commission Report', *Pacific Affairs*, 80(4): 581–591.

Return of the Cross: A Study of *Lulik* and Catholicism in Central Timor

Shintaro Fukutake¹

Introduction

The Tetun term *lulik* is key to understanding Timorese culture and beliefs. *Lulik* was originally used to denote various sacred objects stored inside *Uma Lulik* (sacred houses), but is now used to refer to several concepts, including the “sacred,” “holy,” and “taboo.” Bovensiepen and Delgado Rosa (2016) examined how the meaning of *lulik* has changed historically. They argued that Catholic missionaries had unintentionally reinforced the authority of *lulik* through both interaction and confrontation (Bovensiepen and Delgado Rosa 2016). Silva (2008, 2018) similarly examined how the Catholic church reacted to the revival of cultural practices in contemporary Timor-Leste, and argued that several forms of interaction and confrontation still persist between *kultura* and Catholicism.

This study examined interactions between *lulik* and Catholicism in southern Tetun society, Central Timor. As in other places in Timor-Leste, *lulik* houses form an important cultural centre for the people of this area. They are used to store various sacred objects, such as local antique textiles called *tais*, ceramics obtained from Chinese merchants, and even crucifixes and bibles given to the community by Catholic missionaries. I conducted fieldwork in Suailoro village of Suai in 2005, near the border between Timor-Leste and Indonesia. At that time, I asked an elder about *lulik* stored in the most important *lulik* house in Suailoro, called *Uma Faululik*. He told me a story about transferring *lulik* to Betun, in the Indonesian side of Timor. This first took place during the Japanese invasion. After nearly 40 years, the people transferred their *lulik* back to Suailoro. This was during the Indonesian occupation. After the East Timor referendum in 1999, they transferred the *lulik* to Betun for the last time and returned to Suai.

This story of transferring *lulik* to the Indonesian side of Timor attracted my attention. I thus crossed the border and visited Betun to conduct further research. I met the elder guardian of the *lulik* house in Kalete Village of Betun, where Suailoro villagers had transferred and stored their *lulik*; many residents were originally from Suailoro or had relatives there. I mostly heard the same story that the elder from *Uma Faululik* in Suailoro had told me. However, there was one difference; the elder of Kalete emphasized that the most important *lulik* was a crucifix. He showed me an article analysing the transfer of *lulik* in *Faululik*, Suailoro. It was written by a Catholic seminary student who was originally from Kalete Village.

Drawing on my fieldwork² accounts while in Suai and Betun in addition to the article written by the Catholic seminary student, this paper focuses on how sacred objects in Suai were transferred to Betun and explores the different interpretations of Catholic items inside the *luliks* houses in Suai and Betun. It also discusses how the presence of Wehali is still important as the centre of local Timorese beliefs.

The southern Tetun and the Realm of Wehali

The southern Tetun is situated at the frontier between Timor-Leste and Indone-

1_ Sophia University

2_ I conducted fieldwork in the modern Malaka Regency, Indonesia (2000 and 2005) and the Covalima Municipality, Timor-Leste (2003, 2004, and 2005) (approximately eight months total).

sia. It sits in the alluvial plain of southern Central Timor, in the municipality of Covalima in Timor-Leste and Malaka Regency in Indonesia. The area plains are suitable for cultivating a variety of crops, including rice and maize. Unlike the common Timorese pattern of lineage, the southern Tetun follow a matrilineal and matrilocal tradition. Even today, most people maintain strong connections through kinship and marriage that extend beyond national borders. Their native tongue is Tetun-terik; most residents are Catholics.

There was once an influential realm called Wehali in southern Central Timor. The literature refers to this realm as the 'ritual centre' of Timor Island (Therik 2004; Schulte-Nordholt 1971). Many local communities in Timor-Leste also have narratives regarding their historical connection with Wehali.

Their origin myth states that an alliance between two ethnic groups established the realm of Wehali. First, a sister and brother named Bui Kiak and Mau Kiak came from Rai Boot (the Great Land). Bui Kiak married a local man and gave birth to a daughter named Ho'ar Na'I Daholek. Second, King Taek Rai Malaka and his subjects arrived from Malacca. King Taek married Ho'ar, who gave birth to children that eventually governed Timor Island. Their first two sons ruled the eastern part of the island (Rai Loro Sa'e), while the second two ruled the western part (Rai Loro Monu). The last two sons remained and governed their place of origin to protect their sister, the three of whom established the realm of Wehali.

It is interesting that both groups of founders were believed to have originally been 'outsiders'. One was a woman who came from an unknown location to marry a local man, while the other was a king from Malacca.

Another version of the origin myth entails that the founders were Sina Mutin Malaka (the White Chinese of Malacca), who planted a banyan tree upon arrival. The tree grew so that three branches appeared on its wide trunk. Here, the trunk symbolised Wehali, while the three branches represented its three domains. The Sina Mutin Malaka expelled an indigenous group called the Melus before governing the land themselves (Hägerdal 2012, 64).

The King of Wehali was either referred to as the *Maromak Oan* (son of God) or *Nai Boot* (great master) and lived in a sacred place the centre of Wehali called *Laran*. *Maromak Oan* was a ritualistic and symbolic entity and protector of the *lulik*. The chiefs of each domain (*liura*) were responsible for political dealings and thus appointed by the *Maromak Oan*, who initially designated three. One governed Wehali, one governed Sonba'i, and one governed Suai-Camanaça (Schulte Nordholt 1971:233).

Tom Therik, an anthropologist from Betun, pointed out that the hegemony of Wehali in the western part of the island of Timor was verified in an ethnography written by Pieter Middelkoop (1963), while the Wehali hegemony in the eastern part was verified in records kept by Oliveira (Therik 2004, 53). A total of 17 domains were under Wehali authority, as follows: Suai-Camanaça, Dirma, Lakekun, Fohoterin, Biboki, Insana, Fohoren, Fatumean, Atsabe, Kasa Bauk, Leimean, Diribate, Marobo, Letenteloe, Boebau, Balibo, and Maubara. Of these, four were located on the Indonesian side of West Timor. This area was small, and corresponds to what is currently Belu and the Malaka Regency. The remaining 13 domains extended to the municipalities of Cova Lima, Liquiçá, Bobonaro, and Ermera.

Wehali has maintained its authority over an area spanning from central Timor to the western part of Timor-Leste. Although the Portuguese weakened the political power of Wehali, it is evident that its religious authority as the ritual centre of the island of Timor was maintained on both sides of the border, even following a partition of Timor by Portugal and the Netherlands. Suai has maintained a particularly strong relationship with Wehali through several types of human interaction, such as marriage and migration.

Transferring the lulik to Wehali and the return

Born in the village of Kalete, seminary student Stefanus Nahak conducted research on the *lulik* shared by an eastern and western village. These *lulik* were viewed as sacred 'relics' related to Catholicism. The most important of these was a crucifix mentioned in the following quote from Nahak's graduate thesis titled 'The Holy Cross of Faululik Talobo by the people of Suailoro in Covalima', which was submitted to the Catholic seminary on the island of Flores:

On July 20, 1982, the elders of Kalete village located in Betun invited Father Edmundus Nahak of the Betun Catholic Church, the parish leader of Betun, and government officials of the Belu Regency to discuss the return of the Holy Cross to Suailoro village in Covalima, East Timor. After several meetings were held from July 1982 to October 1983, in November 1983, the governor of Belu Regency approved the travel of the inhabitants along with the return of the Holy Cross to Suailoro village. On November 10 that year, the Cross was returned from Kalete to Suailoro after nearly 40 years. Celebrating its return of the cross, people in Suai welcomed it with the traditional dance by young girls at the entrance of the village. (Nahak 1989, 58).

The crucifix that Nahak referred to as a *lulik* was originally stored in a *lulik* house belonging to the main clan in Suailoro, the *Faululik*. Nahak indicated that the crucifix was given to the village by a Portuguese missionary named Dacoben, who visited Suai for a couple of years beginning in 1867. He gave the crucifix to the *Faululik* clan before leaving. Missionaries did not visit Suai through Dili and Ainaro again until the 1930s (Nahak 1989:44).

The first time *lulik* were transferred to Kalete village was the year of *Funu Manufahi*, when the largest rebellion against the Portuguese occurred. The people of Suai were placed under colonial control following their defeat in the *Manufahi* war. Suai elders indicated that the King of Suai (*nain*) once had influence over the entire plain, but lost his political power after the Portuguese suppressed the rebellion. Reflecting on the Portuguese invasion, the elders discussed how people fled to Wehali. The people of Suai began moving to this area when Portuguese forces invaded their village in 1912, after the *Manufahi* war. The situation began to stabilise after Suai was incorporated into the Portuguese colonial administration. At that time, most people who had taken refuge in Wehali in West Timor returned.

The second migration to Wehali occurred when Japanese forces invaded Portuguese Timor in 1942. The people of Suailoro again fled to Wehali, with many choosing to settle there permanently. Elder Joan Nahak remembered what happened. The Suai did not suffer from the Japanese attack thanks to the power of the *lulik*, as follows:

The Japanese forces opened fire from the shore, and two cannonballs dropped in the central area of the village but caused no harm thanks to the power of the *lulik*. The first cannonball dropped near the *lulik* house of *Faululik* but only rolled down. The second dropped on the west side of the football ground, but nothing happened. It was as if a coconut fell into the mud. No one died. Not even a single house was destroyed. We rushed to the shrine of *Faululik* and offered a prayer to *Nai Maromak* and Jesus Christ. (Nahak 1989, 56).

The villagers believed the *lulik* protected their community from the attack, but the elders were afraid that the items would be stolen after Japanese occupation and thus decided to move them to the land of Wehali. On 17 September 1942, a white wooden box containing the *lulik* (including the cruci-

fix) was carried to Wehali by the seven elders, who acted as protectors of the *lulik* together with their relatives. King of Wehali Edmundus Bria Taek allowed the elders and their families to stay in Wehali's sacred area, called Laran, where they ultimately decided to remain.

The third migration to Wehali took place during the civil war in 1975 and the subsequent Indonesian military invasion following the post-coup Portuguese government's decision to withdraw from its colonies. Once the conflict ended, Portuguese Timor became 'Timor Timur (East Timor Province)' of the Republic of Indonesia. The people of Suailoro (who had stayed in Kalete) began discussing the return of the *lulik* to the village of Suailoro. The elders of Suailoro and Kalete agreed that keeping the *lulik* in Kalete was a temporary measure. That is, the items would have to be returned to their original location. On 10 November 1983, for the first time in 40 years, the *lulik* were returned to the village of Suailoro.

Lastly, the fourth migration to Wehali took place during a conflict in 1999, when Suai was seriously damaged by anti-independence militias in the aftermath of the East Timor independence referendum. The anti-independence militias (*Laksaur*) in Suai recruited many young people from the village of Suailoro. Both the town of Suai and the village of Suailoro suffered significant damage from the turmoil, with most *lulik* houses being burned down. The most violent incident perpetrated by the anti-independence militias in Suai was a massacre at Suai Church. *Laksaur* attacked the church on 6 September, killing 136 people who had randomly taken refuge at the location, including three of the church's priests.

The people of Suailoro immediately began preparing for evacuation when they heard about the Suai Church massacre. Many (mainly women, children, and the elderly) sought refuge in the village of Kalete. The *lulik* stored in the *lulik* house were thus transferred to Kalete for the second time since the Japanese military invasion in 1942. However, the situation stabilised and the *lulik* were returned to Suailoro. Although the *lulik* house had been burned down, it was rebuilt in 2002. A lavish ceremony was held once the *lulik* were safely enshrined.

Lulik, Wehali, and Catholicism in West Timor

It could first be argued that the case of the *lulik* in the village of Suailoro exemplifies how Catholic objects in *lulik* houses became part of the 'cult of the ancestors' (Bovensiepen and Delgado Rosa 2016:681). As Bovensiepen and Delgado Rosa mentioned (2016:680), missionaries were active in Suai during the 18th century; newly arrived missionaries thus found Catholic items in *lulik* houses during the 1920s. As Nahak (1989) said, the crucifix in *Faululik* was given to the village by a Portuguese missionary named Dacoben during the mid-19th century. Bovensiepen and Delgado Rosa (2016:681) noted that catholic objects became *lulik* in periods directly following the withdrawal of missionaries. The Catholic crucifix in Suailoro could have thus been unintentionally appropriated into their 'cult of ancestors'.

Second, similar to the arrival of Catholic missionaries, the existence of Wehali has been the 'stranger-king' of Timor island. Indeed, Wehali has been mentioned as the ritual 'centre' of Timor island not because of political power, but its anomalous characteristic. While most of the island's people live according to a patrilineal society, the southern Tetun is matrilineal. Their myth of origin indicates that they are descendants of migrants from Malacca. This may have attracted Timorese as the centre of their local belief in Timor.

Lastly, it could be argued that a native Catholic priest made tactical use of Catholic authority to strengthen the 'cult of ancestors', even the authority of Wehali itself. It is important to note that the interpretation of *lulik* as the Holy Cross could only be seen in the text by a Catholic seminary student. It may thus be the only such interpretation. However, a catholic priest in the parish also participated in the meeting at which the transfer of the *lulik* from Betun to Suai was discussed.

The Catholic church has historically maintained a strong presence in Belu and Malaka Regency. The Society of the Divine Word (*Societas Verbi Divini*; SVD) began its missionary activities in Belu regency in 1913, after a Jesuit mission had left the area. Statistical data from 1961 indicate that 90% of the local population (380,000 people) became Catholic in the Diocese of Atambua (Smythe 2004:71).

Malaka Regency is particularly well-known for producing many native Catholic priests in eastern Indonesia (one worked as a missionary for years in Japan). They were also family members of related Wehali or the alliance.

Conclusion

This study examined the transfer of a crucifix to the *lulik* house in Suai. First, this is notable because Wehali has acted as an important Timorese centre of local belief. This is because their existence has been an anomaly on Timor island. Second, a Catholic item may have become part of the *lulik* in Suai, while in Betun, it could be said that native Catholic clergy had appropriated the authority of Catholicism to strengthen the power of their 'cult of ancestors'. Further examination of how the Catholic church in Atambua diocese on the Indonesian side of Timor has reacted to issues of cultural practice issue is required for this latter hypothesis.

My previous works (Fukutake 2007, 2018) challenged the dominant narrative of Timorese refugeeism and violence by focusing on their own narrative about past wars and migrations. This paper also provides an alternative narrative concerning their refugee experience. However, careful consideration is needed to narrate the importance of Wehali in Timor. Anti-independence leaders made tactical use of the narrative of Wehali after the East Timor referendum in 1999 through their propaganda slogan asserting that 'Timor is one country'. Even today, 'Malaka' Regency is the subject of an intricate matter in the context of local politics.

It is beyond the scope of this study to examine the relationship between Wehali and politics. My aim here is to contribute to our current understanding of the relationship between *lulik* and Catholicism in contemporary Timor-Leste by discussing a case of cultural practice that transcended the national border. Further study is required to consider the historical process of the Catholic mission and current cultural practices in West Timor.

References

- Bovensiepen, Judith 2014, 'Lulik: Taboo, Animism or Transgressive Sacred? An Exploration of Identity, Morality and Power in Timor-Leste', *Oceania* 84(2): 121-37.
- _____. 2015, *The Land of Gold: Post-Conflict Recovery and Cultural Revival in Independent Timor-Leste*, Cornell South East Asia Program Publications, Ithaca.
- Bovensiepen, Judith and Rosa, Frederico Delgado 2016, 'Transformations of the Sacred in East Timor', *Comparative Studies in Society and History*, 58(3): 664-693.
- Durand, Frédéric 2004, *Catholicisme et Protestantisme dans l'Île de Timor 1556-2003: Construction d'une Identité Chrétienne et Engagement Politique Contemporain*, Toulouse: Editions Arkuiris; Bangkok: IRASEC, Bangkok.
- Fukutake, Shintaro 2007, 'Marriage by Capture: A study of Violence and Reconciliation in Southern Tetun Society, Timor Island' *BUNKA JINRUIGAKU (Cultural Anthropology)* 72(1):44-67. [in Japanese]
- _____. 2018, 'The Center of the Land, the Periphery of the State: Wars and Migration in Southern Tetun Society, Timor Island', *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 43(3):1-18.

- Gunn, Geoffrey C. 2001, 'The Five-Hundred-Year Timorese Funu' in Tanter, Richard, Mark Selden and Stephen R. Shalom (eds.), *Bitter Flowers, Sweet Flowers: East Timor, Indonesia and the World Community*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, pp. 3–14, New York.
- Hägerdal, Hans 2012, *Lords of the Land, Lords of the Sea: Conflict and adaptation in early colonial Timor, 1600-1800*, KITLV Press, Leiden.
- Kohen, A. 2001, 'The Catholic Church and the Independence of East Timor' in Tanter, Richard, Mark Selden and Stephen R. Shalom (eds.), *Bitter Flowers, Sweet Flowers: East Timor, Indonesia and the World Community*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, pp. 43–51, New York.
- McWilliam, Andrew, Palmer, Lisa and Christopher Sheperd 2014, 'Lulik Encounters and Cultural Frictions in East Timor: Past and Present', *Australian Journal of Anthropology* 25(2): 304–20.
- Middelkoop, P. 1963, *Head Hunting in Timor and Its Historical Implications*, Oceania Linguistic Monograph, No. 8, University of Sydney.
- Molnar, A. K. 2010, *Timor-Leste: Politics, History and Culture*, Routledge, London and New York.
- Silva, Kelly 2008, 'The Bible as Constitution or the Constitution as Bible? Nation-State Building Projects in East Timor' *Horizontes Antropológicos* 4(SE):1-16.
- _____ 2018, 'Christianity and Kultura: Visions and Pastoral Projects' in Bovensiepen, Judith M. (ed.), *The Promise of Prosperity: Visions of the Future in Timor-Leste*, Australian National University Press, pp. 223–241.
- Smythe, P. A. 2004, *The Heaviest Blows: The Catholic Church and the East Timor Issue*, Transaction Publishers, New Brunswick and London.
- Therik, T. 2004, *Wehali: The Female Land: Traditions of a Timorese Ritual Centre*, Pandanus Books, Canberra.

Tamba sá sa'e foho?¹ Alargamento da vida social das Uma lulik em Timor-Leste

Renata Nogueira da Silva²

O objetivo dessa comunicação³ é fazer uma reflexão sobre o alargamento da vida social das casas sagradas em Timor-Leste. O texto é baseado em pesquisa de campo realizada entre setembro de 2016 e dezembro de 2017, na qual realizei diversos deslocamentos entre Díli e montanhas⁴, acompanhada por interlocutores que moram na capital, mas alimentam vínculos com suas casas sagradas nos municípios. Nesses deslocamentos, procurei compreender os motivos que mobilizam as pessoas a procurar suas casas sagradas. A ampliação dos sentidos envolvidos nas experiências que ocorrem na/ou em função da casa sagrada é um dos principais dados produzidos no âmbito da pesquisa de doutorado que está em fase de conclusão.

A revisão bibliográfica sobre casas e casa sagradas em Timor-Leste (Sousa 2007; Castro 2010; Correia 2013, Hicks 2004; Castro, AF, 2015) indicou relações eletivas entre modelos arquitetônicos das *Uma Lulik*⁵, organização social e experiências que se caracterizam por uma performance coletiva como as cerimônias⁶ relacionadas à colheita e ao culto aos ancestrais. Além dessas práticas que fazem parte de um calendário das casas sagradas, centradas em experiências mais coletivas e com datas mais ou menos fixas, acompanhei visitas às casas sagradas que extrapolam essa plataforma e possuem dinâmicas mais intimistas. Não se trata aqui de sugerir uma análise polarizada, mas identificar as ênfases (coletivo/intimista) nos motivos que levam as pessoas a *subir as montanhas (sa'e folho)*, procurar sua casa sagrada e se conectar com seus "avôs" (*abó*)⁷

Para tornar isso mais claro, proponho aqui a análise de dois casos que acompanhei entre 2016 e 2017. Os casos envolvem deslocamentos de pessoas que vivem em Díli para as montanhas fora dos momentos rituais programáticos de abrangência mais coletiva. A visita de meus interlocutores à montanha tinha diferentes objetivos: dar "satisfação aos ancestrais" em decorrência de fatos marcantes de suas trajetórias, primeira comunhão de um adolescente e o desenvolvimento da vida profissional e acadêmica. As motivações das visitas, nos dois casos, estão relacionadas ao "bom sucesso" da reprodução material da vida.

Argumento que ocorrem certas nuances, sobreposições, e coexistência entre as dimensões coletivas, íntimas, ordinárias e extraordinárias que envolvem as relações das pessoas com suas casas sagradas. Discuto os contextos que levavam meus interlocutores a se dirigirem a suas casas sagradas edifi-

1_ Por que subir as montanhas?

2_ Professora da Secretaria de Educação do Distrito Federal e Doutoranda em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB).

3_ Agradeço aos membros do Laboratório de Estudos da Globalização e Desenvolvimento (LEG) pela parceria e leitura crítica desse artigo, à Prof^a Kelly Silva pela orientação, paciência e colaboração generosa e aos interlocutores e amigos Januário Correia e Januário Soares pelos ensinamentos e troca de experiências nas montanhas de Timor-Leste.

4_ Montanha em Timor-Leste refere-se ao mesmo tempo a lugares empíricos e a moralidade. Nesse artigo, trato de casos vivenciados nas aldeias Lena (Baguia, Baucau) aldeias Lir e Osso-Liro (Quelicaí, Baucau).

5_ No decorrer do texto, vou alternar as expressões *uma lulik* e casa sagrada, sendo que "casa" representa tanto a estrutura física quanto a entidade social. *Uma lulik* será grafado em itálico para falar das casas cerimoniais. A palavra *lulik* vem do tétum e, se fosse traduzida literalmente, teria o significado de "proibido", "santo" ou "sagrado" (Bovensiepen, 2014 e Traube, 1986).

6_ Os termos cerimônia e ritual, no âmbito desse artigo, figuram como sinônimos. São categorias nativas acionadas pelos meus interlocutores em campo ao se referirem às práticas pelas quais produzem seu mundo exercendo e recebendo agência.

7_ No contexto timorense a termo *abó* significa antepassado, é um substantivo comum de dois de gênero e não diz respeito exclusivamente a terminologia de parentesco. Quando o termo *avô* referir-se a parentesco farei as mediações e apresentações adequadas.

cando relações de complementariedade, entre os espaços da cidade e da montanha. Os protagonistas dos casos, reorganizam os referenciais nos quais são socializados a partir de novas combinações e ao se dirigirem a suas casas sagradas edificam relações de complementariedade entre os espaços da cidade e da montanha. Quando tratamos da mobilização de forças místicas, essas estão fixadas exclusivamente nas montanhas. Em domínios não místicos de ação social esses mesmos interlocutores podem nutrir relações diferentes com as práticas que ocorrem nas montanhas. Eles podem se sentir agentes civilizatórios sobre os parentes que estão nas montanhas, ou ainda cultivar sentimentos nostálgicos e românticos em relação aquele modo de vida.

Caso 1: Januário Soares visitando sua casa sagrada em Quelicai (Baucau)

Esse caso trata da visita do meu interlocutor, Januário Soares, à sua casa sagrada em Quelicai (Baucau) para consultar (e agradecer) aos ancestrais sobre questões relacionadas ao andamento do seu doutorado na Indonésia. Saímos de Díli por volta das nove horas da manhã e seguimos em direção à Baucau. É uma viagem longa, cheia de percalços e imprevistos.

Informado dos meus interesses de pesquisa, Januário, na condição de interlocutor e colega pesquisador, organizou uma agenda de atividades que levou em consideração a definição de um interlocutor falante de português e uma hospedagem que facilitasse a nossa circulação na aldeia. Ele me explicou que tínhamos muitas opções de casas de membros da família para ficar na aldeia, mas que ficaríamos na casa do pai pequeno, o professor Pedro.

Chegamos em Quelicai (Baucau) por volta das 17 horas. Seguimos o protocolo anunciado durante a viagem. Da varanda da casa tínhamos uma visão privilegiada da aldeia com a trilha sonora do murmúrio do vento que batia nas folhas das árvores. No meio daquela escuridão surgiam pontos de luz, como vaga-lumes que se aproximavam. Aqueles pontos de luz que avistávamos eram as lanternas que iluminavam o caminho dos *katuas*⁸ que chegavam para conversar. Enquanto os “velhos” (é outra forma de referir-se aos *katuas*) chegavam, Januário explicava que como a minha pesquisa era sobre *coisas lulik* era preciso convocar e informar aos *katuas*.

No dia seguinte partimos logo após o almoço. Chegando na *Uma Lulik Lir Matebian* (aldeias Lir e Osso-Liro) da família paterna do Januário, sentamos na parte inferior da casa e os tios contaram histórias relativas à construção. Explicaram que as pilastras de sustentação indicavam avô e avó, pai, mãe e filhos. O acesso ao pavimento superior da casa é restrito, apenas aqueles considerados parte da casa podem entrar. As relíquias da casa, guardadas nesse espaço de acesso limitado, só podem ser manuseadas pelos que descendem dos avôs fundadores. Januário e mais dois velhos subiram e desceram uma espada enrolada num pano vermelho. Colocaram essa espada em cima de uma pedra e disseram que só algumas pessoas podiam tocá-la e Januário era uma delas, pois ele descendia de um dos avôs fundadores daquela casa sagrada.

Na descida os velhos me explicaram que até o clima mudou após a invasão indonésia. Antigamente as chuvas começavam em outubro e iam até maio, mas agora começa em novembro e não passa de fevereiro. Gotas de chuva começaram a cair sobre a terra seca. Os *katuas* me olharam e disseram que aquela era a primeira chuva do ano, era um sinal da montanha, era a montanha de Matebian me acolhendo e me dando as boas-vindas. Continuamos a descida e essa história foi replicada diversas vezes para os vizinhos e familiares.

No dia seguinte Januário saiu bem cedo para encontrar uma liderança espiritual,⁹ que cuidava dele

8_ Ao falar de *katuas* estou referindo-me aos homens mais velhos, anciãos, conhecedores da trajetória da sua comunidade. Os *katuas* são pessoas dignas de deferência e são acionadas para colaborar em diversos contextos.

9_ Na ausência do líder muitos se referiam a ele como *matandok*. Afirmavam que ele era um conhecedor de muitas plantas e *ramulak* (grosseiramente falando, orações) e que possuía poderes adivinhatórios. Muito tempo após a visita, Januário comentou que aquela liderança não era um *matandok* e que ele não gostava de ser chamado assim. “Esse senhor é filho da irmã do meu pai.

há muitos anos. Choveu forte o dia todo, todos estavam muito preocupados com o ele porque a caminhada era de mais ou menos 40 km e não era possível fazê-la de carro. O senhor Pedro me explicou que Januário foi encontrar com o *matandok*²⁰ porque estava tendo sonhos avariados, que o impediam de ficar com a cabeça tranquila para escrever e terminar seus estudos. Segundo o Sr. Pedro, Januário precisava visitar a casa sagrada e consultar com o *matandok* para ficar com a cabeça boa para continuar bem o estudo na Indonésia. Já era noite quando Januário chegou, todo molhado e exausto. Sem comentar muito sobre o ocorrido, ele tomou um banho, jantou e se recolheu para dormir.

No outro dia bem cedo, uma criança avisou que o *matandok* tinha chegado. Januário então me explicou que subiríamos para casa da sua irmã e que não íamos embora pela manhã, porque ele precisava “cumprir com a *kultura*”. Sentamos na varanda da casa da irmã do Januário, havia dois galos, um vermelho e um branco com preto. O *matandok* estava sentado ao lado de uma mesa. Januário colocou umas moedas em cima da mesa. Os galos foram entregues ao *matandok*, que os segurou e balbuciou umas palavras na língua local e logo após os entregou a dois rapazes que os sacrificaram na parte de fora da varanda. Os rapazes seguraram os galos pelos pescoços e seguiram as orientações do *matandok*, quando os galos desfaleceram levaram os galos até a cozinha e lá o *matandok* passou as mãos nos braços do Januário. Depois saíram da cozinha e abriram o frango e fizeram a leitura do oráculo. Enquanto isso, Antônia preparava o arroz. De acordo com a leitura do líder Januário teria “bom sucesso” no seu caminho e conseguiria finalizar o doutorado com êxito.

Caso 2: Januário Correia visitando sua casa sagrada em Baguia (Baucau)

Esse caso trata de uma visita do meu interlocutor, Januário Correia e seu filho, Jesuano Januário Trindade Correia (Lolito), a casa sagrada deles localizada na Aldeia Lena (Baguia, Baucau). Os motivos enunciados para aquela visita eram a primeira comunhão do Lolito e uma prestação de contas aos ancestrais referente à vida profissional do Januário.

Durante a viagem, entre uma conversa e outra, Januário comentou que geralmente suas visitas a aldeia são acompanhadas de novidades em vários campos da sua vida, principalmente no profissional. Após a definição sobre a data que íamos para aldeia, ele recebeu uma ligação do embaixador da Coreia para confirmar uma viagem técnica na qual firmariam um acordo entre as duas universidades na área de desenvolvimento comunitário. Para Januário há uma conexão entre visita a aldeia e a ocorrência de coisas boas, que pode ser nomeada de coincidência para alguns, mas para ele são os avôs operando na sua vida!

Segundo Januário, dessa vez aconteceria uma pequena cerimônia conduzida por seu irmão André, o *lianía* da casa sagrada, por conta da primeira comunhão do seu filho e para agradecer bom o momento da sua vida profissional. Mas ressalta que em outras ocasiões somente visitou a casa sagrada para passar um tempo com os ancestrais e fumar com eles.

Nossa visita ocorreu no tempo da chuva. A estação chuvosa tem temperaturas elevadas e as precipitações são abundantes e, com frequência, provocam inundações, tornando os deslocamentos mais demorados. Nesse período, muitos carros pequenos não conseguem ascender até às regiões mais montanhosas dos municípios, como é o caso da Aldeia Lena, aonde estava localizada a casa sagrada Lutugia. Januário resolveu deixar o carro num local mais plano, na casa de um familiar. Crianças, adolescentes e alguns tios do Januário foram ao nosso encontro para colaborar na subida.

Pela manhã reuniu-se um grupo de mais ou menos doze pessoas, sendo que a maioria era criança e seguimos para casa sagrada. No caminho até a casa sagrada avistamos outras casas sagradas. Umas

Ele tem ligação de sangue, mas não pode fazer parte da casa sagrada do meu pai. Ele tem capacidade para canalizar os agradecimentos para os meu avôs. Tem poder mágico que pode conversar com as almas²¹.

10_ Nesse contexto vou usar a forma pela qual as pessoas na casa do Sr. Pedro referiam-se ao líder espiritual por falta de outro termo no momento.

construídas com materiais consideradas “modernos”, algumas com materiais “tradicionais”, e outras combinavam os dois tipos de materiais. À medida que subíamos, menos casas para moradia encontramos e mais difíceis as trilhas iam ficando.

O *lia'nai* convidou Januário e Lolito para se aproximarem. André explicou que seriam oferecidos dois galos aos ancestrais; um em agradecimento à vida profissional de Januário e outro por conta da primeira comunhão do Lolito. Mas como um dos galos fugiu pelo caminho, eles usariam um galo. O sacrifício do galo foi semelhante ao que eu vi em outros municípios, segurando o animal pelo pescoço até imolar. André pediu ao sobrinho para segurar o galo enquanto abria uma parte da coxa do animal e fazia a leitura do oráculo. Sugeriu então que a ausência de sangue era um sinal de sorte.

Os irmãos mascaram o *bua-malus-ahu*. Januário segurou Lolito e cuspiu o líquido vermelho, produto da mistura em várias partes do corpo do garoto: mãos, braços, testa, pés. Segundo Januário era importante apresentar Lolito a casa sagrada antes da primeira comunhão na igreja.

Há uma associação recorrente em muitas comunidades leste timorenses entre o *bua-malus-ahu* e o corpo-sangue de cristo. Assim, levar um adolescente a sua casa sagrada antes do ritual da primeira comunhão apresentando-lhe o *bua-malus-ahu* pode indicar como convivem práticas locais e religiosidades católicas. O caso da visita do Lolito à sua casa sagrada antecedendo ao ritual da primeira comunhão lembrou-me os relatos sobre trocas matrimoniais antecedendo ao ritual do casamento que acontece na igreja católica. *Mutatis mutandis* os dois casos envolvem relações de precedência e complementariedade.

Diferentes etnografias têm privilegiado as demandas da casa sagrada sobre aqueles que são parte dela. Nos casos aqui analisados privilegiei a outra ponta da rede de trocas e da reciprocidade. Não é a casa sagrada que solicita alguma obrigação do filho, mas o filho que requer o apoio da casa sagrada.

A oposição cidade e montanha tem sido evocada na literatura para dar sentido a diferentes fenômenos em Timor-Leste (Sousa, 2009; Roque, 2011; Silva 2011; Castro, AF, 2012). Recorrentemente as montanhas são associadas aos lugares dos usos e costumes¹¹ em oposição às cidades, consideradas, muitas vezes, como o espaço privilegiado de manifestação “das modernidades”. De acordo com Silva (2011), as oposições topográficas produzidas por um Estado colonial bifurcado, como é o caso de Timor-Leste e outros territórios de colonização tardia, são estruturantes dos modos de organização social e dos processos de construção da nação. Desse modo, a invenção da cidade e das montanhas como lugares específicos na paisagem moral de Timor-Leste remontam a tecnologias discursivas e administrativas forjadas durante a colonização portuguesa.

O Estado bifurcado é uma construção das administrações colônias europeias nos continentes africano e asiático, com continuidade e efeitos em tempos pós-coloniais. Segundo Mamdani (1998), Estados coloniais são chamados de bifurcados porque possuem aparatos burocráticos distintos e exclusivos para manejar populações nativas (também chamadas indígenas) no campo, e administrar as populações brancas e populações expatriadas, na cidade. Nesse tipo de Estado, o espaço urbano é o lócus do governo direto e do indivíduo (como sujeito normativo das instituições), em oposição ao rural (às montanhas no caso de Timor-Leste); o espaço de domínio indireto e da tradição.

Para Mamdani, a dominação colonial teria se efetivado com estratégias distintas nas cidades e nas regiões rurais. Estas estratégias estariam ligadas à manutenção de um sistema no qual predominariam os direitos tradicionais por meio de chefes locais no interior, e outro em que se imporiam os direitos civis típicos das instituições modernas nos espaços urbanos.

11_ Categoria forjada durante a colonização portuguesa em Timor Leste usada para classificar os preceitos, formas de vida e representações que estruturaram as várias dimensões de sociabilidade entre os povos indígenas no exterior. (Silva, 2011)

A pesquisa de Silva (2011) sobre as representações das elites da Díli contemporânea projetadas sobre as montanhas em contextos de prestações matrimoniais podem iluminar a análise dos casos aqui em questão. A autora propõe uma sistematização dessas representações em dois conjuntos de posicionamentos. Uma visão mais positiva que considera as prestações matrimoniais um meio de definir regras de relações sociais entre indivíduos e grupos na ausência do Estado. Desta apreciação decorre atitudes simpáticas para com as montanhas e suas moralidades, nas quais as prestações matrimoniais são concebidas como demonstração de respeito e deferência, proporcionando laços de parentesco entre casas / famílias e o cultivo de seu vínculo com as casas sagradas e o culto dos ancestrais. Uma perspectiva mais negativa, considera as trocas matrimoniais uma operação para vender mulheres e a sua negação é justificada como uma estratégia para preservar o acesso a filhas casadas e assegurar o direito individual de ir e vir livremente às suas famílias de origem. Esse tipo de visão é pautado em representações das montanhas como lugar de práticas irracionais, onde o excesso de rituais provoca privações.

Outra forma de abordar as relações entre cidade e montanha é apresentada por Sousa (2009), a partir de uma pesquisa realizada em Tapo, Bobonaro. De acordo com o autor naquele contexto as pessoas têm uma visão de mundo diferente da noção de centro e periferia. Segundo os conceitos locais, o centro é o interior e a periferia é o exterior. O interior está escondido do lado de fora por causa de sua tarefa de guardar o coração da mãe. O interior é feminino e o exterior é masculino, o interior é noite e preto, o exterior é dia e branco. Essa análise reversa não é exibida abertamente. De acordo com a história local, a subordinação ao exterior em que estão submetidos seria explicada como uma subjugação para esconder o interior porque o poder real está nas montanhas.

Sugiro pensarmos os casos das visitas dos Januários a Quelicai e a Baguia como parte do reconhecimento das forças místicas fixadas nas montanhas e da atuação dos ancestrais e da casa sagrada em suas vidas. Nesses casos, as moralidades da montanha e da cidade se complementam para garantia dos objetivos estabelecidos. As representações das montanhas como a morada dos ancestrais e a importância de respeitá-las como condição para garantir o fluxo da vida eram dominantes nos discursos dos meus interlocutores. Nesses casos em específico, as oposições se complementavam.

Pelo menos em termos narrativos é como se performance ritual engendrada nas montanhas, em torno das casas sagradas e dos ancestrais, tivesse precedência (Fox, 1994; Acciaioli, 2009; Mc William, 2009) sobre a execução de certas atividades, que ocorrem na cidade garantindo o sucesso das mesmas.

As representações projetadas sobre cidade e montanhas, quando ampliamos o escopo da noção de precedência, expressa aspectos de precedência de várias naturezas: temporal, moral, territorial, etc. Quelicai e Baguia, nos casos aqui analisados, seriam os troncos e, ao migrarem para Díli, os Januários estariam afastados geograficamente das moralidades e das pessoas responsáveis pelo manejo dos rituais.

Considerações finais

A pesquisa de campo em Timor-Leste e a bibliografia especializada indicaram que atividades de construção ou reconstrução de casas sagradas, casamentos, nascimentos e rituais de colheita são momentos de grandes celebrações coletivas nas quais se renova a ligação com os antepassados, os compromissos e a responsabilidade mútua intra e interfamiliar. Essas atividades trazem à tona de forma mais aguda narrativas sobre as casas sagradas afins.

Pessoas de diferentes casas sagradas, dos mais variados municípios quando perguntadas sobre as atividades que participam em suas casas sagradas recorrentemente acionam às festividades de inauguração de casa sagradas, *sau batar* e finados, como sendo aquelas que as mobilizam coletivamente até

aos municípios. Esses seriam momentos marcados por aquela “obrigação livre”, nos termos de Mauss, de participar. Eventos como a inauguração de uma casa sagrada ativa alianças entre casas sagradas, contraídas por distintas formas de afinidades. Atividades como o *sau batar* aciona predominantemente relações entre gerações dentro de uma casa sagrada. São movimentos concêntricos de retroalimentação que integram diferentes níveis de relações entre pessoas, gerações, ancestrais e casas sagradas.

Há cerimônias que envolvem diferentes casas sagradas e levam em consideração as alianças construídas ao longo das trajetórias dessas casas. Nesse caso, alimenta-se vínculos de longa duração contraídos por meio do casamento ou irmandade geográfica. Outras cerimônias envolvem somente os descendentes dos fundadores de um grupo de origem que se reúnem em torno de casa sagrada. Esse tipo de cerimônia nutre relações de afinidades que envolvem os descendentes do grupo de origem e seus afins. As pessoas incorporadas àquele grupo de origem participam na condição de companheira do filho da casa. Não há participação de casas como instituição nessas cerimônias. As cerimônias inter-intra casas sagradas envolvem níveis diferentes de participação e tipos distintos de cultivo de alianças.

Ainda há as cerimônias mais íntimas, tais como as apresentadas nos casos dos Januários. Nesses contextos, as atividades não aconteceram na parte interna da casa e envolveu um número bem reduzido de pessoas. Esses rituais alimentam de uma forma mais aguda e direta as relações entre pessoa e seus ancestrais. Sugiro pensarmos em termos de três tipos de atividades que se combinam e envolvem agentes e agências diferentes: casas sagradas afins, grupo de origem organizados dentro de uma casa sagrada e membros de um grupo de origem.

Os três tipos de cerimônias atuam, reservadas as proporções, para garantir a reprodução social das casas sagradas, das casas e das pessoas. Visitas às casas sagradas mais individualizadas como as que apresentei tem recebido pouco espaço em nossas em nossas etnografias. As cosmologias e os relatos dos “donos das palavras” nos permitem compreender certas facetas das relações das pessoas com suas casas sagradas, ancestrais e montanhas. Formas de conexões com os ancestrais mais particulares nos possibilita entender outras dinâmicas. Nas cerimônias que envolviam mais pessoas aprendi a reconhecer a performance. Nas cerimônias mais íntimas cheguei mais próximo ao conteúdo envolvido nas relações.

Os casos discutidos nesse ensaio sugerem que a casa sagrada tem atualizado sua função social de mantenedora do “bom sucesso” do fluxo da vida e que as montanhas continuam sendo acionadas como o lugar das forças místicas. Na casa sagrada encontra-se com familiares, amigos e ancestrais. Lá as os vínculos com o passado são recordados, revividos e reelaborados no presente. Esses encontros que podem ocorrer em tempos de chuva ou seca, carestia ou fartura, dentro/embaixo/nas imediações da casa sagrada provocam sensações e afetos. São encontros com os outros e também momentos de viagem interna, nos quais se aprende de “tudo um pouco”: a conviver com – a ribeira, a terra, a peleja da vida, os objetos, as pedras, os avôs, etc.

Uma lulik é onde as pessoas produzem boa parte do seu material imaginativo. A partir dela, nela e com ela as pessoas pensam e agem sobre o futuro, dando sentido ao presente e o passado. A casa sagrada produz referenciais de identificações importantes, tal como os protagonistas desse ensaio nos mostraram com suas empreitadas. As casas sagradas e as montanhas atuam discursivamente na produção de moralidades.

Referências

Bovensiepen, J. M. 2014, ‘Lulik: taboo, animism or transgressive sacred? An exploration of identity, morality and power in Timor-Leste’, *Oceania*, v. 84, n. 2, p. 121-137.

Carsten, J.; Hugh-Jones, S. (eds.) 1995, *About the house: Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge University

Press, Cambridge.

Castro, A. F. 2015, 'Objetos incómodos: el lugar de las "uma-lulik" en el Estado Nación de Timor-Leste', *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 4, n. 1, p. 65-84. Disponível em: <<http://cadernosaa.revues.org/849>>. Acesso em: 11 mar. 2017.

Castro, A. F and Alonso Población 2017, 'E. Personas y objetos en Timor Oriental: relaciones lulik entre entidades', *Ankulegi*, 21.

Castro, L. A. G. and Assis, C. (orgs.) 2010, *Patrimônio cultural de Timor-Leste: as uma lulik do distrito de Ainaro*, Secretaria de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste, Ferrol.

Cinatti, R., Almeida, L. and Mendes, S. 1987, *Arquitectura timorenes*, Instituto de Investigação Científica Tropical – Museu de Etnologia, Lisboa.

Correia, Januário 2013, *Construção de casas sagradas (uma lulik) na sociedade timorense: uma perspectiva sobre o desenvolvimento e o turismo comunitário no distrito de Baucau*, Tese (Doutorado) — Universidade do Minho, Portugal.

Fox, J. (ed.) 1993, *Inside Austronesian houses: perspectives on domestic designs for living*, ANU, Camberra.

Gárate Castro, L. A. 2010, 'As uma lulik e o contexto da sua localização no espaço' in Castro, L. A. G. e Cecília Assis (orgs.), *Patrimônio cultural de Timor-Leste. as uma lulik do distrito de Ainaro*, Secretaria de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste, Ferrol.

Goyena, A. 2013, 'O fascínio ocidental pelo original: entrevista com Roxana Waterson', *Enfoques – Revista dos Alunos do PPGSA-UFRJ*, v. 12, n. 1, p. 142-151, Disponível em: http://issuu.com/revistaenfoquesufrj/docs/vol12_1, Acesso em: 15 maio 2016.

Guterres, Jose 2004, 'Traditional conflict resolution in Ainaro' in Guterres, Jose and Maria da Costa (eds), *Conflict resolution in Timor-Leste*, Maubere Press, Dili.

Lévi-Strauss, Claude 1986, 'A noção de casa' in *Minhas palavras*, Brasiliense, São Paulo.

Mamdani, Mahmood 1998, *Ciudadano Y súbdito. África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*, Siglo XXI Editores, Madri.

Mauss, M. 2003, 'Ensaio sobre a dadiva' in MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*, Cosac Naify, Sao Paulo.

McWilliam, Andrew 2009, 'Trunk and Tip in West Timor: Precedence in a botanical idiom' in Vischer, Michael P. (ed.), Op. Cit.

Osório de Castro 1986, *A Ilha Verde e Vermelha de Timor*, Fundação: Oriente/Livros Cotovia, Lisboa.

Pena Castro, M. J. 2010, 'Os agrupamentos ou conjuntos de uma lulik' in Castro, L. A. G. e Cecília Assis (orgs.), *Patrimônio cultural de Timor-Leste. as uma lulik do distrito de Ainaro*, Secretaria de Estado da Cultura da República Democrática de TimorLeste, p. 125-135, Ferrol.

Roque, Ricardo 2011, 'Etnografias coloniais, tecnologias miméticas: a administração colonial e os usos e costumes em Timor-Leste no final do século XIX', in Silva, Kelly and Lúcio Sousa (eds), *Ita Maun Alin: O Livro do Irmão Mais Novo*, Colibri, Lisboa.

Silva, Kelly 2012, 'Foho versus Dili: the political role of place in East Timor national imagination', *Realis Revista de Estudos Antiutilitaristas e Poscoloniais*, 1:1-15.

_____ 2014, 'O governo da e pela kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em

Timor-Leste', *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 104, p. 123-150.

Silva, Kelly and Simião, Daniel, 2012, 'Coping with "traditions": the analysis of East-Timorese nation building from the perspective of a certain anthropology made in Brazil', *Vibrant*, v. 9, n. 1, p. 360-381.

Smith, Henry 2003, 'A short history of InterFET', *Australian Journal of Military History*, 23(4): 5-17.

Sousa, L. M. G. 2007, 'As casas e o mundo: identidade local e Nação no património material/imaterial de Timor-Leste. Etnografia', *Congresso Internacional*, III, 13-14 jul. 2007. Cabeceiras de Basto. Actas.

_____ 2009, 'Denying peripheral status, claiming a role in the nation: sacred words and ritual practices as legitimating identity of a local community in the context of the new nation' in Cabasset, Christine and Frederic Durand (eds.), *East Timor: How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21st Century?*, Research Institute On Contemporary Southeast Asia (IRASEC & CASE), pp.105-120, Thailand. <https://books.openedition.org/irasec/665>

Traube, Elizabeth G. 1986, *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*, The University of Chicago Press, Chicago

Waterson, Roxana 1993, 'Houses and the built environment in Island South-East Asia: tracing some shared themes in the uses of space', in Fox, James (ed.), *Inside Austronesian houses: perspectives on domestic designs for living*, ANU, p. 227-243, Canberra.

05_

Língua e políticas linguísticas

Language and linguistic policies

Uma discussão político-linguística acerca da língua portuguesa em Timor-Leste: tramas da rede discursiva pela lusofonia maubere

Alexandre C. da Silveira¹

Introdução

O objetivo principal deste artigo é propor uma discussão, ainda que breve, acerca da rede discursiva construída em torno da língua portuguesa em Timor-Leste no país, dentro de um enquadramento político-linguístico, de natureza interdisciplinar, buscando compreender nuances do processo de discursivização da/sobre a língua como relevante elemento político no país. Paralelamente, é preciso observar a atuação dos agentes discursivos que contribuem para a organização político linguística em Timor-Leste, pensando em possibilidades para a língua portuguesa para além daquelas estabelecidas pelas políticas institucionais.

Primeiramente, acredito ser pertinente uma abordagem crítica em relação aos discursos em que o termo “Lusofonia” opera – e pelos quais é operado – por vezes defendendo posicionamentos políticos explícitos, por vezes mascarando ideologias e projetos políticos. Defendo, igualmente, a relevância de se analisar os impactos desses discursos nas políticas linguísticas timorenses. Trata-se de observar a lusofonia como uma invenção discursiva da qual as instituições – timorenses e estrangeiras – se apropriam e organizam outras construções discursivas que trabalham em rede em prol do sustento de projetos políticos e suas emergências e conflitos decorrentes, como as políticas linguísticas estatais frente às dinâmicas linguísticas cotidianas. A lusofonia em Timor-Leste reflete paradoxos de uma política linguística pautada em discursos que, em certa medida, perdem forças diante das necessidades comunicativas dos cidadãos e cidadãs timorenses, suscitando o questionamento com relação aos interesses existentes na defesa de um Timor-Leste lusófono.

Em seguida, serão tecidas algumas considerações sobre o papel político que a língua ocupa na história de Timor-Leste, mais especificamente no que tange à língua portuguesa, em que relações de poder são estabelecidas em torno da questão linguística no país. Sob diversos enunciados construídos em momentos específicos da história timorense – língua colonial, língua de resistência, língua oficial – a língua portuguesa foi utilizada como critério de seleção, hierarquização e marginalização dos timorenses, quer no colonialismo português, quer no período da invasão indonésia ou quer no estabelecimento da democracia. Atualmente, o que se percebe é uma crescente apropriação dos discursos que legitimam o idioma em Timor-Leste, por parte dos cidadãos e cidadãs timorenses, ressignificando seu papel na sociedade timorense e também sua organização discursiva e estrutural. Ainda que os percursos sejam distintos e os fenômenos sócio políticos tenham se configurado de forma diferente, essa apropriação relativa à língua portuguesa assemelha-se à construção discursiva organizada em torno do enunciado “maubere”. A apropriação política observada tanto num caso como no outro apontam para a construção de uma ideia política de identidade timorense necessária à soberania e à emancipação do país asiático.

A quem a Lusofonia interessa?

O escritor moçambicano Mía Couto, em entrevista para a Plataforma Macau, afirma que “A Lusofonia é uma ideia de políticos, num projeto que não é de todos nós”. Em outra entrevista dada a Alfredo Prado, da revista *Gestão Universitária*, o escritor declara que “Moçambique é e não é país de língua portuguesa”. As duas declarações de Mía Couto têm em comum a ideia do uso político de questões

1_ Professor Adjunto do Colegiado do Curso de Letras (UNILAB/Malês)

linguísticas orientadas por ideologias linguísticas (Irvine e Gal 2000) dominantes que, a partir de determinadas ações, convergem para o estabelecimento de paradoxos sociais mais ou menos intensos e prejudiciais às questões identitárias e às necessidades comunicativas das pessoas de um determinado país.

No caso da lusofonia, diversos estudiosos focaram suas análises críticas levantando suspeitas acerca do projeto português de ser e estar no mundo, seu agir imperialista e a necessidade de reafirmar uma imagem supostamente superior de Portugal. Margarido (2000, 35) argumenta que a “Pátria linguística supranacional” atualiza a velha hierarquia imperialista, substituindo o projeto civilizatório do colonialismo por um projeto centrado na língua, um projeto hegemônico dentro do qual a existência do “Outro” se dá a partir do seu encontro com a língua portuguesa. Eduardo Lourenço (2009) declara que a noção de lusofonia, ilusoriamente discursivizada para solucionar as inúmeras contradições do passado imperialista, na verdade aprofunda essas contradições, trazendo à tona a falência do projeto colonialista e o paradoxal desejo de recuperar, simbólica e politicamente, os “espaços imperiais” portugueses. Na sequência das análises críticas relativas à lusofonia, Michel Cahen (2013) trata o conceito por Lusotopia, e Feijó (2016) nomeia de Lusutopia esse projeto português que aparentemente busca recuperar uma força política lusitana nos diversos espaços do mundo.

Curiosamente, as relações políticas de Portugal com países que no passado colonial estavam sob o domínio português têm estreitado laços de cooperação internacional a partir dos quais instituições como a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) e suas agências atuam. Mais curiosamente, o Brasil, apesar de seu passado como colônia portuguesa, assumiu um protagonismo colonialista quer na manutenção de um regime político monárquico escravocrata, quer na organização de políticas linguísticas coloniais muitas das quais persistentes ainda hoje no que tange às línguas indígenas, por exemplo, ou quanto à sua política de internacionalização de uma língua portuguesa brasileira.² O pretexto da língua comum uniu os países ditos lusófonos com o intuito de que mutuamente se ajudassem em áreas como segurança, educação e saúde, no entanto o que de fato a CPLP representa é a união de grandes produtores mundiais de hidrocarbonetos o que configura um importante bloco econômico estabelecido. Conforme Leviski (2015), a partir da cimeira de chefes de estado de Díli, em 2014, com a aprovação do pilar empresarial na Comunidade, bem como a aprovação da entrada de um novo Estado-membro, a Guiné-Equatorial, a CPLP³, ainda que não explicitamente, assume o seu viés econômico.

Levando-se em consideração a pluralidade cultural e linguística dos países africanos da CPLP, situação também observada em Timor-Leste, juntamente com os frágeis discursos que sustentam uma rápida e tímida presença portuguesa no passado da Guiné Equatorial, a ideia de “contextos lusófonos” é passível de questionamento. Este trabalho não pretende questionar a presença da língua portuguesa nos territórios invadidos pelos colonizadores portugueses, mas sim a permanência do uso significativo do idioma lusitano nesses espaços a ponto de serem considerados lusófonos. Chamar os países africanos, e mesmo Timor-Leste, de “espaços lusófonos” é o mesmo que desconsiderar a diversidade cultural e linguística própria desses territórios, invisibilizar suas histórias e lógicas de produção de conhecimentos e reduzir pessoas e seus universos a um discurso homogeneizante lusófono que não enfoca as gentes desses territórios. Diante desse enquadramento crítico, linguistas africanos, como Timbane e Quiraque (2016), Mpanzu (2016) e Kukanda (2000), têm discutido os possíveis interesses camuflados pelo discurso da lusofonia e pelos esforços em salientar laços linguísticos entre os países da CPLP, inclusive defendendo que a pluralidade linguística dos contextos “lusófonos” africanos tem afetado significativamente uma língua portuguesa que circula nesses contextos, modificando-a, tal

2_ Vale lembrar que o Brasil assumiu um protagonismo no processo de criação da CPLP, na figura do então presidente José Sarney e nas políticas de relações internacionais do governo de Fernando Henrique Cardoso, conforme o histórico da Comunidade apresentado no site oficial da instituição. (www.cplp.org)

3_ CPLP, Declaração de Díli, 2014.

como aconteceu no Brasil, a ponto de produzirem variedades linguísticas locais como a língua portuguesa angolana ou moçambicana. Esses estudiosos, na defesa das variedades africanas da língua portuguesa, defendem uma ressignificação da presença do idioma nos espaços africanos, questionando o rótulo de “espaços lusófonos” e trazendo à tona uma discussão necessária para que a questão seja olhada através de lentes diferentes das que são comumente disponibilizadas. Perguntam, portanto, “A quem a lusofonia interessa?”, em busca de reflexões pertinentes quanto a processos de dominação pelos quais a África – incluo aqui Timor-Leste também – tem historicamente sofrido.

Os lugares políticos da língua em Timor-Leste

Pensar nos interesses imbricados nas ações por uma lusofonia da forma como exposto nesse estudo requer olhar para a língua portuguesa como um grande slogan propagandista dessa campanha, como um enunciado discursivo e/ou como um dispositivo de poder (Agamben, 2009) que conduz discursos e é discursivizada, ao mesmo tempo, a reboque de um projeto político situado historicamente. Para tal, a ideia de que as línguas são inventadas, desinventadas e reinventadas (Makoni e Pennycook 2007) conforme os planejamentos linguísticos organizados pelo poder político institucional, o que inclui o estabelecimento de status diferenciados para as línguas de uma determinada sociedade, políticas de privilégios aos falantes das línguas mais valorizadas, conseqüente desvalorização das línguas que não contribuem para o projeto político pretendido para a imaginação de uma nação (Anderson, 2015[1983]), por exemplo. Nesse caso, a língua torna-se agente de estabelecimento de poderes desiguais entre os membros da comunidade, conforme as relações mais ou menos próximas com o idioma, o que faz com que as relações de poder (Foucault, 1997) desencadeiem inúmeras questões conflitantes junto às pessoas dessa comunidade. Enquanto os discursos dominantes são legitimados por forças impostas, valendo-se de dispositivos coercitivos de poder como a religião e a invenção de tradições (Hobsbawm, 2015), um grupo significativo de pessoas, com suas culturas, crenças, valores e línguas são subalternizados (Spyvak, 2014) em nome dos projetos hegemônicos vigentes.

Em Timor-Leste, tais projetos podem ser enquadrados de forma diferenciada ao longo da história do país, conforme as especificidades dos poderes dominantes em cada época, o que reflete no tratamento específico dado à questão da língua e aos discursos construídos para a língua portuguesa. No período colonial, com a invasão portuguesa em associação à Igreja Católica, Timor estava sob o jugo de Portugal, permanecendo assim por quase cinco séculos. Em 1975, a Indonésia invadiu e ocupou o território do país asiático, que recebeu o tratamento de Timur-Timur durante os 25 anos de ocupação. A partir de 1999, com a consulta popular, organizada pelas Nações Unidas (ONU), o país se encaminha para a retomada de sua independência e, a partir de 2002, com o estabelecimento da Constituição da República, o período democrático é iniciado no país asiático. Em cada um desses momentos a questão linguística configura-se de forma diferenciada e o papel ocupado pela língua portuguesa também sofre modificações.

No período colonial português, a língua da metrópole colonial não era “concedida” aos timorenses, considerados primitivos e muitas vezes indignos de terem acesso à língua europeia (Boxer, 1947) e as aproximações feitas com os nativos partiam de negociações realizadas com os reis locais – os *liurais* – muitas vezes a partir dos missionários jesuítas que aprendiam as línguas locais para se comunicarem com os timorenses e, posteriormente, estabelecerem os processos de cristianização e “civilização” próprios do colonialismo. A língua portuguesa só passa a ser ensinada a timorenses a partir da criação das primeiras escolas, no século XVIII, frequentada inicialmente por filhos de régulos e aspirantes ao sacerdócio, o que configura uma concessão dada pelo governo colonial e que acaba por ser um dos critérios utilizados para a categorização dos colonizados em assimilados e indígenas (Sumich, 2008). Nesse período, conforme Paulino, muitos timorenses não aceitaram a “política de assimilação não

aceitando nem a ‘civilização’ nem a fé católica, sendo chamados de “maubere” o que, na visão do autor timorense, aponta para uma ação de resistência e uma evidência da “[...] capacidade de entender a existência da sua civilização [timorense], crença e cultura, mediante a sua fé nos *lulik*⁴ e *Maromak*⁵” (Paulino 2012, 291). A fala de Paulino reflete as visões diferenciadas existentes no período colonial quanto à língua portuguesa, discursivizada como “língua colonial” e que, do ponto de vista do dominador consistia em valor a ser concedido a quem tivesse “merecimento” e, do ponto de vista do dominado, algo a ser combatido, por ser exógeno e interferir nos valores locais.

Quando ocorre a invasão da Indonésia, já no século XX, um número significativo de timorenses que já haviam sido “agraciados” com a língua, a cultura e a religião portuguesas, foi obrigado a violentamente abandonar esses valores sob pena de serem mortos, o que de fato aconteceu. As políticas linguísticas estabelecidas pelo governo indonésio na província invadida ou, como preferiam dizer, “anexada”, proibiram o uso da língua portuguesa, toleraram a presença da língua majoritária nacional, o tétum, e impuseram o idioma indonésio nos espaços timorenses como forma de consolidação do processo de dominação (Matoso 2005; Carrascalão 2012; Alkatiri 2012; Durand 2009; Figueiredo 2004; entre outros). Por conta dessas políticas, muitas das informações clandestinas que circulavam entre as lideranças de guerrilha e as representações em prol da libertação de Timor que estavam fora do país ocorriam em língua portuguesa. Documentos, cartas, comunicações de rádio, mensagens eram repassadas no idioma lusitano, desconhecido dos soldados e autoridades indonésias, muitas vezes veiculados por padres e freiras católicas, o que contribuiu para que o idioma lusitano fosse discursivizado como “língua de resistência”, ainda que muitos dos líderes de guerrilha e a maioria dos timorenses não fizesse uso do português (Silveira 2017). Nesse período, apesar de inicialmente “[...]os colonialistas chamavam Maubere a qualquer nativo iletrado, sub-alimentado, pobre”, conforme relata Abílio Araújo (2012, 43), o termo “maubere” já havia passado por um processo de ressignificação e apropriação política por conta da FRETILIN⁶ como um “conceito político identificador de todo um Povo ou uma Nação [transformado] num conceito político e socioantropológico de diferenciação da gente mais humilde e autóctone dos colonizadores e naturais assimilados” sendo, portanto, considerado “Maubere” o “timorense no mais profundo da sua identidade.” (Paulino 2012, 289).

A aproximação do papel da língua portuguesa, no período de invasão indonésia, com a força que o enunciado “maubere” ganhou ao longo dos 5 anos de luta pela libertação de Timor-Leste contribuiu para o processo discursivo construído a favor do idioma ser assumido como “língua de resistência”, assim como se aproximou da construção identitária do que contava como “timorense” no projeto de nação a ser estabelecido a partir de 2000. A língua portuguesa no período indonésio estabeleceu relações de poder identitárias, convocando todas e todos timorenses a lutar por uma causa única de libertação, ainda que utilizando uma língua exógena a qual, naquele momento, funcionava como estratégia de guerra para fins revolucionários e não afetava a permanência e a utilização nem do tétum, nem das demais línguas nacionais timorenses.

Após a consulta popular, de 1999, a atuação da administração transitória da ONU, de 2000 a 2002, e o estabelecimento do governo constitucional e da Constituição da República Democrática de Timor-Leste (RDTL), em 2002, a língua portuguesa ganha estatuto constitucional de “língua oficial”, ao lado da língua tétum, evocando uma gama de discursos que visam sua legitimação oficial, desde um pertencimento à história passada de Timor e o seu uso pelos timorenses, até sua importância tida como “capital” no processo de resistência e guerrilha. A questão da oficialização do idioma já levantada em 1975 foi criticada por um dos maiores líderes da guerrilha, Nicolau Lobato, que, segundo Silva (2012),

4_ Sagrado, em tétum.

5_ Deus, em tétum.

6_ Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente, partido político que proclamou a independência unilateral do país, em 1975, do qual Abílio Araújo era uma das lideranças.

não via qualquer contribuição da língua portuguesa para as línguas locais, além de entender que seria um idioma de repressão colonial. Entretanto, quando da realização do texto constitucional, os esforços existentes foram no sentido de que a língua tétum fosse igualmente oficial e não apenas o português, conforme o projeto em desenvolvimento à época (Silva 2012).

A Constituição da RDTL traz também em seu preâmbulo o termo “maubere” já assumido como uma representação identitária do timorense dentro do projeto político nacionalista, fazendo parte de enunciados discursivos como “Pátria Maubere” e “Povo Maubere” que operam o sentimento de pertença, de defesa da autonomia e de união dos indivíduos em prol de uma causa única. Para além disso, o documento reafirma a importância da Igreja no processo de libertação do país que culminou com a independência e a construção do documento constitucional que atrela o mauberismo e as questões linguísticas à formação ou à “imaginação” de Timor-Leste como nação livre e, conseqüentemente, ao que conta como sendo “timorense”. A partir do documento constitucional, outros documentos oficializam as políticas e os planejamentos linguísticos timorenses, envolvendo a obrigatoriedade do ensino ser conduzido nas línguas oficiais do país, valorização salarial dos profissionais da educação em prol de sua capacitação e utilização da língua portuguesa e o estabelecimento de programas de cooperação internacional – sobretudo com Portugal e Brasil – que garante a presença expressiva de estrangeiros lusófonos no país a pretexto de capacitar docentes e funcionários públicos em língua portuguesa.⁷ Todas essas ações governamentais imprimem uma emergência quanto ao uso amplo da língua portuguesa pelos timorenses, configurando muitas vezes uma imposição velada do idioma junto à população, dado que, apesar de aderirem ao plano de nação livre e democrática, os indivíduos organizam suas práticas cotidianas conforme seus valores e necessidades, o que em grande parte independe do uso da língua portuguesa.

Considerações finais

Entendendo que o estatuto de “língua oficial” é uma escolha institucional e não significa que esta língua seja obrigatoriamente uma “língua vernacular” (BEREMBLUM, 2004), a língua portuguesa está, de certa forma e em certa medida, presente em dinâmicas linguísticas timorenses mais restritas, porém não nas práticas cotidianas mais alargadas que são orientadas pela língua tétum, pelas demais línguas locais e, até mesmo, pela língua indonésia, todas de caráter nacional, como também o é a língua portuguesa, porém em constante reinvenção (Makoni; Pennycook, 2007) segundo as necessidades de seus falantes.

A lusofonia é um projeto político e como tal é alvo de conflitos ideológicos entre os poderes dominantes e aqueles a quem se quer dominar. As práticas linguísticas não seguem as orientações estatais e constituem cenário de disputas e resistências que, em Timor-Leste reflete a força de um multiculturalismo subalternizado pelas oficialidades. Diante desse raciocínio, porque a rede discursiva e as relações assimétricas de poder estabelecidas para e pela língua portuguesa em Timor-Leste contam com diversos agentes e enunciados que se aproximam mais ou menos dos valores dos indivíduos, torna-se plausível pensar em uma política linguística nacional, talvez mais democrática, com aspecto lusófono, mas orientação maubere.

Referências

Agamben, Giorgio 2009, *O que é Contemporâneo? E outros ensaios*, Argos, Chapecó.

Alkatiri, Mari 2012, *Timor-Leste: o caminho do desenvolvimento. Os primeiros anos de governação*, Lidel,

7_ Vale destacar que, desde o golpe político sofrido pelo Brasil em 2016, não foram enviados docentes para atuarem em Timor-Leste no âmbito do Programa de Qualificação de Docentes em Língua Portuguesa (PQLP/Capes).

Lisboa.

Anderson, Benedict 2015[1983], *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*, Companhia das Letras, São Paulo.

Araújo, Abílio 2012, *Autobiografia de Abílio Araújo: Dato Siri Loe II*. Alêtheia Editores, Lisboa.

Berenblum, Andrea 2003, *A invenção da palavra oficial: Identidade, língua nacional e escola em tempos de globalização*, Autêntica, Belo Horizonte.

Boxer, Charles Ralph 1947, *The topasses of Timor*, Indisch Instituut te Amsterdam, Amsterdam.

Cahen, Michel 2013, 'Portugal is in the Sky': Conceptual considerations on communities, lusitanity, and lusophony', in Morier-Genoud, Eric and Michel Cahen (eds), *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire/Nova Iorque.

Carrascalão, Maria Ângela 2012, *Taur Matan Ruak: a vida pela independência*, Lidel, Lisboa.

Couto, Mía 2004, *Moçambique é e não é um país de língua portuguesa*, <http://gestaouniversitaria.com.br/artigos/mocambique-e-e-nao-e-pais-de-lingua-portuguesa-diz-mia-couto>, viewed 10 September 2018.

_____, 2014, *A lusofonia é uma ideia de políticos num projeto que não é de todos nós*, <http://www.plataformamacau.com/lusofonia/a-lusofonia-e-uma-ideia-de-politicos-num-projeto-que-nao-e-de-todos-nos>, 10 September 2018.

CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa) 2014, *Resolução sobre a Confederação Empresarial da CPLP de 22 de julho de 2014*, www.cplp.org, viewed 8 December 2018.

Durand, Frédéric 2009, *História de Timor-Leste: da pré-história à actualidade*. Lidel, Lisboa.

Feijó, Rui Graça 2016, *Timor-Leste: Colonialismo, Descolonização, Lusotopia*, Afrontamento, Porto.

Figueiredo, Fernando Augusto de 2004, *Timor. A presença portuguesa (1769-1945)*, Universidade do Porto, Faculdade de Letras.

Foucault, Michel 1997, *Microfísica do Poder*, Graal, São Paulo.

Hobsbawn, Eric 2015, 'Introdução: a invenção das tradições' in Hobsbawn, Eric and Ranger, Terence. (eds) *A Invenção das Tradições* Paz e Terra, São Paulo.

Irvine, Judith, Gal, Susan 2000, 'Language ideology and linguistic differentiation' in Kroskrity, Paul V (ed), *Regimes of language: Ideologies, politics, and identities*. School of American Research Press, Santa Fe.

Kukanda, Vatomene 2000, 'Diversidade Linguística em África' *Africana Studia*, (3). CEAUP, Porto.

Leviski, Charlott Eloize 2015, 'A CPLP e a virada econômica: Guiné Equatorial em foco', in Reguera, Alejandra (org.), *Actas del VII Encuentro Internacional de Investigadores de Políticas Lingüísticas*, 1ed. Córdoba - Facultad de Lenguas, Universidad Nacional de Córdoba. 245-252, Córdoba, Argentina.

Lourenço, Eduardo 2009, *O labirinto da saudade*, Gradiva, Lisboa.

Makoni, Sinfree and Pennycook, Alastair. (eds) 2007, *Disinventing and Reconstituting Languages*, Multilingual Matters, Clevedon, Inglaterra.

Margarido, Alfredo 2000, *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*, Edições Universitárias Lusófonas, Lisboa.

- Mattoso, José 2005, *A Dignidade: Konis Santana e a Resistência Timorese*, Temas e Debates, Lisboa.
- Mpanzu, Mona 2016, *Lusofonia, identidade e diversidade cultural. Conferência Inaugural da 1ª Edição da Semana de Lusofonia no ISCED de Uíge*, <http://monampanzu.over-blog.com/2016/10/lusofonia-identidade-e-diversidade-cultural.html>, viewed 10 September 2018.
- Paulino, Vicente 2012, *Representação Identitária em Timor-Leste: culturas e os media*, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.
- República Democrática de Timor-Leste 2002, *Constituição da República Democrática de Timor-Leste*, Timor-Leste.
- Silva, Antero Benedito da 2012, *FRETILIN Popular Education 1973-1978 and its Relevance to Timor-Leste Today*, School of Education, University of New England.
- Silveira, Alexandre Cohn da 2017, 'O Papel da Língua Portuguesa na Composição de uma Elite Política em Timor-Leste: Subsídios para uma Discussão Político-Linguística sobre Lusofonia' *Linguagens - Revista de Letras, Artes e Comunicação*, 11(1): 43-63.
- Spivak, Gayatry 2014, *Pode o subalterno falar?*, Editora da UFMG, Belo Horizonte.
- Sumich, Jason 2008, *Construir uma nação: ideologias de modernidade da elite moçambicana*. Análise social, Londres.
- Timbane, Alexandre and Quiraque, Zacarias Alberto Sozinho 2016, *Língua ou Línguas Portuguesas? A Variação Linguística na Lusofonia*, Conference Paper, https://www.researchgate.net/publication/316562098_LINGUA_OU_LINGUAS_PORTUGUESAS_A_VARIACAO_LINGUISTICA_NA_LUSOFONIA, viewed 10 September 2018.

Tipologia de poder weberiana e língua portuguesa em Timor-Leste

Karin Noemi Rühle Indart¹

Introdução

Um dos conceitos nos escritos de Weber (2004) amplamente discutidos até os dias de hoje é a legitimação de poder. O autor argumenta que toda a autoridade exerce algum tipo de dominação. Essa dominação, porém, precisa ser aceita pelos dominados e, por isso, diferentes tipos de dominação utilizam diferentes maneiras de convencer à subordinação à sua autoridade. Quando os meios utilizados convencem, Weber afirma que os subordinados legitimam o poder sobre eles exercido. Assim, o autor cria uma importante *tipologia de dominação* que apresento abaixo.

Dominação patriarcal

Segundo Weber (2004, 234), a estrutura patriarcal da dominação baseia-se no dever de servir ‘relações de piedade rigorosamente pessoais. Seu germe encontra-se na autoridade do chefe da comunidade doméstica’. As normas neste tipo de dominação ‘fundamentam-se na tradição; na crença na inviolabilidade daquilo que foi assim desde sempre’.

Na dominação patriarcal é a submissão pessoal ao senhor que garante a legitimidade das regras por este estatuídas, e somente o fato e os limites de seu poder de mando têm, por sua vez, sua origem em normas (...) sagradas pela tradição. (Weber 2004, 234)

São dois os pilares do poder patriarcal: o chefe do clã e a tradição do clã. O ancião governante é a pessoa de poder e a tradição é a lei oral.

Até hoje aldeias e *sukus* (povoados) são territórios familiares de grandes clãs em Timor. A maioria da população rural ainda vive dentro do espaço físico e sob domínio do ancião da grande família. Como existem domínios simultâneos vigentes em Timor, o poder do chefe de clã é bastante limitado, mesmo dentro de sua família, pois esta deve obediência ao Estado e as leis escritas e antigamente devia também obediência aos reinos feudais que reuniam várias aldeias e *sukus* de uma mesma etnia, mas de distintos clãs (Menezes 2006, 71). Ainda assim, é da responsabilidade dos anciões guardar a *uma lisan* – o código de valores e tradições preservadas na linhagem da família – e isso prova o quanto o povo timorense é regido pelas tradições familiares que ainda exercem uma forte coerção no grupo sob seu domínio, como Simião (2014) exemplifica em casos de conflitos e compensações por danos morais nas áreas rurais observados e documentados. Esses referem-se especialmente à conflitos cotidianos, mas o maior delito é a própria inobservância das tradições por algum membro do clã.

Em estudo anterior (Indart 2017, 51-67), demonstro a ligação entre a língua portuguesa e a tradição ancestral mítica em Timor-Leste. Autores como Menezes (2006), Thomaz (2008) e Gameiro (2012), descrevem as tradições em Timor e afirmam não haver limites claros entre o espiritual e o cotidiano, estando a compreensão dos acontecimentos diários especialmente ligados e interpretados como sobrenaturais ou místicos. Trata-se da ‘energia sobrenatural’ *Lulik* – o sagrado ancestral. Existe um processo para tornar algo *Lulik* por ter sido utilizado (um objeto) ou transmitido (um costume ou técnica) pelos ancestrais por meio de cerimônias tradicionais. O que se torna *Lulik*, passa a fazer parte do acervo mitológico em Timor. O sentimento de respeito, temor e a veneração a tal elemento são cultivados

¹ Universidade Nacional Timor Lorosa'e (UNTL)

pelo coletivo e um conjunto de tabus em torno dele serão criados. O sagrado é também utilizado ‘para manter a estabilidade social e uma certa disciplina moral, transparecendo os princípios que informam o carácter abstrato e universal da lei moral’ (Menezes 2006, 97-99). Quando a sociedade timorense se abriu para receber o estrangeiro para comércio ou missão, principalmente com os portugueses, foram adicionados elementos novos ao acervo sagrado e mítico timorense (Menezes 2006, 208). Progressivamente, os objetos de culto católico como ‘estátuas dos santos e a cruz entraram nas *Uma Lulik*’, casas cerimoniais timorenses que, segundo Thomaz, (2008, 386), são o lugar apropriado para conservar todos os elementos sagrados, portanto ‘a ética cristã penetrou na sua própria ética tradicional’, suas crenças passam a ser gradativamente sincréticas, dando origem a um novo corpo de elementos *Lulik*. É neste ponto da história timorense que interpreto que há um processo de sacralização da língua portuguesa. Pois, ‘intimamente associada à dilatação da fé cristã no Oriente, encontra-se a expansão da língua portuguesa’ e ‘falar cristão’ seria no Oriente sinónimo de falar português’ (Menezes 2006, 209).

Dominação feudal

Existe uma variante do poder patriarcal para Weber que é o poder patrimonial que, como o nome indica, está baseado no domínio territorial ou de património. Trata-se do ‘poder doméstico descentralizado mediante a cessão de terras e eventualmente de utensílios a filhos ou outros dependentes da comunidade doméstica’ (Weber 2004, 238). Este poder doméstico patrimonial transforma-se com o tempo na ‘agregação ao poder doméstico de outras relações de dominação, diferentes, do ponto de vista sociológico, somente em grau e conteúdo, mas não na estrutura’ (Weber, 2004, 240). O feudalismo é, então, uma dominação patrimonial, não patriarcal.

Em Timor coexistem diferentes formas de dominação e está coexistência entre domínios de carácter tradicional não é recente. Quando os primeiros colonizadores portugueses surgiram já conviviam os domínios patriarcais dos clãs com um sistema feudal bastante elaborado (Menezes 2006, 71-72). O autor sustenta que já haviam classes sociais com ‘uma hierarquia algo rígida’ e que isso indica uma evolução de sistema patriarcal para feudal. Na divisão político-administrativa do início da colonização, segundo Menezes, via-se claramente que *katuas* (ancião) era também denominado como *ulun ki’kik* (chefe menor) subordinando-se diretamente ao *ulun bóot* (chefe maior) e finalmente ao poder máximo do *liurai* (rei), estando a dominação patriarcal sujeita à dominação feudal. Os dois poderes eram simultâneos e o poder feudal não eliminava a autoridade do chefe de clã, apenas a limitava. Essa estrutura sócio-política manteve-se quase intacta por séculos, mesmo no período da colonização. Menezes (2006, 179) afirma que, as expansões portuguesas tinham consideração pelas estruturas sociais das populações timorenses, ‘sendo o princípio de autoridade e as hierarquias das diferentes sociedades escrupulosamente respeitados’.

Na atualidade procura-se preservar uma certa estrutura administrativa tradicional, mas com uma gestão burocrática. Como relata Boarcceach (2013, 45-46), em 2004 e 2005, foram realizadas as primeiras eleições diretas para as lideranças comunitárias do Timor-Leste independente: chefes de aldeia e chefes de *suku*. Essa foi uma tentativa de acomodação de dois diferentes sistemas políticos experimentada em Timor-Leste depois da independência. Se por um lado, nunca antes os chefes de suco ou aldeia tinham sido eleitos de forma direta, mas tradicionalmente herdavam o cargo, por outro lado, o novo Estado timorense buscava formas de legitimar a gestão comunitária sempre existente no território.

Segundo Hajek (2000) por séculos a educação religiosa e formal em língua portuguesa era apenas oferecida aos filhos da nobreza timorense. Estando estes ligados à língua por muitas gerações. Ramos-Horta (1994, 55) afirma que a ‘riqueza intelectual, espiritual, moral e religiosa’ da elite timorense se

deve aos missionários Católicos, que se preocuparam em criar escolas e estas sempre exigiam o uso exclusivo da língua portuguesa. Também Gunn (2001, 21) faz clara relação entre a elite e a disseminação da língua portuguesa quando declara que ‘embora a educação dificilmente se estendesse para além do nível primário, emergia, no entanto, um quadro de falantes de português nas cidades da colónia, a vanguarda de uma elite que se constituía’. Se a afirmação de Hajek está correta, podemos concluir que a elite intelectual que veio a dominar a língua portuguesa era na verdade a nobreza tradicional timorense.

Dominação carismática

Outra forma de dominação descrita por Weber é a carismática, que tem sua legitimidade não via tradição, mas em oposição à mesma. São ‘os líderes naturais’, em situações de dificuldades psíquicas, físicas, econômicas, éticas, religiosas e políticas’. Por naturais entende-se que a liderança não é herdada e, sim, nata, apesar de não pertencerem necessariamente à elite ou nobreza. Esses, ‘são portadores de dons físicos e espirituais específicos, considerados sobrenaturais’ (Weber 2004, 323). A autoridade carismática não é considerada um cargo e sim uma missão.

O êxito de sua missão depende do reconhecimento ‘daqueles aos quais ele se sente enviado’ e de quem exige obediência. Esse reconhecimento também depende de ‘provas’ e só se mantém enquanto estas evidências sobrenaturais conservam-se. Sua autoridade não é um direito adquirido pela vontade dos subordinados, como acontece em uma eleição, ao contrário, ‘o reconhecimento do carismáticamente qualificado é o *dever* daqueles aos quais se dirige sua missão’ e estes são um grupo específico de ‘pessoas determinado por fatores locais, étnicos, sociais, políticos, profissionais’. As ‘provas’ exigidas a serviço da autenticação da autoridade carismática dependem de que missão se presta a servir. ‘Deve realizar atos heroicos, se pretende ser um líder guerreiro’ (Weber 2004, 324-326).

Em Timor existiram várias autoridades carismáticas recentes que surgiram especialmente no período da ocupação indonésia. São os líderes da resistência, os heróis da independência. Os principais foram: Nicolau Lobato, o primeiro líder de guerrilha armada contra os invasores indonésios; Xanana Gusmão, que assumiu a liderança das FALINTIL (Forças Armadas de Libertação Nacional de Timor-Leste) depois da morte de Nicolau Lobato e conduziu, ora presencialmente, ora na prisão, a resistência até o referendo. Depois da captura de Xanana, Ma’Hunu, Konis Santana, Sabalae e Tau Matan Ruak encabeçaram diferentes frentes de resistência no território leste timorense (*Resistência Timorese: Arquivo&Museu s.d.*, 43-59; *Memória da Resistência do Povo de Timor-Leste* 2003, 43-44). Estes personagens são carismáticos, porque sua ascensão ao poder não obedeceu à critérios de linhagem, nobreza ou tradição, pelo contrário são líderes naturais em situação de crise política comportando-se de forma revolucionária. A ‘prova’ de seu carisma consistiu em realizar atos heroicos na guerrilha. Sobretudo tencionavam ‘provar’ sua missão no *bem-estar* com a promessa de independência de Timor-Leste. Estes eram movidos pela ‘missão’ de libertação da nação e do povo e dirigia-se a um grupo de pessoas determinado por fatores locais, étnicos, sociais, políticos. Eram considerados portadores de dons físicos, estratégicos, espirituais e sobrenaturais (Gusmão 2003, 148-149).

Segundo Weber, este é o tipo de dominação com maior dificuldade de se manter, pois com o passar do tempo o impulso rebelde ou o vigor da agitação tende a dar lugar às necessidades econômicas cotidianas. Quando a missão do líder tem êxito a euforia inicial dá lugar a uma nova realidade diária e o seu caráter inovador esvai-se. O poder carismático tem dois inimigos, as necessidades materiais e o cotidiano.

No contexto timorense está em curso uma sistematização de elementos carismáticos. Xanana Gusmão e Matan Ruak foram respectivamente Primeiro Ministro e Presidente da República até 2017 e passaram de líderes clandestinos e guerrilheiros para dirigentes oficiais de um Estado. Ambos são líderes

da nova AMP (Aliança de Mudança para o Progresso) que reúne os três partidos eleitos para chefiar o Poder Legislativo Parlamentar e o Poder Executivo atualmente. Misturam-se características de dois tipos de dominação e como afirma Weber (2004, 332) a união de dois antigos inimigos – ‘o carisma e a tradição – constitui um fenômeno regular neste processo’. As eleições legitimam os cargos democraticamente, mas certamente a conquista dos votos se deve em primeiro lugar por serem heróis nacionais em tempo de guerra, ou pela continuidade do reconhecimento da ‘missão’ carismática de ‘bem-estar’ de seus dominados que estes personagens detêm.

Podemos observar a evidência do poder carismático ligado a língua portuguesa através dos discursos de autoridades carismáticas sobre ela. Diz Matan Ruak (2001, 41), a língua para a Frente Armada ‘era uma das armas para contrapor à língua malaia no âmbito da luta cultural’. Felgueiras (2001, 46) é outro autor que acredita na inseparável parceria entre a língua e a resistência. Este afirma que ‘a destruição resultante da invasão fez despertar no Povo a sabedoria para a transformar numa arma eficiente de defesa e de resistência’. Em Timor alíngua portuguesa em si abrange todos os elementos revolucionários do carisma, dominá-la era possuir um dom sobrenatural, afinal poucos foram os falantes resistentes que viveram para mantê-la por todos os anos de guerra contra a Indonésia (Ruak 2001, 41) e aprendê-la era uma verdadeira missão para preservá-la como arma de luta pela independência, como provam as investidas em alfabetização das populações em escolas clandestinas nos anos em que a FRETILIN dominava a maior parte do território invadido (Mattoso 2005, 60-61). Ruak relata que ‘embora lutássemos com dificuldades de toda a ordem, utilizávamos todos os recursos disponíveis para não só preservar a língua, mas essencialmente, expandi-la aos menores e analfabetos, através de aprendizagem’ (Ruak 2001, 41).

Acontece que a língua como elemento de dominação carismática, deixa completamente seu aspecto de clandestinidade, proibição, resistência e revolução, a partir do momento em que é institucionalizada pela Constituição e passa ser obrigatória nas escolas. Tal como descreve Weber, o carisma se perde e a tradição ou a institucionalização ganham terreno. O poder carismático ainda influenciou a sua oficialização e a legitimidade da decisão não estava em causa, pois o carisma desta língua venceu a minoria descontente, fato comprovável pela unanimidade de opinião a respeito tanto antes como durante a Assembleia Constituinte. Na ocasião da votação pelos constituintes houveram 80 votos a favor, apenas três abstenções e cinco ausentes (Indart, 2011, 91-93).

Dominação do estado

Para Weber, o poder do Estado também é uma forma de dominação – dominação burocrática. Assim como os outros meios de dominação o Estado também coage a obediência e submissão. Mesmo que um Estado seja considerado democrático e o povo tenha o direito de escolher seus representantes, para manter a estrutura necessita de poder de coação física. Weber afirma que ‘evidentemente, a coação não é o meio normal ou o único do Estado (...), mas é seu meio específico’ (Weber 2004, 525). A administração está vinculada a dominação, pois toda administração precisa, de alguma forma, da legitimação. ‘É mister que certos poderes de mando se encontrem nas mãos de alguém’ (Weber 2004, 193). Porém, a diferença entre a dominação do Estado e as anteriores formas de dominação é de que na democracia, diferente do ‘Estado absoluto, da administração mediante notáveis feudais, patrimoniais, patrícios ou outros que a exercem como cargo honorífico ou hereditário’ é substituída, ‘em favor de funcionários contratados. Estes decidem sobre todas as necessidades e reclamações da vida cotidiana’ (Weber 2004, 529).

A administração democrática, não deixa de ser dominação, mas ‘o poder de mando pode ter aparência muito modesta, sendo o dominador considerado o ‘servidor’ dos dominados e sentindo-se também como tal’. É democrática porque ‘se baseia no pressuposto da qualificação igual de todos para a

direção dos assuntos comuns' e 'minimiza a extensão do poder de mando' (Weber 2004, 193). A característica mais importante da dominação do Estado é que ela não é exercida pela autoridade pessoal, 'obedece-se às regras e não à pessoa'. A própria pessoa com poder de mando também está submetida as mesmas regras que seus subordinados e 'o portador individual do poder de mando está legitimado por aquele sistema de regras racionais, sendo seu poder legítimo, na medida em que é exercido de acordo com aquelas regras' (Weber 2004, 197-198).

A principal figura política defensora de maior burocratização do Estado timorense (Feijó 2006, 40) e desvinculação dos cargos e administração pública da dominação tradicional patriarcal, feudal ou mesmo da dominação carismática é Mari Alkatiri. 'Alkatiri é conhecido pelas suas notáveis qualidades organizacionais e (pela) disciplina. Uma das suas características são as longas horas de trabalho' relata Loro Horta (2007, 3). A família Alkatiri é imigrante em Timor e por isso não teria o direito de exercer poder em uma estrutura patriarcal local. Mari Alkatiri também não detém as características de um líder carismático – não atribuí a si nenhum poder sobrenatural ou transcendental, nem é afeito à demagogia. Não costuma apelar à emoção dos ouvintes em seus discursos públicos e sua diretividade muitas vezes fere os ouvidos do povo. Diz a mídia (Loro Horta 2007, 1-2) que 'como pessoa, Alkatiri está longe de ter um carácter de que se goste, (anda) sempre com uma expressão séria e tem um sentido de humor bastante ofensivo' ou ainda 'um líder experiente, mesmo que não muito popular'. Tem a desvantagem de ser muçulmano em um país onde a Igreja Católica é uma instituição que também exerce grande poder de dominação.

Porém, a família Alkatiri certamente faz parte da elite econômica e principalmente intelectual de Timor-Leste. São justamente a formação acadêmica e experiência especializadas que fazem de Alkatiri um líder estatal. Está no poder pelo mérito burocrático. Feijó (2006, 40) atribui a este personagem político a democratização de Timor-Leste independente. Alkatiri 'defendia a aceleração da constituição de um regime democrático clássico, baseado na existência de partidos políticos e eleições competitivas'. Pilger (2006, 1) descreve Mari Alkatiri como

um 'nacionalista econômico' convicto, que se opõe à privatização e à interferência do Banco Mundial. Um muçulmano secular no país sobretudo Católico Romano, ele é, acima de tudo, um anti-imperialista.

Inferimos que a língua portuguesa está intimamente ligada também ao poder burocrático do novo Estado. Possivelmente Alkatiri seja o mais ferrenho defensor da reintrodução desta língua no sistema escolar em toda a classe política do país (Tempo Semanal 2010, 8-12). Foi no seu governo que a língua foi oficializada junto ao Tétum – como já planejado anteriormente no âmbito da CNRT – e reintroduzida no currículo escolar, não apenas como uma matéria de estudo, mas como a língua de instrução desde o ensino primário e exclusivamente no ensino terciário. Além de alguns renomados linguistas timorenses (Notícias SAPO 2015, 1), foi principalmente Alkatiri (Boletim OPLP 2011, 1) e os membros de seu partido quem desaprovaram o programa de alfabetização multilíngue e o atraso na obrigatoriedade da utilização da língua portuguesa como língua instrucional (Soares 2012, 13). Como nos adverte Weber (2004), a oficialização de uma língua e sua posição privilegiada no sistema de educação são decisões de domínio político e estatal.

Conclusão

Concluimos que a tipologia de dominação apresentada por Weber (2004) contribui para compreender como várias formas de poder são exercidas simultaneamente em Timor-Leste ainda na atualidade e procuramos demonstrar a relação existente entre a escolha da língua portuguesa a todas essas formas

de dominação paralelas: a sacralização da língua portuguesa pelo sistema patriarcal, a educação da nobreza através desta língua; o carisma revolucionário dela relacionado com a resistência armada e cultural e a ligação da mesma ao poder burocrático do novo Estado. Essa relação dá um amplo poder de legitimação da língua portuguesa em Timor-Leste.

Referências

- Boarccaech, Alessandro 2013, *A Diferença entre os Iguais*, Porto de Ideias Editora, São Paulo.
- Feijó, Rui Graça 2006, *Timor: Paisagem Tropical com Gente Dentro*, Campo da Comunicação, Lisboa.
- Felgueiras, João 2001, 'As Raízes da Resistência', *Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, 14: 42-49.
- Gameiro, Aires 2012, *40 Dias em Timor-Leste*, Pearlbooks, Delhi.
- Gunn, Geoffrey 2001, 'Língua e Cultura na Construção da Identidade de Timor-Leste', *Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, 14: 14-25.
- Gusmão, Kirsty Sword 2004, *Uma Mulher da Independência*, Quetzal Editores, Lisboa.
- Hajek, John 2000, 'Language planning and the sociolinguistic environment of East Timor: colonial practices and changing language ecologies', *Current Issues in Language Planning*, 1: 400 - 414.
- Horta, Loro 2007, *Avaliação das Próximas Eleições em Timor-Leste*, http://timor-online.blogspot.co.id/2007_03_30_archive.html, viewed 3 April 2016.
- Indart, Karin Noemi Rühle 2011, *Políticas e Planejamento Linguístico em Timor-Leste: um estudo avaliativo*, Universidade do Minho, Braga.
- _____ 2017, *Políticas da Educação, Políticas de Língua, Identidade Nacional e a Construção do Estado em Timor-Leste*, Universidade do Minho, Braga.
- Mattoso, José 2011, 'Arquivo, Memória e Identidade em Timor-Leste' in Silva, Kelly and Lúcio Sousa (org.), *Ita Maun Alin: o livro do irmão mais novo*, Edições Colibri, Lisboa.
- Memória Da Resistência Do Povo De Timor-Leste 2003, *A Nossa Vitória é Apenas uma Questão de Tempo*, Fundação Mário Soares.
- Menezes, Francisco Ximenes 2006, *Encontro de Culturas em Timor-Leste*, Crocodilo Azul, Díli.
- Notícias SAPO 2015, *Especialistas Timorenses contra Diploma que Reduz Ensino de Português em Timor-Leste*, <http://noticias.sapo.tl/portugues/lusa/artigo/18921387.html>, viewed 26 May 2016.
- OPLOP 2011, *Novo Plano Educacional Baseado nas Línguas Maternas Causa Polêmica em Timor-Leste*. <http://www.oplop.uff.br/boletim/302/novo-plano-educacional-baseado-nas-linguas-maternas-causa-polêmica-em-timor-leste>, viewed 26 May 2016.
- Pilger, John 2006, *Timor-Leste: O Golpe que o Mundo não Percebeu*, <http://citadino.blogspot.co.id/2006/06/timor-leste-o-golpe-que-o-mundo-no.html>, viewed 3 April 2016.
- Ramos-Horta, José 1994, *Timor-Leste: Amanhã em Díli*, Publicações Dom Quixote, Lisboa.
- Resistência Timorese: Arquivo & Museu* sd, Centro Cultural Português em Díli, Díli.
- Ruak, Tau Matan 2001, 'A Importância da Língua Portuguesa na Resistência contra a Ocupação Indonésia', *Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, 14: 40-41.

Simião, Daniel 2014, 'Agência, gênero e individuação: Tensões entre direito e sensibilidades jurídicas em Timor-Leste' in Loney, Hannah, Antero da Silva, Alarico Ximenes and Clinton Fernandes (eds), *Compreender Timor-Leste 2013*, 1, Swinburne Press, Melbourne.

Soares, Lúcia Vidal 2012, *Caminhos e Sombras das Línguas em Timor-Leste*, http://www.academia.edu/8540565/Caminhos_e_sombras_das_l%C3%ADnguas_em_Timor-Leste_2012, viewed 4 April 2016.

Thomaz, Luís Felipe 2008, *País dos Belos: Acheias para a compreensão de Timor-Leste*, Instituto Português do Oriente & Fundação Oriente, Macau.

Weber, Max 2004, *Economia e Sociedade*, Volume II, Editora UnB, Brasília.

Razões do uso da língua portuguesa nas escolas básicas em Timor-Leste

Manuel Belo de Carvalho¹

Fátima Suely Ribeiro Cunha²

Introdução

Desde a restauração da independência, o governo do Timor-Leste tem organizado ações para a reconstrução das suas estruturas nacionais, incluindo o sistema de ensino. Conforme previsto na Constituição da República Democrática de Timor-Leste (RDTL), artigo 13, o tétum e o português são as línguas oficiais do país. Baseando-se na Constituição, o Parlamento Nacional como órgão legislativo, aprovou, em outubro de 2008, a primeira Lei de Bases da Educação de Timor-Leste (LBE), a qual reforça o papel da língua portuguesa ao definir, no Artigo 8º a obrigatoriedade da sua utilização como língua de instrução, ao par do tétum. Por isso, cabe ao governo desenvolver as línguas de ensino definidas em lei, a fim de promover uma educação mais condizente com os interesses do estado.

Nesse sentido, a política educativa deve ser uma política nacional que viabilize reforçar a qualidade do ensino com efeitos satisfatórios para todos os cidadãos. Além disso, deve garantir a comunicação harmoniosa nas interações, horizontal e vertical, entre professores, estudantes e comunidade. Vale destacar que em diferentes cursos do ensino superior, secundário e no ensino básico, muitos professores ainda utilizam língua indonésia e a língua tétum línguas de ensino. Assim, o uso da língua portuguesa como língua de ensino pode ser um caminho para unificar todo o sistema educativo atual. No entanto, é necessário conhecer e compreender os desafios do ensino nessa língua na realidade escolar, a partir do seguinte questionamento: quais são as competências linguísticas de comunicação e meta-linguísticas dos professores e alunos do país, que estão aquém das exigências impostas pela assunção do tétum e do português como línguas de escolarização?

Na busca de respostas para o referido problema, delineamos como objetivo principal deste estudo, caracterizar de que forma o modelo de ensino e aprendizagem da língua portuguesa tem confrontado a questão da língua no Timor-Leste, em especial nos planos curriculares e nas das práticas educativas.

Neste artigo, apresentaremos parte dos resultados da pesquisa de doutoramento do primeiro autor, realizada por meio de análise documental e de entrevistas realizadas com grupos de sujeitos, constituídos por estudantes do 1º e 2º ano do ensino superior; diretores; supervisores educacionais; estagiários do Curso de Língua Portuguesa e do Curso de Formação de Professores do Ensino Básico; professores estrangeiros, cooperantes no estágio pedagógico. Os sujeitos selecionados na pesquisa são atuantes em diferentes instituições, tais como: Universidade Nacional Timor Lorosa'e (UNTL); Universidade Oriental Timor Lorosa'e (UNITAL), Instituto Superior da Educação de Cristal - (ISEC) e Ministério da Educação de Timor-Leste. As entrevistas foram realizadas com representantes de cada grupo, a fim de obter informações que subsidiassem as análises e a compreensão dos desafios da implementação da língua portuguesa no Timor-Leste.

Contextualizando o tema e o problema da pesquisa

A investigação tem como ponto de partida os estudos de Geoffrey Hull, intitulado Timor-Leste – “Identidade, Língua e Política Educacional”, Instituto Camões (2000). Para o autor:

(...) em Timor-Leste, quando há vinte e cinco anos o território começou a emer-

1_ Universidade Nacional Timor Lorosa'e

2_ Universidade Federal de Goiás

gir da sua fase colonial, não foi necessário procurar uma identidade nacional. O país era único do ponto de vista linguístico, com quinze línguas indígenas, a maioria das quais puramente timorense (ou seja, não faladas na indonésia), tendo-se ramificado algumas delas em múltiplos dialetos locais. Além desta poliglossia, grande parte do território estava unificado pelo uso do tétum como língua franca. (HULL, 2000, p. 31).

Por isso, é preciso estabelecer uma comparação no uso da língua que implica o estabelecimento de dois aspectos: o da diferença e o da harmonia linguística numa sociedade plurilíngue. Todos os cidadãos tendem a se sentirem seguros e em harmonia quando se comunicam por meio de uma língua uniformizada que, nesse caso, é a língua nacional tétum.

No Timor-Leste, o tétum é uma língua nacional e oficial. De acordo com Bazenga (2007-2008, p. 1):

A língua nacional é a língua falada num determinado território que, por refletir uma determinada herança étnico-cultural, representa um elemento caracterizador de uma consciência nacional e, nos casos mais evoluídos, é também suporte de uma expressão literária autónoma.

No entanto, o português resulta de uma opção que, embora tenha origem no fato do país ter sido uma colónia portuguesa por mais de 400 anos e, como tal, utilizadora dessa mesma língua como língua oficial até 1975, não tem hoje, de forma generalizada, um uso frequente e uma relação de identificação totalmente associadas às de uma língua nacional.

Em conformidade com a ‘Resolução do Governo’ publicada no Jornal da República (2011, p. 5132):

A política da língua em Timor-Leste, como meio para aceder e contribuir para o conhecimento universal, mas também como meio privilegiado para consolidar a unidade e coesão nacionais, ao permitir a comunicação harmoniosa entre as partes que compõem o todo nacional e a interação com povos historicamente irmanados, no seio da Comunidade dos Países da Língua Portuguesa, tem pois um carácter essencialmente estratégico.

Português como língua oficial e língua de instrução

A língua oficial é considerada como única língua do país, ou seja, é a língua que todos os habitantes devem saber utilizar em todas as ações oficiais, nas relações com as instituições do Estado. A língua oficial é também a língua nacional. No caso de Timor-Leste, o tétum é uma língua nacional mais falada e é considerado como língua oficial consagrada na Constituição da República. Isso mostra a forte relação estabelecida historicamente entre o conceito de Estado e o de Nação. Portanto a língua oficial é a língua usada no contato de um cidadão com a administração do seu país. Em países como Portugal, Espanha, Inglaterra, Brasil, entre outros, a língua oficial é a mesma que a língua nacional. No caso do Timor-Leste, as populações falam diversas línguas locais, no entanto, as línguas oficiais são o tétum e o português.

É interessante ressaltar que conforme a definição da Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), a língua oficial é “a língua utilizada no quadro das diversas atividades oficiais: legislativas, executivas e judiciais” de um estado soberano ou território” (BAZENGA, 2007/2008, p. 1).

Como língua oficial e de instrução no país, a língua tétum divide com a língua portuguesa a fun-

ção de “definição de uma identidade nacional” (CANAS MENDES, 2005, p. 153) e, especificamente em Timor-Leste, participa da disputa e do “conflito de gerações na opção da língua” que se apresenta a essa Nação.

Uma língua oficial caracteriza-se pela sua reciprocidade, ou seja, por um lado, deve ser a língua obrigatória para todas as ações próprias das relações dos cidadãos com o Estado, assim como do Estado com os cidadãos. Isso pode ser observado com facilidade no caso do ensino-aprendizagem nas escolas. Um país tem a obrigação de garantir a educação dos seus cidadãos na sua língua oficial. Em Timor-Leste, por conta dessa obrigação, o ensino é realizado em português, mesmo que na escola sejam faladas e/ou ensinadas outras línguas como o tétum, o inglês e o bahasa (língua) indonésia.

Um aspeto importante que resulta disso é que em Timor-Leste podem ser praticadas muitas línguas, mas todas as ações dos cidadãos em relação com o Estado e do Estado com os cidadãos só se efetivam através das línguas oficiais (tétum e português). Essa heterogeneidade manifesta-se também por uma grande diversidade de línguas. Desse modo, é muito importante compreender o sentido dessa relação frente a diversidade real das línguas, a questão da língua oficial e língua de instrução, e do processo de ensino e aprendizagem.

Em relação à determinação das línguas oficiais do Timor-Leste, a Assembleia Constituinte do país, eleita em processo democrático, juntamente com membros do Conselho Nacional de Resistência Timorense (CNRT) e com representantes da população, escolheram a língua portuguesa e o tétum como línguas oficiais de Timor-Leste, consideradas partes da identidade nacional.

A maneira de como uma língua é considerada como oficial de um país não é homogênea. Há casos em que isto é praticado através das instituições do Estado sem que seja diretamente dito. Em Timor-Leste, a Constituição de 2002 definiu que a língua portuguesa é uma língua oficial do Timor-Leste. O artigo 13.º da atual Constituição timorense diz: “O tétum e o português são as línguas oficiais da República Democrática de Timor-Leste” (RDTL, p. 11). Antes disso, havia uma consideração tácita de que tínhamos uma língua, esta que se pratica de modo generalizado em Timor-Leste e, é a língua dos atos administrativos, das ações escolares, a língua na qual se publicam livros, leis, manuais escolares, informações adicionais em Timor-Leste (RU 3). A língua oficial é implementada em várias circunstâncias de serviços públicos e científicos em Timor-Leste.

Em 2002, a oficialização dessas duas línguas foi garantida pela Constituição da República Democrática de Timor-Leste, enquanto o Inglês e o Indonésio são garantidos como línguas de trabalho. A respeito da escolha das línguas oficiais de Timor-Leste, Costa (2012, p. 215) afirma:

(...) o povo timorense, através dos seus legítimos representantes, escolheu o tétum e o português como suas línguas oficiais. A escolha da língua portuguesa contabiliza: um peso simbólico (por ser língua da resistência à invasão indonésia, língua usada para dar informações ao mundo sobre a luta e os efeitos da invasão), um aspeto identitário (o do seu passado sem grandes imposições, sem grande impacto), um aspeto afetivo (ligação ao catolicismo, igreja que em conflitos de guerra – segunda guerra mundial, invasão indonésia (nunca abandonou o povo) e um aspeto geoestratégico (Timor confinado à Indonésia e à Austrália). A escolha da língua tétum constitui, por um lado, a assunção do compromisso de defesa, desenvolvimento e promoção de uma língua em situação altamente desfavorecida.

Em defesa da escolha da língua portuguesa como oficial no Timor-Leste e das vantagens que essa língua pode representar, inclusive para o tétum, Hull (2001, p. 48) destaca que:

(...) o caso da língua oficial portuguesa em Timor-Leste, podemos ver a aparência de uma imediata vantagem para o tétum e para outros vernáculos no português ter um prestígio menor do que tem o inglês. Este facto faz com que o português não vá constituir uma ameaça para a ordem linguística tradicional. No entanto, contrariamente a isso, nos países em que o português é a língua oficial, poucos foram os vernáculos que desapareceram por causa do prestígio do português. Por vários factores de ordem histórico-cultural, a língua portuguesa tem-se mostrado mais capaz de se harmonizar com as línguas indígenas que o inglês.

Um aspeto curioso é o fato de que a Associação Popular Democrática Timorense (APODETI), partido timorense que na altura do domínio indonésio era a favor da integração de Timor-Leste à Indonésia, mantinha nos seus estatutos o uso oficial do Português (HULL, 2001). Essa exigência se manteve, visto que, mesmo após a restauração da independência do país, o Ministério da Educação mantém a obrigatoriedade do uso da língua portuguesa, exigindo que todos os professores tenham domínio dessa língua, considerando que para isso, os professores necessitam da proficiência.

As línguas exigidas nas aulas do ensino básico nos documentos que orientam a educação no Timor-Leste

De acordo com a situação atual do Timor-Leste, as línguas usadas nas escolas básicas são tétum e português, em todas as disciplinas contempladas no currículo nacional da educação em vigor, com exceção da disciplina da Língua Inglesa, ministrada no 3.º ciclo do ensino básico e da língua (bahasa) indonésia, no secundário, desde do ano letivo de 2005/2006.

A partir do ano de 2015, com a reforma curricular para o 1.º e 2.º ciclo, as línguas usadas no ensino, em todas as disciplinas, é o tétum. O português é usado apenas na disciplina de Língua Portuguesa. A utilização máxima do português no ensino é exigida a partir do 2.º ciclo (5.º ano) e no ensino secundário.

Por sua vez, o tétum é lecionado como uma disciplina e utilizado como meio/instrumento de transmissão dos conhecimentos. Ao compararmos o tétum e o português, verificamos que o tétum possui uma carga horária dominante.

Analisando LBE de 2008, no que se refere à língua temos o artigo 8º, que situa como línguas de ensino do sistema educativo timorense o tétum e o português.

O artigo 12 situa como objetivos do ensino básico: g) “Desenvolver o conhecimento e apreço pelos valores característicos da identidade, línguas oficiais e nacionais, história e cultura timorenses, numa perspetiva de humanismo universalista” [...].

No artigo 16, sobre a organização do ensino secundário, no item 3, define que: “Todos os cursos do ensino secundário contêm componentes de formação [...] e de língua e cultura timorense adequadas a natureza dos diversos cursos”.

Já o artigo 17 traz como objetivos do Ensino Superior: “h) Promover e valorizar as línguas e a cultura timorense.” Por fim, o artigo 35, item 8, delibera que os “componentes curriculares do ensino básico e do ensino secundário contribuam, sistematicamente, para o desenvolvimento das capacidades ao nível da compreensão e produção de enunciados, orais e escritos, em português e tétum.” (Timor-Leste, 2008).

Os objetivos do ensino básico e do ensino superior em Timor-Leste são contemplados na LBE de 2008. Já a proficiência nas línguas oficiais é determinada por meio do Decreto-Lei n.º 23/2010, sob a fundamentação do artigo 13, item 1) “O tétum e o português são as línguas oficiais da República Democrática de Timor-Leste”, conforme a Constituição da RDTL em vigor. No artigo 14 - Quadro Obrigatório de Competências do Pessoal Docente - determina que o professor tem de: “a) Adquirir proficiência nas “línguas Tétum e Portuguesa nos domínios da fala, escrita, compreensão e leitura [...]” e “c) Deter o

domínio proficiente da Língua Portuguesa enquanto língua principal de instrução e de aquisição da ciência e do conhecimento, designadamente através do uso de linguagem técnica e de diferentes recursos estilísticos, para melhor compreensão dos alunos.

Ao tocar no ensino da língua portuguesa os desafios são intensos e imensos. O contexto multilíngue é rico e complexo, podendo ser um aliado antes de ser um problema. No entanto, as políticas públicas de implementação do idioma precisam ser repensadas na implementação do sistema educativo.

Retiramos qualquer recusa ou defesa da supervalorização da língua portuguesa em detrimento da língua tétum, pois isso consiste um desrespeito à cultura e à história timorense. Defendemos a escolha dos próprios timorenses quanto à sua identidade linguística quando da oficialização dos dois idiomas oficiais e também línguas de instrução do ensino. Nesse sentido, torna-se imperativo ressaltar o discurso de Hull (2001) que elenca uma série de ações governamentais relevantes à difícil tarefa de implementação da língua portuguesa, muitas das quais ainda não foram sistematizadas até a presente data.

Por isso, no dia a dia, os professores e os estudantes do ensino básico apercebem-se de uma disputa muito grande entre as forças linguísticas que se impõem ao sistema timorense. Isso representa uma barreira nas ações efetivas do ensino e no uso do idioma. O Ministério da Educação organiza, por meio do Instituto de Formação Docente e Profissionais da Educação (INFORDEPE), cursos de língua portuguesa para professores. No entanto, não incentiva a participação dos professores atuantes em escolas básicas, exigindo que cumpram obrigações nos momentos de aulas, não disponibilizam incrementos de carreira ou favorecem o uso do idioma no cotidiano profissional. De acordo com as entrevistas realizadas como parte deste trabalho, muitas vezes, o tétum, a língua inglesa ou a língua indonésia medeiam a comunicação oral entre professor e estudantes, no processo ensino aprendizagem (Est. 4; E5) e veiculam as informações escritas, ficando a língua portuguesa totalmente distante da realidade, considerando sua obrigatoriedade no processo de ensino e aprendizagem.

Assim, recorremos aos acordos de cooperação internacional existente entre os países lusófonos, mais presentes em Timor-Leste, como Portugal e Brasil, dedicados ao ensino da língua portuguesa e à formação de professores. As ações implementadas por esses acordos de cooperação são fundamentais no processo de consolidação e fortalecimento do português no país, pois como nos diz Costa (2012, p. 217),

(...) o Português é, em Timor-Leste, uma língua do património cultural, de memória histórica e literária e de convivência na tradição local. Pois, hoje conhecemos o passado de Timor - sua vida, sua história, seus povos, suas culturas - porque podemos consultar obras escritas, maioritariamente, em língua portuguesa.

A língua portuguesa não pode ser entendida apenas como uma herança colonial, mas como um fator imprescindível ao meio de comunicação, como instrumento de transmissão e de diálogo entre o conhecimento científico e os saberes produzidos no Timor-Leste, bem como entre as diferentes culturas que constituem o contexto. Além disso, é importante levar em conta a identidade do povo timorense que, aos poucos, vem sendo construída com base no diálogo com a cultura lusófona, possibilitando, assim, a reflexão crítica sobre os processos de implementação dessa língua e a construção da identidade do Timor-Leste.

Por outro lado, entendemos que a língua portuguesa no país tem suas necessidades específicas, como língua de instrução, e usos adequados ao contexto da educação timorense.

Torna-se necessário nos impormos ao seu aprendizado, mas criar sentidos sociais claros e interessantes ao estudante, estimulando-os ao uso real do idioma, não como algo intocável, mas como algo do povo falante do idioma e que precisa estar inserido na realidade imediata.

Paradigmas do ensino das línguas

Globalmente considerados, os programas de Formação de Professores de Língua Portuguesa distinguem-se também pelo modo como concebem os objetivos do ensino da língua. Louise Poulson define, diversos modelos de ensino como:

- a) de herança cultural; nesta perspectiva, os alunos são orientados para “a apreciação daquelas obras literárias que são genericamente tidas como a mais refinada manifestação da língua”;
- b) de crescimento pessoal; o desenvolvimento do currículo “centra-se na criança, enfatizando-se a relação entre a linguagem e a aprendizagem e o papel da linguagem no desenvolvimento da vida estética e pessoal da criança”;
- c) de necessidade da vida adulta; esta orientação privilegia a “comunicação fora da escola, enfatizando a responsabilidade dos professores do Português na preparação da criança para as exigências linguísticas da vida adulta, incluindo o contexto do trabalho, num mundo de mudanças rápidas”;
- d) de análise cultural; esta perspectiva “ênfatisa o papel do português na promoção, nas crianças, de uma compreensão crítica do mundo e meio cultural no qual vivem” (POULSON, 2005, p. 23).

Uma categorização desse tipo permite sustentar uma leitura dos programas de formação capaz de evidenciar, entre eles, diferenças essenciais, seja nos seus pressupostos ou nos seus objetivos. Tal fato, nos obriga repensar o próprio contexto da língua e da cultura como um fio condutor, como afirma Lévi-Strauss (1958), enfatizando que:

- a) a língua é produto da cultura, dado que o seu uso reflecte as características gerais de uma sociedade, adapta-se a ela e com ela evolui;
- b) a língua é parte integrante da cultura, a par das instituições, das crenças, dos costumes, perspectivando-se como instrumento, mas também como instituição e como produto social;
- c) a língua é condição de cultura, já que é graças a ela que a cultura se transmite, preferencialmente, através da educação, que ajuda por exemplo, a caracterizar, equilibrar e desfazer atitudes preconceituosas e representação estereotipadas.

Essa categorização permite suportar os argumentos que evidenciam as diferentes ideias da sociedade nos pressupostos da escolha da língua portuguesa como língua do ensino.

Partindo da ideia Batoré (2009), a formação de professores de Língua Portuguesa, no contexto Timor-Leste, exige a adoção de uma atitude prática e, simultaneamente, técnica no ensino da língua da seguinte forma:

- a) a disponibilização de professores adequadamente preparados e treinados a nível de Português língua não-materna, cientes dos desafios e das diferenças que o ensino/ aprendizagem da L1 e L2 trazem tanto aos alunos como aos professores;
- b) bom conhecimento da complexidade da situação cultural timorense pelos professores disponibilizados;
- c) bom conhecimento da complexidade da situação linguística e sociolinguística timorense com foco específico para a necessidade de conhecimento pelo menos passivo de Tétum e/ou outra(s) língua(s) local(is);

- d) bom conhecimento da identidade linguística e da identidade nacional timorense;
- e) a elaboração de materiais específicos propositadamente preparados para o efeito e para diferentes níveis do ensino, enquadrados na realidade cultural e linguística timorense;
- f) a organização e formação dos quadros locais com base nos recursos específicos existentes, devidamente preparados do ponto de vista linguístico e didático (BATOREO, 2009, P. 7).

Com base nos dados produzidos no decorrer deste estudo, destacamos que a forma como a língua portuguesa é praticada no contexto escolar timorense, indica que muitos professores não aprenderam a língua durante a sua formação universitária como uma parte central do currículo da disciplina de Língua Portuguesa. Muitos professores apresentam a língua portuguesa como uma língua pouco praticada na vida cotidiana e menos importante em alguns departamentos no ensino superior. É possível constatar que a maioria dos professores ainda utilizam o tétum e língua indonésia para esclarecer as dúvidas e facilitar a compreensão do conteúdo da matéria aos alunos na sala de aula.

Como ponto de partida interessante para refletir sobre as dificuldades de ser Professor de Português como Língua Não Materna (PLNM), Rodrigues (2015, p. 48 – 49), afirma que:

No máximo, admite-se que um professor de português está mais qualificado para desempenhar essa tarefa, sem se considerar, todavia, que o ensino de português à falante de outras línguas compreenda uma especificidade. A realidade contraria esta ideia: grande parte dos professores de português do ensino primário e secundário vêem-se em sérias dificuldades quando acolhem numa turma um aluno com conhecimentos incipientes da língua portuguesa a não sabe falar de todo.

Cabe destacar que, em relação à língua portuguesa em contexto escolar, os textos oficiais apresentam um conjunto de necessidades de natureza diversa: necessidades linguísticas, necessidades curriculares e necessidades de integração. Os debates científicos em torno da temática enfatizam que à língua tem lugar no currículo nacional, privilegiada pelos seus objetivos e finalidades de ensino, que trazem benefícios no contexto da comunicação humana. Nesse sentido, Lomas (2003, p. 14) defende que “o objetivo essencial da educação linguística e a aquisição e o desenvolvimento do conjunto de conhecimentos, habilidades, atitudes e capacidades que permitem, nas nossas sociedades, um desempenho adequado e competente nas diversas situações e contextos comunicativos da vida quotidiana”.

O argumento da herança cultural da língua portuguesa em Timor-Leste, se assenta em uma tradição conservadora, por meio da escolha dos textos literários e culturais, relacionados com a finalidade do ensino de português, bem como às ideias sobre a natureza do conhecimento e como deve ser reproduzido e transmitido pelo sistema educativo timorense. Segundo Poulson (2007, p. 21- 22), “a posição culturalmente conservadora era a crença de que o conhecimento é fixo e imutável e que o papel da educação e dos professores é transmiti-lo de geração à geração (...) visando garantir a assimilação e a reprodução pelos aprendizados daquele corpo de conhecimento como uma “dieta” exclusiva de textos representando a alta cultura do património da Língua Portuguesa no mundo”.

Não obstante, entendemos que seleção dos conteúdos deve servir de suporte aos conhecimentos linguísticos-gramaticais. O que importa mesmo é que os alunos tenham consciência de que o conhecimento gramatical estará sempre ao serviço do ensino e dos usos da língua (SILVA, 2016: 133).

Aspectos metodológicos

De acordo com os objetivos traçados, encaminhamos as entrevistas delineando as questões que centralizam as línguas oficiais, as áreas do ensino da língua/ a linguística, o uso da língua de escola-

rização, a opinião legal e opinião técnica dos entrevistados, a saber: 1) “Em sua opinião, por que razão Timor-Leste escolheu o português como língua oficial? 2) “Na sua opinião, quais são as línguas de escolarização utilizadas pelos professores nas aulas das escolas básicas e secundárias? E porquê o motivo dessa escolha?”. 3) “Que tipo de materiais didáticos utiliza para ensinar o português?”

As entrevistas foram realizadas com 37 sujeitos, evidenciados no quadro 1, gravadas em áudio e, posteriormente, transcritas para serem analisadas. Por meio da técnica de análise de conteúdo, realizamos uma leitura prévia do material e selecionamos as respostas da questão 1, para ser apresentada neste artigo. Essa leitura prévia nos permitiu criar cinco categorias, fundamentadas no referencial teórico adotado e nas narrativas dos entrevistados. Tais categorias foram organizadas com base na justificativa dos entrevistados sobre as razões que levaram Timor-Leste à escolha da língua portuguesa como língua oficial, assim definidas:

1. Como constitutiva da história do Timor-Leste - caracterizada pela referência à língua portuguesa como “língua colonizadora” e “língua de resistência”, na fala dos 37 sujeitos entrevistados.

2. Como fator identificação geopolítica - considerada por duas características pertinentes: “diferenciação” e “desenvolvimento do sistema educativo e linguística”, presente na fala de 28 entrevistados.

3. Determinante à construção da identidade nacional - estabelecida pela expressão “a língua portuguesa marcou uma certa identidade dos timorenses”, presente na fala de 12 entrevistados.

4. Determinante ao desenvolvimento da língua local - estabelecida com base na expressão “a língua portuguesa permitiu o desenvolvimento do tétum”, destacada na fala de 5 entrevistados.

5. Apropriação cultural - destacada com base na expressão, “as culturas portuguesas já são consideradas como cultura do povo timorense”, presente na fala de 12 entrevistados.

Os trechos que subsidiaram as análises apresentadas neste artigo são representativos das entrevistas dos sujeitos participantes, aqui identificados por siglas, conforme explicitado no quadro 1.

Nº de entrevistados por grupo	Categoria/Nível	Sigla
6	Professor Cooperante da Educação Básica	PC1 a PC6
15	- Responsáveis pela Universidade - Professor Supervisor da Educação Superior - Diretores do Curso de Língua Portuguesa	RU1a RU7 PS1a PS4 (D1 a D4)
12	Estagiários do Curso da Língua Portuguesa Estudantes do 1º e 2º ano do Curso da Língua Portuguesa da UNTL	Est.1 – Est.6 (estagiários); E1 a E6 (estudantes)
4	Responsáveis políticos do Ministério da Educação (Diretora Nacional do Ensino Básico e Diretores Gerais do Ministério da Educação)	RP1 a RP 4

Quadro 1 - Identificação dos entrevistados

Fonte: Transcrição das entrevistas. Quadro elaborado pelos autores.

Análise e discussão parcial dos resultados

A língua portuguesa como constitutiva da história de Timor-Leste

Dentre as razões apontadas pelos entrevistados de todos os grupos para justificar a escolha do português como língua oficial de Timor-Leste, tem destaque as razões históricas:

(...) é a questão da história onde Timor-Leste foi uma colônia de Portugal, deixou a Língua Portuguesa como uma cultura ao lado da religião católica e das receitas culinárias portuguesas. E hoje em dia considera o português como identidade cultura do povo timorense (E 1).

Ao longo de 24 anos da resistência, os guerrilheiros timorenses utilizaram a Língua Portuguesa contra o regime Soeharto, como meio de comunicação entre os guerrilheiros, e clandestinos e entre os guerrilheiros e diplomatas no estrangeiro (Est. 3).

Conforme os trechos apresentados, o português emerge como herança histórica da colonização portuguesa que se mistura à história da resistência timorense aos invasores indonésios. Nesse sentido, convém assinalar que Timor-Leste, durante mais de 400 anos, foi colônia de Portugal. A partir de 1975, quando, finalmente, o país se tornou independente, o seu território foi violentamente invadido pelo exército da Indonésia, permanecendo sob sua administração até o ano de 1999. Durante os 24 anos de invasão e dominação pela Indonésia a população foi submetida à língua e à cultura do invasor. Nesse cenário, em meio ao movimento de resistência, os guerrilheiros locais utilizavam a português como língua de comunicação, contrariando o regime vigente, promovendo um ambiente de desconforto e de instabilidade para os dominadores.

A língua portuguesa como fator de identificação geopolítica

A identificação geopolítica, foi apontada como responsável pela escolha da língua, considerada pela subcategoria: “diferenciação”, presente na fala de 28 entrevistados. As características encontram-se em alguns detalhes nos enunciados extraídos das entrevistas de PS2; D4 e PS1, como representativos:

(...) no tempo da ocupação ilegal da indonésia em Timor-Leste, a Língua Portuguesa constituía uma língua diferenciadora entre os timorenses e os indonésios (PS2) ou “(...) a fim de se diferenciar com os países da Ásia e Austrália (D4).

Apesar de não ser o foco principal deste trabalho, nos chama à atenção questões econômicas importantes, ligadas à introdução da língua portuguesa no país. É importante lembrar que Timor-Leste se localiza entre duas grandes potências econômicas, Indonésia e Austrália. O país possui uma grande porção de reservas de petróleo em seu mar territorial que faz divisa com o mar territorial da Austrália. O direito de exploração dos depósitos de petróleo e gás natural no mar de Timor foi concedido pela administração portuguesa, ainda no período colonial, para a empresa australiana Oceanic Exploration Corporation. Isso sugere para além da influência linguística, pode haver certo interesse econômico da Austrália sobre o território (TELES, 2002). Somado aos interesses econômicos, da Indonésia e da Austrália, havia o interesse comum de que Timor-Leste não fosse governado por políticos de esquerda. Nesse contexto, cabia ao movimento de resistência manter a sua cultura e fomentar o uso da língua portuguesa na comunicação entre a população, diferenciando-se dos países vizinhos.

A língua portuguesa como determinante à construção da identidade nacional

A relação da língua com a construção da identidade nacional foi considerada por 12 dos 18 entrevistados sob a justificativa “a língua portuguesa marcou uma certa identidade dos timorenses”. Foi esta expressão, tida como chave que estabeleceu a categoria acima mencionada. Esta característica é afirmada no seguinte enunciado:

(...) a presença portuguesa na época da colonização em Timor-Leste, marcou de forma vincada a identidade de todos os timorenses. Dado que, a convivência entre os dois povos civilizacionais, permitiu uma troca de influências que em muito marcou contribuiu para certas alterações comportamentais. (RU5).

As razões identitárias prendem-se com a presença portuguesa na época da colonização em Timor-Leste, que marcou decisivamente os comportamentos do povo timorense. A presença constante da igreja católica contribuiu de forma decisiva no processo de identificação dos timorenses com a língua portuguesa, visto que, mesmo no período de ocupação pela Indonésia, as missas eram realizadas em português, reunindo a população e, conseqüentemente, fortalecendo o uso dessa língua.

A apropriação cultural

Doze, entre os 37 entrevistados, assinalaram a quarta categoria, referente à apropriação cultural. Essa categoria foi estabelecida por uma única característica, “as culturas portuguesas já são consideradas como cultura do povo timorense”. Esta expressão encontra-se representada no seguinte trecho:

(...) O povo timorense adotou e acolheu no seu seio a cultura portuguesa, tornando-a um pouco deles também, a título de exemplo podemos referir, as danças tradicionais, a própria gastronomia, a abertura à religião Católica, assim como, a Língua Portuguesa (RU1).

Destacamos que durante mais de 400 anos de convivência, os portugueses e timorenses criaram laços de união no sentido da integração dos timorenses à cultura portuguesa. A título de exemplo, podemos nos referir à gastronomia, às danças tradicionais e até mesmo aos hábitos religiosos que se destacam pela presença ativa da Igreja Católica.

A língua portuguesa como determinante ao desenvolvimento da língua tétum

Apenas cinco dos participantes valorizaram a categoria referente ao desenvolvimento da língua tétum. A característica que estabeleceu a construção desta categoria foi: “a língua portuguesa permitiu o desenvolvimento do tétum”. A expressão desta característica encontra-se no seguinte enunciado:

A razão linguística onde Timor-Leste foi colonizado pelo Portugal durante 450, então a língua portuguesa mantém a sua permanência naquela ilha, por isso, a língua portuguesa apoia o desenvolvimento o tétum como língua cooficial” (RU 1).

(...) A língua contribui para a evolução intelectual de todas as línguas locais. Pelo contrário enriqueceu e contribui para o desenvolvimento da nossa língua sobretudo o tétum que sabemos que tem muitos empréstimos dos vocábulos do português (PS 1).

É relevante salientar as razões linguísticas, visto que a língua, desde sempre, fixou as suas raízes em Timor-Leste, chegando mesmo a contribuir para o gradual desenvolvimento da língua tétum.

Algumas considerações

Podemos referir que o trabalho exposto abordou a temática referente à aquisição e implementação da língua portuguesa em território timorense. Com base nas entrevistas dos participantes notamos a existências de discursos que indicam certa valorização da língua portuguesa, especialmente entre os professores, sugerindo o uso constante da língua. No entanto, a prática se mostra contraditória, visto que a maior parte dos professores e estudantes se expressaram utilizando o tétum como única língua de instrução. A preparação dos professores para o ensino dessa língua ainda é muito prematura e tem sido um desafio constante para o Ministério da Educação promover o português entre os seus cidadãos, bem como em desenvolver métodos formativos para os docentes que se debatem com as dificuldades da língua.

Referências

- Batóreo, H. J. 2009, 'A Língua Portuguesa em Timor: De que forma deve o ensino de Português adaptar-se às diferentes realidades nacionais?' *Revista Estudos Linguísticos/ Linguistic Studies*, pp 1-9.
- Bazenga, A. M. 2007/2008, *Noção de Língua Nacional, oficial-Língua Padrão e variação Linguística*, FUP, Ano Lectivo.
- Brito, R. H. P and Corte-Real, B. A. 2005, 'Aspectos da Política Linguística de Timor-Leste, Desvendado Contra-Corrente', *Ciências & Letras*, pp 1 - 10, Porto Alegre.
- Brito, R. H. P. 2010, 'Temas para Compreensão do Atual Quadro Linguístico de Timor-Leste', *Ciências & Letras*, nº 48, pp. 175 - 194, Porto Alegre.
- Canas Mendes, N. 2005, 'A construção do nacionalismo timorense', *Ensaios sobre nacionalismos em Timor Leste*, Biblioteca Diplomática do MNE, Portugal
- Costa, L. 2012, 'A língua. Fator de identidade nacional leste-timorense', in Bastos, Neusa B. (org.) *Aspectos linguísticos, culturais e identitários*, PUC-SP, São Paulo.
- Hull, Geoffrey 2000, 'Timor-Leste: Identidade, Língua e Política Educacional', *Comunicação apresentada no Congresso Nacional do CNRT*, agosto, Díli, TL.
- _____, 2001, *Timor-Leste - Identidade, Língua e Política Educacional*. Instituto Camões, Díli, TL.
- Lévi-Strauss 1958, *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris.
- Lomas, C., Osaro, A. and Tusan, A. 2003, 'Ciências da Linguagem, Competências Comunicativas e Ensino da Língua' in Lomas C, *O Valor das Palavras (I) falar, ler e Escrever nas Aulas*, ASA Editores, pp. 27 - 70, Lisboa.
- RDTL 2001, 'Resolução do Parlamento Nacional nº 20/2011 de 7 de Setembro', *Jornal da República*, Díli.
- _____, 'Resolução do Governo nº 24/2011 de 7 de Setembro', *Jornal da República*, Díli.
- Rodrigues, A. F. 2016, 'O professor de Português língua não materna: Que perfil? Uma abordagem', in Silva, A.C. (org.), *Questões Atuais da Educação em Línguas dos domínios do ensino do Português a uma política de língua*, Edições Húmus LDA, pp. 41 - 57, Famalicão.

Silva, A. C. 2016, 'A (re)construção do conhecimento gramatical escolar nos novos livros de português do 3.º ciclo: função, conteúdo, métodos e natureza', in Silva, A. C. (org.), *Questões Atuais da Educação em Línguas dos domínios do ensino do Português a uma política de língua*, Edições Húmus LDA, pp. 129 – 148, Famalicão.

Teles, M. G 2002, 'Timor-Leste'. *Separata do II Suplemento do Dicionário Jurídico da Administração Pública*.

Timor-Leste 2002, *Constituição da RDTL*, aprovado pela Assembleia Constituinte em 22 de março de 2002.

_____ 2008, *Lei de Bases da Educação*. Decreto Lei 14/2008, de 29 de outubro de 2008.

_____ 2010, *Decreto-Lei 23/2010* - Estatuto da Carreira dos Educadores de Infância e dos Professores do Ensino Básico e Secundário (Estatuto da Carreira Docente).

O desafio do Timor-Leste na adoção da língua portuguesa em sua educação básica

Hélio José Santos Maia

Maria Helena da Silva Carneiro

Introdução

O presente artigo tem como principal agente motivador, o trabalho desenvolvido como pesquisa para doutoramento de um dos seus autores. Este tem sua gênese, no ano de 2007, por ocasião da participação em Programa de Cooperação Internacional, Programa de Qualificação Docente e Ensino de Língua Portuguesa no Timor-Leste (PQLP), financiado e coordenado pela CAPES, no campo da educação em Timor-Leste na formação de professores em língua portuguesa. Naquela época, o país havia adotado na sua Constituição de 2002 a língua portuguesa como língua oficial de instrução. Para entender os motivos dessa adoção é preciso saber que em sua trajetória histórica, Timor-Leste passou por longo processo colonial como território pertencente a Portugal de 1511 a 1975 quando iniciou-se a ocupação da Indonésia até 1999. Durante o domínio português, o plurilinguismo, com suas 16 línguas foi preservado, sendo a língua portuguesa de pouco prestígio popular, possivelmente por falta de incentivo dos colonizadores portugueses, ficando restrita em seu uso a uma pequena elite governante colonial e foi proibida de ser usada nos 24 anos de dominação Indonésia.

O objetivo do trabalho na Cooperação Internacional, era a formação continuada de professores da escola primária em Timor-Leste em língua portuguesa no projeto chamado PROFEP-Timor (Programa de Formação de Professores em Exercício na Escola Primária de Timor-Leste), que intencionava implantar o português na formação dos professores. Os impactos dessas mudanças precisavam ser investigados, assim, após 10 anos deste trabalho na formação de professores, resolveu-se investigar como estava ocorrendo o ensino de ciências (área de formação dos autores) em língua portuguesa em Timor. Para isso, o trabalho de pesquisa se concentrou naquele país no ano de 2016. Todos os resultados e conclusões estão elencados na tese escrita.

Metodologia e fundamentação teórica

Falar em escolarização em Timor-Leste em língua portuguesa representa grande desafio. Embora o processo de uniformização educacional mundializado, associado às mídias que facilitam o trânsito intercultural, o panorama cultural local se mostra em sua inteireza como resultado da inserção com o global. É de se supor que não há mais no mundo atual lugar isento da cultura científica, por seus usos ou por seus saberes. O trânsito de ideias diferentes daquelas nascidas no universo escolarizado é visto como algo pertencente ao senso comum, ao folclore e, portanto, algo coadjuvante nos saberes da educação escolarizada.

A pesquisa realizada é de natureza qualitativa e para sua consecução os autores recorreram à pesquisa bibliográfica e também pesquisa de campo centralizada no Timor-Leste no ano de 2016 na escola primária, na Universidade Nacional de Timor Lorosa'e (UNTL) e no Instituto Nacional de Formação de Docentes e Profissionais da Educação (INFORDEPE). Para o levantamento de concepções das crianças se utilizou a técnica de entrevistas semi-estruturadas, baseada em situações-problema aplicadas a alunos da escola primária em Timor-Leste. Fez-se também entrevistas a professores da Universidade Nacional de Timor Lorosa'e (UNTL), professores formadores e gestores da educação daquele país, sobre os desafios do Timor no campo da educação e da língua portuguesa.

Como principal referência teórica, foi usada a Teoria Pós-Colonial. Sobre ela há o consenso de que seu momento fundador foi o trabalho do palestino, radicado nos Estados Unidos, Edward Said, chama-

do 'Orientalismo', cuja primeira edição é de 1976 (Said 2008). Neste trabalho, que amplia concepções anti-coloniais de Frantz Fanon em sua obra *Black skins, whitemasks* de 1968 (Fanon 2008), Said, ao analisar a literatura produzida até então sobre o Oriente, percebe intenções preconceituosas acerca da cultura Oriental, ao tempo que se enaltecia, por contraste, a superioridade da cultura Ocidental. Outros autores desenvolveram e ampliaram esta temática na década de 1990, sobretudo por meio dos estudos pós-coloniais de Homi K. Bhabha, Stuart Hall (Bhabha 2001; Hall 2003) e do antropólogo Arjun Appadurai (Appadurai 1996).

Analisar e entender a situação educacional do Timor-Leste e sua opção constitucional pela língua portuguesa como língua de instrução, juntamente com sua língua franca, o tétum, é confrontar as ideias da Teoria Pós-Colonial com a educação globalizada versus a preservação de valores culturais locais.

Breves considerações

O Timor-Leste é considerado o mais novo integrante da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), mas, qual o *status* da língua portuguesa em terras timorenses? Este questionamento pode revelar dois encaminhamentos de resposta, um que evidencia uma conquista e outro que expõe um entrave.

A história da educação em Timor-Leste pode ser dividida em 4 períodos. O primeiro e mais extenso é o colonial português que se estende de 1511 até 1975. Praticamente neste período a educação esteve restrita a algumas escolas fundadas pelos dominicanos e que atendia unicamente aos filhos dos *liurais*¹, governantes locais que exerciam o comando de pequenos territórios denominados *sucos*². O segundo período é o compreendido pela ocupação da Indonésia que vai de 1975 até 1999 e representou a extensão do Estado indonésio e de suas políticas educacionais ao novo território agregado, onde a educação apresentou uma forte expansão em todos os níveis com criação de escolas em praticamente todo o território timorense. Neste período a língua de instrução passou a ser o *bahasa* indonésio e a língua portuguesa foi proibida de uso. Com a visibilidade dada ao Timor-Leste por conta da visita do papa João Paulo II à Díli em 1989, a concessão do Prêmio Nobel da Paz de 1996 aos timorenses Ramos-Horta e Ximenes Belo e pelo jantar entre Xanana Gusmão e Nelson Mandela realizado em uma prisão em Jakarta onde Xanana cumpria prisão, que havia colocado o prisioneiro ao nível de um Chefe de Estado (Barbedo de Magalhães 2007, 440), o Timor ganhou os holofotes da mídia internacional e as atrocidades da Indonésia sobre aquele território passaram a ser visíveis à opinião mundial.

Diante das denúncias que se acumulavam contra a Indonésia e sua ação opressora em Timor, a ONU no ano de 1999 em acordo com o Estado Indonésio organizou um plebiscito para que a população timorense decidisse pela continuação da integração à Indonésia ou por sua autonomia. Venceu a autonomia. Após o resultado do plebiscito, milícias pró-Indonésia promoveram a destruição da infraestrutura do país e os massacres sangrentos que se viram no período marcaram a terceira fase da educação timorense caracterizada por um 'vácuo' educacional. A ONU promoveu a entrada de forças de paz integradas por tropas militares de diversos países, entre eles a Austrália, os Estados Unidos, o Brasil, Portugal e outras nações asiáticas. No mesmo ano é instituído a UNTAET (*United Nations Transitional Administration for East Timor*) órgão criado pela ONU para administrar o Timor. A partir da administração da UNTAET se inaugura o quarto período da educação em Timor que perdura até os tempos atuais,

1_ Afonso de Castro (1867) era da opinião que a palavra Tétum *Leoreay* ou *Liurai* provém da palavra portuguesa 'Rei'. Porém na opinião de Ximenes Belo (2013), a palavra *Liurai* provém do termo malaio 'Lurah' significando autoridade. Os timorenses, ao nível do comércio, tinham contatos com mercadores de Java e de Ternate (Ilhas Molucas), bem antes da chegada dos portugueses.

2_ Suco é uma unidade político-administrativa tradicional e que, atualmente agrega um conjunto de aldeias. Um suco corresponderia tradicionalmente a um único clã (Silva; Simião 2007, 86). Existem 498 sucos no território, numa média de 7 por subdistrito. <<http://timor-leste.gov.tl/?p=91>>

caracterizada pela reconstrução da infraestrutura educacional, cooperações internacionais em vários campos de modo geral e no educacional em particular.

Um recorte educacional na história do Timor-Leste

No campo educacional, um território tão conflituoso como o do Timor, passou por altos e baixos, refletindo a condução colonial por tão longo tempo. A gradual expansão dos portugueses nos mais variados setores da vida timorense foi ocorrendo de modo paulatino. Sem sobressaltos, muitas coisas foram sendo assimiladas pelos timorenses. No contato entre os missionários católicos com os régulos de vários distritos, passou a ocorrer o convencimento de que estes enviassem seus filhos para a escola.

Dessa maneira o domínio português sobre as classes dos nobres e gradualmente dos populares em geral, não se fazia apenas pelos pactos de vassalagem que eram celebrados. Portugal sabia que a formação educacional era uma arma importante no domínio dos ânimos timorenses. A instrução entre os filhos dos *liurais* que frequentaram as escolas missionárias e a escola masculina de Díli passou a ser um instrumento de domínio, já que muitos desses filhos substituíram os pais quando estes foram morrendo, de modo que em alguns casos, o fato de saberem ler e escrever passou a ser usado como critério para se exercer o poder de chefe nos sucos e aldeamentos.

Nos anos que se seguiram à invasão da Indonésia, o sistema educacional timorense passou a ser o mesmo do Estado indonésio, obrigatoriamente em idioma *bahasa*, sendo a língua portuguesa proibida. O Estado invasor, agora tratando o Timor como sua 27ª província, também estendeu a este território as ações de Estado. Neste sentido, no campo educacional a Indonésia proporcionou uma expansão ao Timor-Leste, que em todos os séculos de colonização portuguesa, ainda não havia experimentado. Segundo Jones (2003, 41), 'os portugueses deixaram o país com um sistema educacional embrionário e uma população predominantemente iletrada'. Assim, sob o domínio indonésio, o número de escolas em Timor-Leste aumentou de maneira exponencial de modo que em 1985 havia uma escola primária em cada aldeia. Todavia, os números exponenciais sobre a oferta da educação do Estado Indonésio não perduraram. A crise instalada com o processo de independência levou a quase total destruição física das escolas e dos seus documentos. As milícias pró-indonésia não pouparam essa estrutura educacional montada pelo Estado Indonésio durante a ocupação. Além disso, a quase totalidade dos professores eram indonésios ou timorenses formados na Indonésia e a maior parte se retirou para a Indonésia com a autonomia, produzindo um 'vazio' educacional.

Uma análise sobre a Língua Portuguesa como uma encruzilhada para o Timor-Leste

Para se entender a manutenção do Timor-Leste como país autônomo, há que se conhecer algumas características da Indonésia, sua colonização holandesa e os fatos da Segunda Grande Guerra Mundial. A Holanda em longa e gradual ocupação colonizou o arquipélago da Indonésia, composto por aproximadamente 17 mil ilhas no período colonial e avançava em lutas renhidas sobre o território da ilha do Timor que pertencia aos portugueses.

Assim, em 1651, após duras lutas, narradas em detalhe na crônica de Afonso de Castro (1867), os holandeses terminaram por conquistar *Kupang*³, localizada no extremo oeste da ilha de Timor e procederam ao avanço até a metade de seu território por expansão de conquistas territoriais e com a convivência dos chefes locais.

Em 1859, um tratado firmado entre Portugal e Holanda fixa a fronteira entre o Timor Português (atual Timor-Leste) e o Timor Holandês (Timor Ocidental). Configuração que se mantém até os dias atuais. O Timor Ocidental, a partir de 1945 passou a fazer parte da Indonésia por ocasião da sua independência. Esta ocorre em função da II Guerra Mundial em que a Holanda ocupada pela Alemanha Na-

3_ Cidade que viria a se tornar a capital da província indonésia de Sonda Oriental, localizada no extremo ocidental da ilha Timor (Timor Ocidental) ou Nusa Tenggara. (Nota dos Autores).

zista não encontra a coesão necessária para a manutenção do seu vasto domínio imperial. Isso permitiu a invasão da Indonésia pelos japoneses. Após a guerra e a rendição do Japão o território timorense retornou para o domínio colonial português. O mesmo não ocorreu com o território do Timor Ocidental que não retornou ao domínio colonial holandês. A Indonésia, com a derrocada japonesa aproveitou-se do enfraquecimento holandês e proclamou sua independência em 1945. Estas considerações sobre a independência da Indonésia nos remetem a algo muito importante para situar o valor que a língua portuguesa goza no território timorense e constitucionalmente ter se tornado língua oficial do Timor com sua autonomia, sobretudo como língua de instrução. A existência atual do Timor-Leste deve-se à colonização portuguesa, pois, caso o Timor-Leste, tivesse sido anexado pela Holanda em sua expansão territorial ainda no século XIX, certamente teria se tornado uma província da Indonésia por ocasião da independência desta do domínio holandês. A língua portuguesa, apesar de ter sido proibida em Timor durante esse período da invasão indonésia, funcionou como língua de resistência com a qual a guerrilha revolucionária timorense se comunicava nestes duros anos. Possivelmente, neste ponto se encontra uma explicação plausível para a adoção da língua portuguesa como oficial, ainda que atualmente ela represente um dos grandes desafios à educação timorense.

Assim, dez anos após o trabalho na formação de professores em língua portuguesa com o intento de introduzir o português na educação das crianças, retornou-se ao Timor para verificar-se como estava a formação no campo das ciências nas crianças da escola primária. A grande constatação é que o ensino e aquisição de conceitos encontram-se precarizados. Houve necessidade de trabalhar com as crianças em entrevistas e respostas a questionários com intérprete da língua tétum, pois, embora haja o estudo da língua portuguesa, as crianças não o fazem em imersão, pois, as poucas horas de carga horária para o português e a não utilização social da língua, não a desenvolve.

A dificuldade com a língua portuguesa e a obrigatoriedade do seu uso em Timor como língua de instrução, representa o ponto fulcral essencial para o entendimento da dificuldade em outras áreas como especificamente o estudo das ciências. Uma educação bilíngue se constrói aos poucos, mas, é fundamental o domínio da língua com a qual os conceitos são construídos (Baker 2011). Apesar disso, abandonar a língua portuguesa ou diminuir sua importância como há indícios de que já ocorre, é renunciar a um passado que possibilitou a liberdade e autodeterminação do Timor-Leste e até de sua identidade.

Assim, a língua portuguesa nunca foi unanimidade em Timor-Leste. Primeiro, pelo modelo colonial tocado pelos Dominicanos e pelo duradouro descaso de Portugal; segundo, por uma educação excludente destinada aos filhos dos *liurais* e seus agregados. Se por um lado isso possivelmente tenha contribuído para a preservação do plurilinguismo e da diversidade cultural, tão caros em uma perspectiva dentro de uma concepção pós-colonial, por outro, afastou a língua portuguesa de uma posição hegemônica.

Resultados

O plurilinguismo no Timor-Leste sobrevive não obstante a tentativa de ocidentalizar sua sociedade a partir da difusão da língua portuguesa e nos tempos atuais há forte tendência, já se realizando como projeto piloto, na adoção das línguas maternas na educação primária. Uma análise dentro da teoria pós-colonial, em um país multicultural como o Timor-Leste, uma educação da infância, poderia ser recriada de forma socialmente mais justa e representativa desta diversidade, como apontam estudos neste sentido (Cannella 1997; Cannella & Viruru 2004; Jipson & Hauser 1998; Walkerdine 1997; Streinberg & Kincheloe 1997). Assim, é possível chegar a alguns resultados nessa pesquisa, entre eles, é plausível citar que parece haver uma valorização de uma identidade nacional na preservação das suas várias línguas que em Timor, cumprem funções diferentes. Embora, o discurso comum dos timorenses

sobre impossibilidades das suas línguas para a educação esteja, sobretudo, na inexistência de literatura científica nelas. Mesmo comparando as línguas internamente e suas funções dentro do próprio Timor, há limitações de uma língua para outra.

Neste entendimento, Dr. Benjamim de Araújo e Corte-Real, linguísta timorense, em sessão plenária realizada no dia 28 de julho de 2016 na 2ª Conferência Internacional Produção do Conhecimento Científico em Timor-Leste, proferiu a conferência '*Biologização e biodiversidade linguística em Timor-Leste antes de sua evolução e depois de sua permanência*', em que trouxe um exemplo que pode ser esclarecedor nesse sentido. Exemplificou ele, que:

na área de Ainaro⁴, quando choramos os mortos, as pessoas preferem chorar em quemac, porque acham que essa é a língua que devem chorar o morto, não o mambai. Mambai tem outras funções culturais. Quando se chora o morto, ou se faz o kakekuk⁵, a língua mais apropriada é o quemac. O mambai é mais guerreiro, é mais macho, não tem sentimento para chorar.⁶

Esse exemplo deixa muito claro a situação do Timor e seu plurilinguismo pós-colonial. As línguas têm funções diferentes em Timor, e essa diversidade aponta para uma espécie de setorização segundo as incumbências das línguas e assim, vão usando línguas para aprender ciências, línguas para trabalhar, línguas para andar no mundo, línguas para guerrear e até línguas para carpir os mortos.

O panorama de divergências a respeito da adoção de línguas maternas no início da escolarização em substituição ao português em Timor tem muitas faces e muitos argumentos, tanto da parte de quem assim o defende, quanto da parte dos que discordam. A nova política visa a proteção das línguas maternas e sua preservação, pois, há muitas crianças que apenas falam língua materna na fase pré-escolar, sendo complicado a adoção do português e até mesmo do tétum. Uma criança que pela educação aprenda o português ou tétum nesta fase, não fará mais uso das línguas maternas se migrar para Díli, por exemplo, e uma língua com baixa adesão de falantes, tende a sumir e essa pluralidade é uma grande riqueza do Timor.

Por outro lado, os que defendem exclusivamente a língua portuguesa no Timor, apresentam argumentos que vão desde a sua importância como 'língua científica', entendida como aquela língua que veicula de forma falada e escrita os saberes formais das ciências, a língua que distingue o timorense dos outros países da região. No entanto, os que assim argumentam, não estão atentos para a inferiorização cultural das suas línguas maternas em contextos pós-coloniais.

Considerações finais e conclusão

Em linhas gerais, observou-se a dificuldade na implantação da língua portuguesa em Timor e na aquisição de conceitos das ciências na escolaridade básica dos estudantes, representando a língua portuguesa uma barreira neste sentido e um dos grandes desafios do Timor-Leste atualmente, porém, sua aquisição está ocorrendo de modo gradual e para aqueles que completam todo o ciclo da escolarização, do ensino básico ao nível superior, a fluência na língua portuguesa é alcançada, pois, sobretudo no nível superior, boa parte da bibliografia utilizada ou está em língua portuguesa ou em inglês, o que leva necessariamente a aquisição dessas duas línguas. Todavia, o contingente de timorenses que completa toda essa escolarização é muito baixo, o que faz o *status* do português permanecer como língua das elites.

Então, talvez o objetivo de em um futuro o Timor ser uma nação que fale também o português com

4_ Suco timorense a 78 km ao sul de Díli – Transcrição literal da sua fala que foi gravada.

5_ Prantear o morto, carpir em tétum.

6_ Conferência coligida pelo autor por gravação digital por ocasião 2ª Conferência Internacional Produção do Conhecimento Científico em Timor-Leste, 28/07/2016.

fluência se complete à medida em que a própria população seja submetida a um processo democrático de escolarização mais ampla em todos os níveis e se integralize definitivamente na aquisição do nível superior na educação de sua população.

Referências

- Appadurai, Arjun 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Saint Paul.
- Baker, Colin 2011, *Foundations of Bilingual Education and Bilingualism*. Multilingual Matters, Ontario.
- Barbedode Magalhães, António 2007, *Timor-Leste - Interesses Internacionais e actores locais*. Vol. II: A luta pela independência, 1974-1999, Edições Afrontamento, Porto.
- Bhabha, Homi K. 2001, *O Local da Cultura*, Editora UFMG, Belo Horizonte.
- Cannella, Gaile S. 1997, *Deconstructin early childhood education: social justice and revolution*, Peter Lang, New York.
- Cannella, Gaile S.; Viruru, Radhika 2004, *Childhood and (post-colonization): power, education and contemporary practice*, Routledge, London and New York.
- Castro, Afonso 1867, *As Possessões Portuguezas na Oceania*. Imprensa Nacional, Lisboa.
- Fanon, Frantz 2008, *Black skins, whitemasks*. Grove Press, New York.
- Hall, Stuart 2003, *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*.Ed. UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, Belo Horizonte.
- Jipson, Janice and Hauser, Mary 1998, *Intersections: feminisms and early childhoods*. Peter Lang, New York.
- Jones, Gavin W. 2003, *East Timor: education and human resource development*. In: Fox, James e Dionisio Babo-Soares, Dionisio (eds.), *Out of the Ashes destruction and Reconstruction of East Timor*.Publisher ANU E Press, Camberra.
- Maia, Helio José Santos 2016, *O ensino de Ciências no Timor-Leste Pós-Colonial e Independente, desafios e perspectivas*. 334f. Tese (Doutorado em Educação, área de concentração Ensino de Ciências e Matemática) – Faculdade de Educação, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil, 13 de dezembro de 2016. Disponível em <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/22713>>
- Said, Edward 2008, *Orientalismo*, Debate Editorial, Barcelona
- Silva, Kelly Cristiane and Simião, Daniel Schroeter (org.) 2004, *Timor-Leste por trás do palco: Cooperação internacional e a dialética da formação do Estado*, Editora UFMG, Belo Horizonte.
- Streinberg, Shirley R. and Kincheloe, J.L. 1997, *Kinderculture: the corporate construction of childhood*. Westview Press, Boulder.
- Walkerdine, Valerie 1997, *Daddy's girl: young girl and popular culture*, Harvard University Press, Cambridge.
- Ximenes Belo, Dom Carlos 2013, *Os Reinos Antigos de Timor-Leste: Reys de Lorosay e Reys de Lorothoba, Coronéis e Dados*. Editora Porto Ltda., Porto.

Desenvolvimento do tétum na vertente jurídica

Marcelo Maria Pinto Nunes¹

Francisco dos Reis de Araújo²

Considerações iniciais

Desde a restauração da independência, a língua portuguesa tem vindo a ser o veículo principal no desenvolvimento das áreas do Direito e da Justiça em Timor-Leste, possuindo um papel dominante, sobretudo, na elaboração dos atos normativos. O tétum, por sua vez, língua oficial, a par do português, possui um papel mais dominante na comunicação em todas as restantes áreas de atuação – é o veículo comunicativo com maior expressão no país.

Contudo, nota-se que os desafios na utilização destas duas línguas ainda são muitos devido, sobretudo, por um lado, à falta do domínio fluente da língua portuguesa pela maioria da população e, por outro, à carência de terminologia técnico-jurídica em tétum, muito por conta da inexistência de uma cultura jurídica passada baseada no Direito Civilista romano-germânico.

Sendo assim, o presente artigo pretende abordar algumas questões relativas ao desenvolvimento do tétum jurídico, numa perspetiva pessoal e profissional, com base nas experiências adquiridas e realidades observadas enquanto formador e tradutor jurídico. Importa destacar o serviço de tradução jurídica promovido pelo Departamento da Tradução Jurídica da Direção Nacional de Assessoria Jurídica e Legislação (DNAJL) e as atividades de formação e ensino do tétum jurídico oferecidas pelo Centro de Formação Jurídica e Judiciária (CFJJ) do Ministério da Justiça de Timor-Leste, tido como fatores essenciais para o desenvolvimento do sistema de justiça, potenciadores do acesso ao conhecimento do Direito e das Leis, verdadeiras âncoras do desenvolvimento do tétum jurídico em si.

Timor-Leste tem feito esforços estratégicos para que essas duas línguas oficiais sejam utilizadas de forma plena e equitativa, quer na vertente da elaboração quer na vertente da expressão. Por isso, é preciso definir mais medidas estratégicas que possam contornar os desafios supramencionados e auxiliar e conduzir os profissionais a utilizarem as duas línguas de forma eficaz, eficiente e consistente, apostando no máximo rigor linguístico.

O tétum, dito de tétum praça ou tétum nacional e oficial, é uma língua com origem austronésia, desenvolvida no território leste-timorense inicialmente pelos missionários da igreja católica ao longo do processo de evangelização da fé cristã em Timor-Leste e que, por contacto, começou a apoderar-se de vocábulos portugueses, integrando-os no seu léxico. Já no período pós-independência, a continuidade do seu desenvolvimento tem estado, sobretudo, a cargo de linguistas contemporâneos e por força das legislações em vigor no país. Ainda assim, importa referir que, até ao presente momento, as divergências quanto ao seu desenvolvimento permanecem, facto que abordaremos mais adiante.

Enquanto o tétum terik, que possui um léxico mais nativo, é um dialeto, da língua tétum, que pertence ao grupo austronésico, falado com algumas variações nas áreas de Viqueque e Laclúta (Município de Viqueque), Barique e Soibada (Município de Manatuto), Fatuberlihu, Alas, Tutuluro e parte de Betano (Município de Same), Suai, Fohorém, Tiliomar, Fatumean e Zumalai em Raimera (Município de Covalima), Batugadé, Cová e Balibó (Município de Bobonaro) e em Díli.

Objetivos

Este trabalho tem como objetivo principal abordar o desenvolvimento do tétum jurídico no atual

¹ Formador e tradutor jurídico – Centro de Formação Jurídica e Judiciária (CFJJ/MJ/UNDP) de Timor-Leste.

² Tradutor e Intérprete Jurídico – Direção Nacional de Assessoria Jurídica e Legislação (DNAJL) do Ministério da Justiça de Timor-Leste.

sistema de justiça timorense. Esta abordagem foca-se nas duas atividades principais que o Ministério da Justiça, com o apoio dos parceiros internacionais, principalmente o PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), tem promovido, nomeadamente, a tradução dos atos normativos e o ensino e a formação do tétum jurídico.

Por outro lado, pretende-se, igualmente, destacar a importância da tradução jurídica e o ensino do tétum jurídico, base indispensável para garantir o acesso ao conhecimento nas áreas do direito e da justiça por parte dos cidadãos.

Método de estudo

O tema desta abordagem foi desenvolvido simplesmente com base, por um lado, nas experiências adquiridas ao longo do desempenho das funções como tradutor e intérprete jurídico e, por outro, nas realidades observadas e verificadas por via da tradução jurídica realizada no Departamento de Tradução Jurídica e do ensino do tétum jurídico, enquanto formador no Centro de Formação Jurídica e Judiciária de Timor-Leste. Em termos metodológicos, este estudo apoiou-se, ainda, na consulta e pesquisa de manuais de língua tétum de diferentes instituições e recursos bibliográficos online relativos às divergências das opções ortográficas.

Desenvolvimento do tétum jurídico

Tradução dos atos normativos – Contributos da tradução jurídica para o desenvolvimento do tétum jurídico (empréstimos terminológicos)

O Departamento da Tradução Jurídica da Direção Nacional de Assessoria Jurídica e Legislação do Ministério da Justiça, em cumprimento das atribuições que lhe são atribuídas, tem promovido, desde 2012, serviços de tradução, de português para tétum, dos atos normativos produzidos pelos órgãos do Estado, nomeadamente, Leis e Decretos-Lei já publicados no Jornal da República, projetos de decretos-lei, propostas de leis, diplomas ministeriais, pareceres, entre outros.

O texto traduzido apodera-se das terminologias técnico-jurídicas importadas da língua portuguesa, alterando apenas as suas ortografias e baseando-se, para o efeito, no padrão estabelecido pelo Instituto Nacional de Linguística (INL), destacamos alguns exemplos: disposição>*dispozisaun*; objeto>*objetu*; aforamento>*aforamentu*; prestação>*prestasaun*, etc.

A Lei n.º 1/2002, de 7 de agosto, sobre a publicação dos atos, no seu artigo 3.º, define que o *Jornal da República* é publicado em ambas as línguas oficiais, devendo as versões em português e em tétum serem publicadas lado a lado, e que, em caso de divergência entre os textos, prevalece o texto em língua portuguesa.

Por outro lado, a Resolução n.º 24/2010 do Parlamento Nacional prevê, no n.º 1, a recomendação feita ao Governo para promover “a prossecução de uma efetiva política bilingue na Administração Pública, promovendo o uso das línguas oficiais em todos os domínios da sua atuação e criando as condições adequadas para tal em todos os organismos e serviços públicos”. Além disso, prevê ainda, a utilização bilingue dos atos administrativos. Tal significa que, tanto nos atos normativos como nos atos administrativos, as duas línguas oficiais devem ser utilizadas de uma forma plena e equitativa.

É facto que se encontram, gradualmente, publicadas no Jornal da República as traduções feitas pelo Departamento da Tradução Jurídica, DNAJL, Ministério da Justiça, que servem como instrumento de apoio à compreensão dos conteúdos das leis pelos cidadãos.

Construção da terminologia jurídica da língua tétum

A aprovação do decreto-lei n.º 11/2017, de 29 de março, sobre o regime de utilização das línguas oficiais no setor da justiça, neste momento a aguardar a sua implementação, consolidará a utilização

das línguas oficiais no setor da justiça, dando especial atenção ao desenvolvimento do tétum jurídico. Nessa conformidade, o artigo 13.º estabelece que: 1) *O desenvolvimento do tétum jurídico cabe aos serviços competentes do Ministério da Justiça, nomeadamente o Departamento de Tradução Jurídica da Direção Nacional de Assessoria Jurídica e Legislação (DTJ/DNAJL) e o CFJJ, no âmbito das suas competências legais próprias.* 2) *O desenvolvimento do tétum jurídico segue o tétum padrão do Instituto Nacional de Linguística.*

Com vista a concretizar o disposto nos números 1 e 2 do artigo 13.º supracitado, o regime prevê ainda a criação de um Conselho Especializado para o Desenvolvimento do Tétum Jurídico (CEDTJ), responsável pela construção de vocabulário jurídico em língua tétum, cabendo-lhe especialmente:

- a) «Padronizar o tétum jurídico;
- b) Garantir o rigor técnico-jurídico e a uniformização da terminologia jurídica utilizada nas versões em língua tétum, de forma a permitir o alargamento da utilização da língua tétum no processo legislativo e nos tribunais;
- c) Garantir que o desenvolvimento do tétum jurídico segue o tétum padronizado;
- d) Estabelecer uma metodologia de tradução jurídica adequada à situação timorense que dê consistência técnica e jurídica às versões em língua tétum dos atos normativos produzidos;
- e) Desenvolver uma linguagem jurídica própria e específica em língua tétum, base indispensável à tradução da legislação e à redação em língua tétum dos projetos legislativos;
- f) Propor a adoção de terminologia e de vocabulário jurídico em língua tétum, nos termos da lei;
- g) Adotar instrumentos jurídicos que permitam estabelecer critérios de resolução de divergências de interpretação resultantes da existência de duas versões autenticadas de um único ato normativo;
- h) Apresentar recomendações no sentido de assegurar a qualidade técnico-jurídica da tradução da legislação vigente em língua tétum e da revisão das traduções publicadas anteriormente.» (alíneas do n.º 3 do artigo 14.º).

O desenvolvimento de terminologia jurídica própria em língua tétum (através daquilo que em linguística chamamos de empréstimos) permite construir uma cultura jurídica no âmbito da própria língua, contribuindo para o reconhecimento e consolidação de uma identidade terminológica própria.

Veja-se aqui apenas alguns exemplos de termos construídos com base em empréstimos da língua portuguesa:

Aforamentu, inobservánsia, lejislativu, judisiáriu, inkompeténsia, jurisdisionál, etc.

Formação e ensino do tétum jurídico

A abordagem em torno do desenvolvimento do tétum na perspetiva jurídica iniciou-se, logo depois da restauração da independência, num período em que se tem construído o ordenamento jurídico timorense. O ensino do tétum jurídico em si tem sido ministrado pelo Centro de Formação Jurídica e Judiciária (CFJJ), apostando na capacitação dos profissionais das áreas de direito e da justiça que atualmente desempenham as suas funções no setor jurídico e judiciário.

Tal como referido acima, e com vista a consolidar a continuidade do desenvolvimento do tétum na vertente do ensino, o novo regime de utilização das línguas oficiais no setor da justiça prevê ainda a obrigatoriedade do ensino e da formação das línguas oficiais para os magistrados, defensores públicos, advogados, oficiais de justiça, investigadores criminais, auditores, conservadores, tradutores e intérpretes jurídicos, notários e outros profissionais do direito e da justiça.

Apesar dos desafios enfrentados relativamente aos materiais didáticos, opta-se por promover atividades de ensino com base na leitura e na interpretação de textos, nos elementos gramaticais, bem

como em outros conteúdos temáticos que ajudem os formandos a decifram, compreenderem e assimilarem as terminologias técnico-jurídicas de origem portuguesa e latina.

Assim sendo, esses conteúdos são preparados principalmente com base nas traduções e glossários do Código Penal, do Código Processual Penal e do Código Processual Civil e demais atos e materiais didáticos existentes para o ensino da língua e da terminologia jurídica.

No processo de ensino e aprendizagem, observa-se que os atores da justiça ainda enfrentam muitas dificuldades, sobretudo na expressão, redação e compreensão de conteúdos em língua portuguesa. Acredita-se, portanto, que o desenvolvimento do tétum jurídico e a sua respetiva implementação poderia facilitar a atividade dos profissionais que operam nesta área.

Enquanto tradutor e professor de tétum, tenho feito esforços para que o tétum se torne, além de um instrumento de comunicação, também um instrumento de estudo, apostando no rigor da sua estrutura e ortografia.

Divergências quanto ao desenvolvimento da estrutura ortográfica do tétum

O Decreto do Governo n.º 1/2004, de 14 de abril, sobre o padrão ortográfico da língua tétum, atribui um importante papel ao Instituto Nacional de Linguística (INL) para o desenvolvimento da ortografia oficial da língua tétum propriamente dita, enquanto uma das línguas oficiais e simultaneamente língua nacional do país. Por sua vez, o INL, enquanto guardião científico do tétum oficial, e em cumprimento das competências que lhe são atribuídas por lei, tem vindo a desenvolver, com base em critérios científicos, uma série de livros, nomeadamente, o *Matadalan Ortográfico ba Tetun Ofisial* (Padrão Ortográfico do Tétum Oficial), o *Disionáriu Nasionál ba Tetun Ofisial* (Dicionário Nacional do Tétum Oficial), o *Kursu Gramátika Tetun* (Curso da Gramática do Tétum), etc., que servem como materiais didáticos para o ensino e aprendizagem do tétum oficial, garantindo assim uma uniformização ortográfica do mesmo.

Ainda assim, o padrão estabelecido, de uma forma geral, ainda não é utilizado pela maioria dos cidadãos devido sobretudo à falta de conhecimento das regras estabelecidas.

Para além de não ser usado pela maioria das pessoas, têm surgido ainda divergências, prós e contras, relativamente às opções desenvolvidas pelo INL, nomeadamente por parte da igreja católica, o DIT (*Dili Institute of Technology*), uma das instituições académicas de ensino superior, o próprio Parlamento Nacional, a Sociedade Civil e de mais instituições e outras personalidades individuais.

Nessa conformidade, o Parlamento Nacional defende que, relativamente às palavras importadas da língua portuguesa, seja mantida a sua ortografia original, fenómeno, aliás, comum dos empréstimos linguísticos em outros pares de línguas. Citamos o seguinte excerto:

Parlamento Nacional nia Resolução n.º 20/2011 iha 7 de setembro (“*Kona-ba Importância Promove no Hanorin ho Línguas Oficiais ba Unidade no Coesão Nacional no atu Hame-tin Identidade Rassik no Original iha Mundo*”) hatuur katak “*momento to’o ona atu, ho aten-barani, hala’o revisão ba norma ortográfica oficial língua tétum nian hodi halakon obstáculo ne’ebé impede ninia generalização no facilita ninia intercâmbio ho língua portuguesa, hodi hamenos ba mínimo necessidade atu aprende grafia rua ba liafuan ne’ebé hanessan*”. Baseia ba Resolução ne’e maka Parlamento Nacional usa daudaun ortografia experimental ne’ebé Ita-Boot sira bele lê iha matadalan ne’e. DIRAT, Parlamento Nacional, pg.6.

O DIT, por sua vez, que praticamente defende uma ortografia própria, não aceitando algumas opções ortográficas estabelecidas pelo INL, sobretudo no que diz respeito à acentuação e apóstrofação, partilha, no entanto, em relação às palavras importadas do português, a mesma posição do INL.

Já a igreja católica apela aos seus filhos cristãos para escreverem tétum conforme a ortografia desenvolvida pelos missionários desde a evangelização da fé cristã em Timor-Leste, não obedecendo à norma ortográfica do INL. Por outro lado, a igreja católica está em linha com a posição do Parlamento Nacional quanto à base metodológica dos ‘empréstimos’, isto é, optam por não alterar a ortografia das palavras importadas do português.

Entretanto, observa-se que o Parlamento Nacional e o INL mantêm as mesmas opções quanto à ortografia das palavras que advêm do próprio tétum, distanciando-se das opções singulares do DIT e da Igreja.

Observe as seguintes divergências em relação à ortografia de palavras do tétum:

INL	DIT	Igreja Católica	Parlamento Nacional
ne'ebé	nebee	nebe	ne'ebé
di'ak	diak	diak	di'ak
ko'alia	koalia	koalia	ko'alia
ne'e	nee	nee	ne'e
kona-ba	kona ba	kona ba	kona-ba
Fontes:			
<i>Matadalan ortográfiku</i>	<i>KLINKEN, 2008</i>	<i>Página web oficial da diocese de Díli</i>	<i>Parlamento Nacional, DIRAT</i>

Divergências ortográficas quanto às palavras importadas do português:

INL	DIT	Igreja Católica	Parlamento Nacional
<u>Instituisaun</u>	<u>instituisaun</u>	<u>instituição</u>	<u>instituição</u>
<u>Revizaun</u>	<u>revizaun</u>	<u>revisão</u>	<u>revisão</u>
Servisu	servisu	servi ço	servi ço
<u>Comunidade</u>	<u>komunidade</u>	<u>comunidade</u>	<u>comunidade</u>
Ekipa	ekipa	equi pa	equi pa
Fontes:			
<i>Matadalan ortográfiku</i>	<i>KLINKEN, 2008</i>	<i>Página web oficial da diocese de Díli</i>	<i>Parlamento Nacional, DIRAT</i>

Apesar da existência destas divergências, o serviço de tradução jurídica promovido pela DNAJL e o ensino de tétum jurídico ministrado pelo CFJJ do Ministério da Justiça seguem sempre as opções estabelecidas pelo INL, considerando a ortografia padronizada por força do regulamento em vigor.

Considerações finais e recomendações

Esta abordagem apresenta-nos uma reflexão sobre aquilo que se tem feito em prol do desenvolvimento do tétum, enquanto uma das línguas oficiais. Reconhece-se que o tétum jurídico se foi desenvolvendo de forma gradual, no entanto, constata-se que é preciso investir mais nos serviços competentes a fim de promover e reforçar as medidas estratégicas para o desenvolvimento desta língua nacional. Desenvolvimento esse que se constituirá, em si mesmo, um instrumento indispensável para o acesso ao conhecimento do direito e da justiça por parte dos cidadãos.

Assim, tendo em conta a importância do desenvolvimento do tétum, os desafios encontrados no terreno e as divergências ortográficas, recomenda-se que:

- Se realize uma conferência a nível nacional onde se reúnam especialistas, linguistas e instituições relevantes do estado para promover debates enriquecedores em direção à construção de um consenso nacional quanto à uniformização ortográfica do tétum;
- Seja implementado o regime de utilização das línguas oficiais no setor da justiça constante do decreto-lei n.º 11/2017, de 19 de março, reforçando os trabalhos desenvolvidos;
- Seja estabelecida uma equipa de formadores de Tétum Jurídico, em colaboração com formadores internacionais, para a revisão dos conteúdos a serem lecionados;

Referências

Correia, Adérito José Guterres, et al 2005, *Disionáriu Nasionál ba Tetun Ofisiál*, INL.

Decreto-Lei n.º 11/2017, de 29 de março, *sobre o regime de utilização das línguas oficiais no setor da justiça*.

Decreto-Lei n.º 14/2004, *sobre o padrão ortográfico da língua tétum*.

Hull, Geoffrey Stephen Hull, and Correia, Adérito José Guterres 2005, *Kursu Gramátika Tetun*, Instituto Nacional de Linguística, INL.

INL 2002, *Matadalan Ortográfiku ba Tetun Ofisiál*, segunda edição.

Klinken, Catharina Williams-van 2008, *Tetun 1*, DIT, edição 2.

Lei n.º 1/2002, de 7 de agosto, *sobre a publicação de atos normativos*.

Parlamento Nacional, DIRAT 2016, *Matadalan ba ema ne'ebé precisa durubassa*, Parlamento Nacional de Timor-Leste, Díli, 2016.

República Democrática de Timor-Leste 2002, *Constituição da República Democrática de Timor-Leste*, 22 de março, 2002.

<https://diocesededili.org/category/noticias/>

06__

***Diálogos Internacionais:
Estado e Sociedade Civil***

*International dialogues:
State and Civil Society*

A sui generis trajetória da política de saúde em Timor-Leste

Francisco Figueiredo de Souza¹

A presente apresentação baseia-se em um dos capítulos de minha dissertação de mestrado (Souza, 2009). Interessava-me como as limitações da autoridade estatal nos países que recebem operações de paz (Yannis, 2002) influem no processo de conformação das políticas de proteção social. As referências teóricas mais conhecidas sobre o desenvolvimento de políticas sociais costumam limitar-se a exemplos extraídos de países desenvolvidos, eventualmente com extensões aplicáveis à realidade de países ditos emergentes (Arretche, 2005; Gerschman, 1995). A literatura acerca da situação das políticas sociais durante operações de paz, ainda incipiente, tem indicado que a intensa presença de atores externos, por meio de ONGs e de agências internacionais, motiva relações diversas de choque e colaboração, de oposição e de reforço, nas quais a condução dos processos e a palavra final nem sempre cabem ao estado nacional (Viana e Levcovitz, 2005; Silva e Simião in: Silva e Simião, 2007).

Para dar historicidade à exposição, dividirei-a em cinco momentos: (i) o tempo português; (ii) a ocupação indonésia; (iii) a fase de assistência humanitária; (iv) a administração das Nações Unidas; e (v) a fase iniciada com a posse do primeiro governo constitucional de Timor-Leste. Sem que haja espaço suficiente para detalhar cada momento, procurarei focar no quarto deles, objeto de minha pesquisa principal, sem deixar de indicar ao menos um legado diferente que possa ser extraído de cada um dos demais: (i) o auxílio filantrópico; (ii) a influência da ótica dos direitos sobre a expectativa de dever que recai sobre o estado; (iii) os limites da assistência humanitária; e (v) a relação entre o paradigma de saúde universal e a busca de legitimidade para o Estado.

Desde que a Escola dos Annales ajudou a desmontar conceitos anteriormente aceitos sobre narração objetiva e evolução positiva da história (Chaveau e Tétart, 1992), porém, não seria apropriado apresentar essa repartição cronológica sem a ressalva de que se trata, em si mesma, de um tipo de seletividade e de simplificação. Reconheço, portanto, o papel de sujeito, não plenamente separável do objeto, na delimitação das balizas temporais, na escolha de fontes, na hierarquização dos fatos, nas limitações impostas pela linguagem em sua relação com o poder (Wilkinson, 20009) e, acima de tudo, nos comentários analíticos que pretendem transformar o que sucede em mais do que uma simples coleção de anedotas (Carr, 1964; Jackson, 2011).

O tempo português

A literatura disponível sugere ter sido limitada a extensão do que se poderia chamar de política social estatal, em Timor-Leste, no período que vai do século XVI a 1975 (Patrick, 2001). As formas de proteção a riscos então estabelecidas pelas autoridades metropolitanas tinham como objetivo precípua atender aos próprios funcionários, a começar pelos soldados (recorde-se, a propósito, que a segurança territorial é uma das funções originais do Estado).

A tradição da assistência social, naquele mundo colonial, remetia não a entes públicos, mas à cultura religiosa. Disso restou relevante legado contemporâneo: instituições filantrópicas, a exemplo dos colégios confessionais, subsistem em diferentes lugares do mundo e, em Timor-Leste, ainda atendem relevante parcela da população. Com o tempo, todavia, as organizações filantrópicas e confessionais que institucionalizaram a solidariedade, voltadas a socializar os riscos, foram sobrepujadas, na proporção, complexidade e no número de atendidos, por instituições públicas e laicas, que operam em paradigma já não mais baseado na ideia de caridade (Viana e Levcovitz, 1995).

¹ Diplomata, Divisão de Temas Educacionais, Brasília. As opiniões deste texto são de inteira responsabilidade pessoal do autor e não refletem posições do Ministério das Relações Exteriores do Brasil.

Embora na Europa esse processo de secularização tenha começado com revolução francesa (Berger, 1985), em Timor-Leste a gradual perda do substrato religioso da assistência social parece guardar maior relação com três ocorrências do pós-Segunda Guerra Mundial:

- A internacionalização do paradigma dos direitos individuais, tanto civis e políticos quanto econômicos e sociais (Marshall, 1967), em processo que ganha reconhecimento global com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948;

- O surgimento do Estado de bem-estar social na Europa e, no tocante a este estudo, sua incipiente implementação nas metrópoles portuguesa e holandesa ao longo dos anos 1960;

- O aprofundamento das desigualdades e das razões de insegurança, de natureza cada vez mais estrutural, em razão de lentas mudanças nas relações de produção (Viana e Levcovitz, 1995)

Muito se escreveu sobre o Estado de bem-estar Social ter conduzido a autoridade estatal à oferta de bens públicos (Esping-Andersen, 1985; Przeworski, 1989). Embora datado geográfica e historicamente, o *welfare state* influencia o entendimento posterior sobre as funções dos governos no mundo todo. Vivemos, desde a segunda metade do século XX, em tensão permanente a entre pobreza estrutural, dada a desigualdade de fato, e igualdade legal entre os indivíduos (Parola, 2007, p. 338).

Para a Indonésia, nação independente desde 1945, essa dialética esteve colocada, desde 1975, na condição de potência ocupante de Timor-Leste, como veremos a seguir.

A ocupação indonésia

Na atualidade, todos os Estados prestam assistência social porque, a par dos direitos individuais, estabeleceu-se **expectativa de dever**. Do ponto de vista da aceitação internacional, reivindicar o monopólio da violência legítima pode até ser condição necessária, mas já não é suficiente para o exercício reconhecido da autoridade estatal (Grimm et al, 2014). Nesse espírito, a Indonésia efetivamente passou a afirmar, a partir de 1975, que proveu desenvolvimento a Timor-Leste (Hoadley, 1977).

Com a ocupação instalou-se no território uma burocracia “de múltiplas camadas e amplo alcance” (Gunn in: Silva e Simião, 2007, p. 58), inexistente no tempo português. Profissionais e equipamentos de saúde foram distribuídos entre distritos e subdistritos (Tulloch, Saadah, de Araújo et al, 2013, p. 11-12). O gasto público per capita foi indiscutivelmente maior que o registrado no pré-1975 (CAVR, 2005; Patrick, 2011).

Discurso e prática nem sempre coincidem, porém. Estudos sobre as políticas de saúde em Timor-Leste no período que vai de 1975 a 1999 sugerem a existência de negligências estruturais, algumas das quais deliberadas (CAVR, 2005). As despesas do Estado indonésio em Timor Oriental teriam favorecido, em particular, migrantes de outras partes do arquipélago, que consolidaram posições na administração e nos negócios (Gunn in: Silva e Simião, 2007). Com relação aos serviços de saúde em geral, Patrick (2011) os qualifica como burocráticos e centralizados, forçando a população a manter relações de dependência com prestadores ineficientes. Tulloch, Saadah, de Araújo et al (2013, p. 11-12) descrevem-no como ineficiente e subfinanciado. No tocante à saúde da mulher, em particular, Gunn apresenta evidências de que a política de controle da natalidade incluiu medidas de esterilização forçada, sobretudo nas regiões em que a resistência timorense era mais ativa (in: Silva e Simião, 2007, p. 47).

A partir de junho de 1999, com a chegada da Missão das Nações Unidas em Timor-Leste (UNAMET) com mandato para supervisionar e organizar a realização da consulta popular, terá início período de envolvimento contínuo (sem ser homogêneo) da ONU com Timor-Leste. Do ponto de vista da historiografia, essa presença oferece fonte a existência de relatórios periódicos do Secretário-Geral (SGNU) ao Conselho de Segurança, utilizados como fonte adicional nos itens seguintes desta descrição.

A fase de assistência humanitária

No período pós-referendo, a fase crítica da violência faz terra arrasada dos mecanismos de proteção social então existentes em Timor-Leste (Tulloch, Saadah, de Araújo et al, 2013). O primeiro diagnóstico da ONU estima que, na área da saúde, dois terços dos locais de atendimento foram destruídos ou seriamente danificados. A maioria dos profissionais de saúde deixara o país: somente 23 médicos, por exemplo, atuavam no território do país neste momento inicial. Quase todos os suprimentos de saúde foram roubados ou destruídos (Alonso e Brugha, 2006). A situação era agravada pelo aumento do número de deslocados internos e refugiados, população na qual os índices de mortalidade são descritos nos relatórios como insuportáveis (ONU, documento S/2000/53). Cenário semelhante aflige a educação.

Nessa condição, os atores envolvidos encararam o desafio, como não poderia deixar de ser, pelo paradigma humanitário. Vinculado a conceitos historicamente desenvolvidos pelo Movimento Internacional da Cruz Vermelha, 'humanitário' é o nome dado à assistência social prestada quando estão prejudicados os meios normais pelos quais seriam obtidos, pelo indivíduo, seus requisitos de sobrevivência. Fala-se neste caso em *assistência*, e não em *política social* propriamente dita, porque o foco, em razão da emergência, está no curto prazo. O paradigma humanitário pressupõe tratar-se de situação excepcional, ativada na esperança de que as situações extremas que motivaram a perda dos meios normais de sobrevivência sejam oportuna e tempestivamente superadas (Viotti, 2005).

A complexidade que envolve os conflitos contemporâneos dificulta, porém, traçar-se linha divisora nítida entre a assistência humanitária e outras formas de cooperação externa (Holzgrebe in: Holzgrebe e Keohane, 2004). Pelo mesmo motivo, não tem sido fácil separar, no nível operacional, '*peacekeeping*', '*peacebuilding*' e políticas de desenvolvimento. Dessa dificuldade surgiu o conceito de que o apoio externo organiza-se em um *continuum* (Grimm et al, 2014). Segundo essa abordagem gradual, o paradigma com o qual trabalhavam muitos dos atores relevantes para Timor-Leste, a paulatina diminuição das urgências abriria margem à ampliação da atenção aos elementos estruturais relacionados a riscos e à desigualdade (Nay, 2014).

Assistência humanitária externa e cooperação internacional para o desenvolvimento tornaram-se, por isso, conceitos interligados, mas nem por isso intercambiáveis. No caso de Timor-Leste, a operação humanitária cedo se defrontou com atores da resistência timorense que defendiam paradigma distinto de como organizar o serviço de saúde. Grupos nacionais pró-independência haviam, afinal, cedo começado a debater e articular visão própria sobre o papel da proteção social em Timor-Leste.

Influente encontro fora organizado em abril de 1999 em Melbourne. Alguns dos participantes dessa reunião viriam a estabelecer o '*East Timor Health Professionals Working Group*'. Dele nasce desenho de sistema de saúde baseado nos paradigmas de equidade, aceitação da diferença cultural e de '*accountability*', fortemente influenciado pela experiência do Estado de bem-estar social (Alonso e Brugha, 2006, p. 208). O acercamento entre timorenses sobre como organizar seu Estado teria influência decisiva na fase seguinte, tratada abaixo.

A sui generis administração das Nações Unidas

O mês de outubro de 1999 tem sido convencionalmente utilizado como marco da expulsão da atividade miliciana e da retomada do controle sobre o território. Começa nesse período a Administração Transitória das Nações Unidas em Timor-Leste (UNTAET), caso raro de governo exercido diretamente pela ONU, com poderes executivos e legislativos. Os cerca de 6.400 militares, 2.500 civis e 1.300 policiais da UNTAET tinham o mandato de apoiar a capacitação e formação de governo próprio.

Para o financiamento das ações, inclusive de saúde, é lançado '*Consolidated Interagency Appeal*' (CAP). Favorecido pela sensibilização internacional favorável à causa timorense (Tulloch, Saadah, de

Araújo et al, 2013, pp. 28-29), o apelo é capaz de concentrar recursos em quantidade suficiente para dar à missão capacidade operacional superior à dos demais atores externos envolvidos. A missão procura utilizar sua legitimidade e seus recursos para tentar impor maior coordenação à miríade de prestadores herdados da fase humanitária. As ONGs prestadoras, de outro lado, passam a gozar de menor autonomia executória.

Esse conjunto particular de fatores permite o estabelecimento de uma espécie de terceirização territorial da provisão de serviços essenciais, com instituições da sociedade civil internacional assumindo atividades-fim em nome da UNTAET em regiões específicas (Patrick, 2001). A organização Médicos sem Fronteiras, por exemplo, fica responsável pelo norte do distrito de Baucau. Ao Comitê Internacional da Cruz Vermelha é assignada a administração do hospital de Díli (ONU, documento S/2001/719).

A descentralização de responsabilidades é formalizada com a assinatura de planos de trabalho, por meio dos quais as entidades participantes trocam acesso a recursos do CAP por compromissos formais com a transição (Alonso e Brugha, 2006, p. 208). A literatura considera que essa inusitada experiência de terceirização territorial, no afã de atender às necessidades emergenciais ainda existentes, foi eficaz no curto prazo, mas motivou justos protestos dos timorenses (Patrick, 2001, p. 56). Houve críticas, em particular, pela falta de tempo para consultas aos usuários e aos líderes locais (Alonso e Brugha, 2006).

Transcorridos quase dois anos da UNTAET, em setembro de 2001, a destinação de fundos do CAP começa a deixar de correr em direção a organizações prestadoras; parte delas, sobretudo as guiadas por paradigma eminentemente humanitário, inicia processo de desengajamento. Os relatórios do SGNU indicam aumento do poder relativo exercido diretamente pela Divisão de Saúde da UNTAET, berço do futuro Ministério da Saúde. Já sob a influência de profissionais timorenses, nota-se tendência à centralização de atividades. A organização da primeira campanha nacional de imunização (ONU, documento S/2001/719, §25 e §26) testemunha esse movimento.

Dotar a política social de atuação sistêmica provou-se, nesse contexto, uma tarefa conquistada pela negociação. Foi preciso *convencimento* para operar uma gradual saída das ONGs das atividades-fim. Ao contrário do que o modelo teórico europeu faria supor, o papel do Estado como provedor principal não estava aceito desde o início; pelo contrário. Não sem alguns ruídos, foi preciso indicar às ONGs internacionais que, embora pudessem ser eficientes para a fase de emergência, o pessoal por elas empregado não estava capacitado para construir sistemas de saúde com foco no longo prazo.

A literatura divide-se sobre o legado dessa experiência. Do lado positivo, indica ter sido possível racionalizar a rede existente. Comparado com o período indonésio, o novo sistema ganhou formato mais piramidal. Na base da pirâmide, serviços de atenção básica mereciam atenção primordial e oferta ampla; acima, equipamentos de maior complexidade tiveram a distribuição em tese planejada por critérios administrativos, geográficos e de acessibilidade. Determinou-se, por exemplo, que somente as capitais de distrito deveriam contar com leitos de internação. Já os postos de saúde seriam atributos desejáveis em todos os subdistritos (ONU, documento S/2000/738, §38).

Houve, igualmente, recomposição de pessoal: em vez dos 23 médicos que restavam em 1999, a UNTAET transferiria ao governo constitucional, em maio de 2002, serviço que empregava 800 timorenses, com a contratação prevista de outros 400 (ONU, documento S/2002/432, § 57). Juntos, educação e saúde respondiam, em 2002, por cerca de dois terços dos funcionários da missão (ONU, documento S/2002/80, §13).

A despeito desse esforço, são muitas também as críticas. Aponta-se que a burocracia da ONU, por vezes complexa e ineficiente, atrasou de maneira desnecessária certas medidas (Alonso e Brugha, 2006).

Subjacente à aparente centralização de poder na UNTAET persistiam diferenças de visão (Tulloch, Saadah, de Araújo et al, 2013). De um lado, a OMS encarava o Estado como regulador dos serviços prestados por outros agentes (Viana e Levcovitz, 2005, p. 44-51). De outro, o Banco Mundial defendia o

manejo social do risco por meio de políticas focalizadas e voltadas aos mais destituídos, capazes de garantir igualdade inicial de oportunidades. Políticas de saúde eram entendidas, nesse diagnóstico, como pré-requisito para o desenvolvimento econômico, o que não envolve necessariamente compromisso com (ou defesa de) serviços públicos universais.

O grupo de profissionais timorenses de saúde, de seu turno, tinha em mente outro modelo. À Assembleia Constituinte, reiterou a defesa de que o Estado adotasse sistema *público* de proteção social, com fundos públicos e acesso *universal*, entendendo-o como única opção viável em um país no qual boa parte da população vivia com menos de 55 centavos de dólar por dia (Alonso e Brugha, 2006, p. 209). Houve razoável sucesso nessa defesa, como veremos a seguir.

O primeiro governo constitucional

Em maio de 2002, com a posse do governo próprio eleito, a UNTAET é substituída pela Missão da ONU em Apoio a Timor-Leste (UNMISSET), com mandato para assistir as autoridades nacionais até que fosse alcançada “autossuficiência”.

Do primeiro timorense a chefiar o Ministério da Saúde, Rui Maria Araújo, parte a ideia de ordem executiva que manda transferir todos os serviços de saúde prestados por ONGs a autoridades nacionais. Atores relevantes da comunidade internacional protestam, seja por considerarem a medida centralizadora; seja por entenderem-na como pouco condizente com a “boa governança”; seja por considerarem que a transferência não atentava para as necessidades mais imediatas da população.

Na visão dos profissionais timorenses do grupo de saúde, porém, era preciso elevar a capacidade de coordenação das ações advindas da cooperação recebida e, ao mesmo tempo, lançar o olhar para o longo prazo. Não se podia seguir dependendo para sempre da ajuda externa que, cedo ou tarde, elegeria outro país como prioritário. A tarefa principal, nessa perspectiva, era tornar o Estado capaz de executar políticas públicas por conta própria. O oferecimento de serviços de saúde pode ser entendido, nessa ótica, como um dos requisitos para que a autoridade pública obtenha legitimidade junto a atores domésticos e externos (Fonseca Jr, 1998; Nay, 2014).

A crise de 2006 pode ser considerada como o marco final deste período, ao alterar o olhar externo sobre Timor-Leste no tocante à proteção social. Defrontado com ambiente doméstico mais tenso, o envolvimento internacional passaria a perseguir, no campo da proteção social, objetivo mais tático do que estratégico: as políticas do setor passam a ser vistas como meio para a obtenção de segurança e estabilidade. A linguagem dos relatórios do SGNU, sempre positiva durante todo o gradual processo de timorização, torna-se marcada, a partir de 2006, pela crítica e pela responsabilização (ONU, documento S/2006/628, §91; documento S/2007/50, §48).

Conclusão: os cinco momentos e suas lições

As instituições guardam em sua prática o legado da história que percorrem. Há motivos para indicar que, na saúde, a filantropia cristã (i), herdada do tempo português, continuará a conviver, em Timor-Leste, com os serviços laicos oferecidos pelo Estado. Além disso, desde o período da ocupação indonésia (ii), a influência exercida pelo *welfare state* e pela ótica da Declaração Universal permite que se cobre do Estado serviços que garantam o exercício de direitos individuais.

A devastação de 1999 (iii) deixou como marca uma sociedade civil até hoje influenciada pelo paradigma da assistência humanitária. O período seguinte, da *sui generis* administração exercida diretamente pela ONU (iv), nutriu a negociação entre paradigmas que resultou, sob a Constituinte e o Primeiro Governo Constitucional (v), na escolha formal do país por política universal, pública e gratuita de saúde. A despeito das imensas dificuldades, apoiaram a ideia de instituir o sistema nesses moldes o desinteresse inicial do mercado privado pela população sem renda, os vultosos recursos obtidos sob o

CAP e a perspectiva de contar com divisas oriundas da exploração petrolífera.

Uma questão de legitimidade restou subjacente entre as várias fases da provisão de serviços. Ao provê-los, o Estado atende a uma expectativa de dever, cobrada tanto internamente, na forma das reivindicações dos cidadãos, quanto externamente, em variados mecanismos de verificação de cumprimento institucionalizados em agências internacionais.

Referências

Alonso, Alvaro and Brugha, Ruairí 2006, *Rehabilitating the health system after conflict in East Timor: a shift from NGO to government leadership*, Oxford University Press, Oxford.

Amaral Júnior, Alberto 2003, *O Direito de assistência humanitária*, Renovar, Rio de Janeiro.

Arretche, Marta 2005, 'Emergência e desenvolvimento do Welfare State: teorias explicativas' in *Boletim Bibliográfico de Ciências Sociais*, n. 39, p. 3-40.

Berger, Peter 1985, *O dossel sagrado*, Paulinas, São Paulo.

Carr, Edward Hallet 1964, *What is history?*, Penguin, New York.

CAVR 2006, *Chega! The Report of the Timor-Leste Commission for Reception, Truth, and Reconciliation*, <https://www.etan.org/etanpdf/2006/CAVR/07.9-Economic-and-Social-Rights.pdf>, visto em 3 de maio de 2019.

Chaveau, Agnes and Tétart, Philippe 1992, *Questions à l'Histoire des Temps présents*, Editions Complexe, Paris.

Chesterman, Simon 2003, *You, the people: The United Nations, Transitional Administration, and state-building*, International Peace Academy, Nova York.

Collier, Paul, Hoeffler, Anke, and Sambanis, Nicholas et al 2003. *Breaking the conflict trap: civil war and development policy*, BIRD, Washington.

Coning, Cedric 2007, *Coherence and Coordination in United Nations Peacebuilding and Integrated Missions*, Norsk Utenrikspolitisk Institutt, Oslo.

Cunha, João Solano Carneiro da 1997, *A questão de Timor-Leste: e suas implicações na política externa brasileira*, Instituto Rio Branco, Brasília.

Dobbins, James et al 2005, *The UN's Role in Nation-Building: from the Congo to Iraq*, RAND, Arlington.

Doyle, Michael W. and Sambanis, Nicholas 2006, *Making war and building peace: United Nations Peace Operations*, Princeton University Press, Princeton.

Dunant, Henry 1986, *A memory of Solferino*, CICV, Genebra.

Esperança, João Paulo Tavares 2001, *Estudos de linguística timorense*, Associação de Cooperação para o Desenvolvimento, Aveiro.

Esping-Andersen, Gosta 1985, 'Power and distributional regimes', *Politics & Society*, 14(2).

Fonseca Jr., Gelson 1998, *A Legitimidade e outras Questões Internacionais: Poder e Ética entre as Nações*, Paz e Terra, São Paulo.

Gerschman, Silvia 1995, *A democracia inconclusa*, Fiocruz, Rio de Janeiro.

Grimm, Sonja, Lemay-Hébert, Nicolas e Nay, Olivier 2004, 'Fragile States: introducing a political con-

cept'in: *Third World Quarterly*, Vol 35, No. 2, pp. 197–209.

Hoadley, J. Stephen 1977, 'Indonesia's Annexation of East Timor: Political, Administrative and Developmental Initiatives', *Southeast Asian Affairs*; Jan 1977.

Holzgrefe, J.L. e Keohane, Robert (eds) 2004, *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal, and Political Dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hunt, Janet 2002, 'The East Timor emergence response', in *Humanitarian Exchange Magazine*, nº 21.

ICRC 2009, *International Committee of the Red Cross*, <http://www.icrc.org>, visto em 03 de março de 2019.

Jackson, Peter 2011, *The conduct of social inquiry in international relations: philosophy of science and its implications for the study of world politics*, Routledge, Nova York.

Marshall, Thomas Humphrey 1967, *Cidadania, Classe Social e Status*, Zahar Editores, Rio de Janeiro.

Mayall, James (ed.) 1996, *The new interventionism, 1991-1994: United Nations experience in Cambodia, former Yugoslavia and Somalia*, Cambridge University Press, Cambridge.

MSF 2009, *Medecins Sans Frontiers*, <http://www.msf.org/source/actrep/2002/pdf/e-timor-indo-phil.pdf>, visto 04 de dezembro de 2009.

Nay, Olivier 2014, 'International Organisations and the Production of Hegemonic Knowledge: how the World Bank and the OECD helped invent the Fragile State Concept', *Third World Quarterly* Vol. 35, Issue. 2, pp. 210–231.

Oliver, Richmond and Carey, Henry F et al 2005, *Subcontracting peace: the challenges of the NGO peace-building*, Ashgate, Hampshire.

ONU. *Question of East Timor*. Documento A/RES/3485 (XXX), de 12/12/1975.

_____. *East Timor*. Documento S/RES/384 (1975), de 22/12/1975.

_____. *Question of East Timor: Report of the Secretary-General*. Documento S/1999/513, de 05/05/1999.

_____. *Question of East Timor: Report of the Secretary-General*. Documento S/1999/862, de 09/08/1999.

_____. *Report of the Secretary-General on the UN Transitional Administration in East Timor*. Documento S/2000/53, de 26/01/2000.

_____. *Report of the Secretary-General on the UN Transitional Administration in East Timor*. Documento S/2000/738, de 26/07/2000.

_____. *Progress report of the Secretary-General on the UN Transitional Administration in East Timor*. Documento S/2001/719, de 24/07/2001.

_____. *Report of the Secretary-General on the UN Transitional Administration in East Timor*. Documento S/2002/80, de 17/01/2002.

_____. *Report of the Secretary-General on the UN Transitional Administration in East Timor*. Documento S/2002/432, de 17/04/2002.

_____. *Report of the Secretary-General on the UN Mission of Support in East Timor*. Documento S/2003/944, de 06/10/2003.

_____. *An agenda for Development*. Documento A/48/935, de 06/05/2004. Disponível em: <http://www.un.org/en/documents/>. Última consulta: 22/12/2009.

_____. *Report of the Secretary-General on Timor-Leste pursuant to Security Council resolution 1690 (2006)*. Documento S/2006/628, de 08/08/2006.

Paffenholz, Thania and Sourk, Christoph 2006, 'Civil Society, Civic Engagement, and Peacebuilding', *Social Development Papers: Conflict Prevention & Reconstruction*, paper nº 36, World Bank, Washington.

Parola, Alexandre Guido Lopes 2007, *A ordem injusta*, FUNAG, Brasília.

Patrick, Ian 2001, 'East Timor Emerging from Conflict: The Role of Local NGOs and Internacional Assistance' in: *Disasters*, 2001, 25(1), p 48–66. Blackwell Publishers, Oxford.

Przeworski, Adam 1989, *Capitalismo e Social-Democracia*, Companhia das Letras, São Paulo.

Silva, Kelly Cristiane da e Simião, Daniel Schroeter (orgs) 2007, *Timor-Leste por trás do palco: Cooperação internacional e a dialética da formação do Estado*, Editora da UFMG, Belo Horizonte.

Souza, Francisco Figueiredo 2009, *Estado, Sociedade Civil e a Cooperação Internacional durante operações de paz: Haiti e Timor-Leste*, Instituto Rio Branco, Brasília.

Strohmeier, Hansjörg 2001, 'Collapse and Reconstruction of a Judicial System: The United Nations Missions in Kosovo and East Timor' in *The American Journal of International Law*, vol. 95, n. 76.

Tulloch, Jim, Saadah Fadia and Araujo, Rui Maria de et al 2003, *Initial steps in rebuilding the health sector in East Timor*, The National Academies Press, Washington

UNTAET, *On the establishment of a National Consultative Council*. Documento UNTAET/REG/1999/2, de 02/12/1999.

Viana, Ana Luiza d'Ávila and Levcovitz, Eduardo 2005, 'Proteção social: introduzindo o debate' in Viana, Ana Luiza d'Ávila, Paulo Eduardo M. Elias e Nelson Ibañez (orgs.), *Proteção Social: dilemas e desafios*, Hucitec, São Paulo.

Viotti, Aurélio Romanini de Abranches 2005, *Ações Humanitárias pelo Conselho de Segurança: entre a Cruz Vermelha e Clausewitz*, FUNAG, Brasília.

Weber, Max 2000, *Ciência e Política: duas vocações*, Cultrix, São Paulo.

Wilkinson, R. 2009, 'Language, power and multilateral trade negotiations', *Review of International Political Economy*, Oct22; 16(4), pp 597–619.

Yannis, Alexandros 2002, 'The Concept of Suspended Sovereignty in International Law and Implications in International Politics', *The European Journal of International Law*, Vol. 13, N. 5, p. 1037–1052, Oxford University Press, Oxford.

Popular Education and Guerrilla: the influence of Paulo Freire in Timor-Leste

Samuel Penteado Urban¹

Introduction

Timor-Leste is a small country located in Southeast Asia. Historically, Portugal dominated Timor from 1515 to 1975. On November 28th of 1975, Timor-Leste won the independence through the political association Revolutionary Front of Independent Timor-Leste (FRETILIN). However, ten days later, Timor-Leste suffered the Indonesian invasion. Indonesian invaders remained in the East Timorese territory until 1999. From 1999 to 2002, the country was under provisional administration of the United Nations until the restoration of independence in 2002.

Throughout this period, there was a practice of a banking education model that aimed domination (Silva 2012). That is because the process of colonization was a commercial enterprise. 'Our colonizers did not - and could hardly intend - to create, in the 'discovered' land, a new civilization. They were interested at first in the commercial exploitation of land' (Freire 1967, 67).

In contrast, a group of Timorese began a Popular Education process entitled Maubere Pedagogy. This pedagogy is the result of a combination of ideas from Paulo Freire, Amílcar Cabral, Mao Tse Tung, Franz Fanon among others, adapted to the Timorese reality (Silva 2015).

Specifically on Paulo Freire ideas, the Freirean methodology was used from 1975-1978 in some part of Timor-Leste only. However, based on the assumption that Paulo Freire's theory has as its main objective the liberation of the oppressed, it is possible to affirm that even indirectly, these ideas contributed to the national liberation of Timor-Leste.

Paulo Freire Methodology was introduced by the students of Timor-Leste that studied in Portugal (*Casa dos Timores*) and through the decolonization of education under Coordinating Group for Reformulation Teaching in Timor led by Movement Armed Forces.

According to Silva (2011, 63), among the members of Coordinating Group for Reformulation Teaching in Timor, Barbedo Magalhaes and Judith Magalhaes applied Paulo Freire through the book *Pedagogy of the Oppressed*.

The present research derives from my master's thesis and aims to externalize the influence of the educator Paulo Freire in the realization of popular education in Timor-Leste. This education was one of the weapons for the conquest of national liberation in 2002.

Methodologically, this is a qualitative research. Professor Dr. Antero Benedito da Silva granted an interview for the present realization of the research. Also conducting bibliographical research on themes such as the history of education in Timor-Leste and Popular Education in Timor-Leste, mainly in the works of the same professor Antero Benedito da Silva.

FRETILIN-RDTL and Paulo Freire's theory

Parallel to the practice of the banking education model pointed out above, illiteracy was also part of a policy used by the settlers to keep the East Timorese silent, without questioning the oppressive system.

It is important to note that during Portuguese rule in 1953, there were only 39 primary schools with only 8,000 students attending them. As a way of boosting the teaching of the Portuguese language, there was an increase in the number of primary schools in the 1970s: 456 schools and 60,000 students in these schools. However, the illiteracy rate was still high: 90% of the population. (Cunha 2001, 116).

¹ Professor at the State University of Rio Grande do Norte (Brazil). PhD student by the Post-Graduate Program in Scientific and Technological Education at the Federal University of Santa Catarina (Brazil).

Thus, 'a struggle against illiteracy means also a struggle against mindlessness. The colonial state used the education system to polarize the people's creativity and suffocate the Timorese culture.' (Nicol 2002, quoted in Silva 2011, 1)

In this way, FRETILIN-RDTL devised a 'great literacy campaign in a truly liberating teaching that will free our people from the 500 years of obscurantism' (Fretilin 1974, 14). This literacy program was first implemented in January 1975 (CAVR 2006, 17) and worked 'to protect and develop (Timorese) culture as an important instrument of liberation'. (RDTL 1976, quoted in Silva 2012, 1)

Based on the cultural practices of the people (Freire 2010), Silva (2015) emphasizes that Paulo Freire was the way to an education linked to literacy in Timor due to the use of Generative Words and Themes (Silva 2011, 212).

According to the 'Chega! The CAVR Report',

[...] Fretilin carried out literacy programmes inspired by the methods developed by the Brazilian educator, Paulo Freire. Education was considered important because, for Fretilin, true independence would only happen if people actively participated in government, and people could only participate actively if they knew what they wanted and why. If people lived in ignorance, they would always be exploited. From Fretilin's perspective, the education system under the Portuguese colonial administration was the opposite of what was needed. Freire's method² of awareness was preferable because people not only learned to read and write, but also went through a process of gaining awareness of colonial oppression and how to overcome it. The literacy programme, which had been prepared in May 1974, was first implemented in January 1975. (CAVR 2006, 15)

Therefore, FRETILIN teachers and schools were vital to spread a popular ideology and to revolutionise the education system, creating a new mentality, *a new citizen*, anti-colonial, anti-fascist, popular and democratic. (Nicol 2002, quoted in Silva 2011, 2). This is close to the ideas of Freire (1997), considering that this new human being is born to overcome the contradictions.

Generative Themes and Cultural Practices of the People

The 'Cultural Practices of the People' and the 'Generative Themes' were the main terms used from the ideas of Paulo Freire, put into practice by means of a political manual that proposed discussions directed to the right of self-determination of the Maubere people. (Silva, 2012).

Silva (2014, 39) describes this process: the students organized sessions for discussion and questioned face-to-face with the people in general, aiming to explain the meanings of April 25th of 1974 (Carnation Revolution in Portugal) and the need to achieve independence.

During this process, interviews were conducted with the community.

They broke into small groups and each member went to interview people, asking them: "Have you been to school? Do you want to learn reading and writing? Why do you think it is important? Do you know about the revolution in Portugal? Do you know why people join demonstrations in Dili? Are you a member of any political party?" (Nicol 2002, quoted in Silva 2011, 135)

It is important to note that before this investigative process, a manual for the literacy campaign

² They are methods contained in Freire and not just method. (Urban, 2016; Urban, 2017)

had been created (*Rai Timor, Rai Ita Nian*), which contained the themes to be presented by the students (Silva 2014, 39).

In a detailed analysis, some questions may be asked: do the terms (Generative Themes) used (e.g. the word *Kuda*³) come from people's speeches or would it be the educator reading about the conflicts and contradictions present in the community reality?

Based on Paulo Freire's theory (1997), reality mediates the process of teaching and learning. Therefore, the Generative Themes should come from people's speeches. If it is an educator reading about the conflicts and contradictions present in the community reality, this can be interpreted as a counter-theme, since it is not necessarily meaningful to learners⁴ (Silva, 2004).

In any case, it is necessary to think about the context in which the Maubere people lived: struggle for independence and independence restoration. It would be difficult to conduct thematic investigations and each reality with each group of students.

Therefore, there was a re-reading of Paulo Freire's theory adapted to the context of Timor-Leste. This re-reading is part of "Maubere Pedagogy" by Silva (2011). As a result, the manual "*Rai Timor, Rai Ita Nian*" was created.

The practice of Generative Themes in Timor-Leste

The *Rai Timor, Rai Ita Nian* manual was first implemented at the pilot school in Aisirimou (municipality of Aileu). In this sense, Guilhermina dos Santos and Abilio Araujo presented the terms referring to national liberation, using the word *Kuda* and all the meaning around it. (Silva, 2011)

In an interview, Silva (2015) reports:

Paulo Freire's theory for people's awareness was practiced through the cultural practices of the people (e.g. Poetry, Tebe-Tebe⁵) ... Introducing political concepts through poetry, music that the Timorese used to sing...

In this sense, Nicol (2002, quoted in Silva 2011, 1) states: 'A struggle against the colonial education is to promote an education that is to serve the mass of the Timorese people and to stimulate the indigenous culture'.

For example, *Kuda* is a Tetum word for horse, which was a very popular animal in Timor. The word *Kuda* is also found in the revolutionary song, Foho Ramelau: 'Awake, hold the reins of your own horse. Awake! Take control of our own country'. (Silva 2012, 5-6)

About this subject, Braz Rangel 'Warik' reported to Silva in an interview (2011, 211):

[...] they used Tetum in the Region of Viqueque to teach basic literacy: We first introduced vowels: 'a', 'e', 'i', 'o', 'u'; and then we formed syllables, like: Ka, Ke, Ki, Ko, Ku. From there we can form more words out of those vowels and letters, for example, *Kuda* [horse], and can introduce to students that in Portuguese, *Kuda* is called 'Ca-va-lo'. The word, we can give an example, Ai (Tetum for tree), ema (Tetum for human), inimigu (which is Tetum for enemy). Students understood it very quickly because we used things around their situation.

In an interview with Professor Antero Benedito da Silva (2015), he reports that the term *Kuda* had

3_ These terms translate into thematic discussion that according to Silva (2012) happened through a *facilitator sira* (educator) who conducted this activity from a theme.

4_ These issues are relevant and are intended to be further explored in future research.

5_ Cultural dance/music from Timor-Leste.

been used against a slave system:

The Timorese people works to Malai⁶. Malai has many Kuda⁷, but the Timorese should own the Kuda. So, the term Kuda was the main word for literacy. As a Generative Theme, the word Kuda was used for the Maubere people to take command of their own country. (SILVA, 2015)

Therefore, *Kuda* is a key word (Generative Theme) used in this context as a cultural aspect of the struggle for resistance (Silva 2012, 5-6). Thus, an effort was made to propose significant dimensions to individuals about their reality, critical analyzes of their reality (Freire 1997, 96), aiming that they understand the term *Kuda* for understanding reality, together with the other terms mentioned above.

Conclusion

Paulo Freire's influence on popular education in Timor-Leste – idealized and put into practice by FRETILIN – occurred in parallel with other influences such as Amílcar Cabral, Mao Tse-Tung, Franz Fanon (Silva, 2015). These influences in Timor-Leste (contextualized in the struggle for Timorese national liberation) have resulted in an educational praxis, materialized through the Maubere Pedagogy.

Paulo Freire's theory⁸ was used in the practice of Maubere Pedagogy – 'Generative Themes' and 'Cultural Practices of the People'. These terms work simultaneously and, according to Freire (1997), the Generative Theme was born from the student's understanding of his/her own reality, questioning it as the determinant of the current stage of capitalism. Thus, in practice, the Generative Theme requires a process of investigation denominated thematic investigation.

It is important to note that although the manual had been created before the educational actions, there was a thematic investigation aiming to know the students' reality. This approach to reality has resulted in the use of local terms of Timor linked to the 'cultural practices' of Maubere people.

Currently, the popular education in Timor-Leste aims no longer on the struggle for national liberation (restored in 2002), but rather focuses on the struggle for land linked to an eco-solidarity conception of production. The materialization of this education occurs through the Fulidaidai-Slulu Institute of Economics and consequently through Fulidaidai-Slulu. (Urban 2016; Urban & Leite 2017)

Finally, the Fulidaidai-Slulu Pedagogy has a historical influence from Maubere Pedagogy and, consequently, the influence from the educator Paulo Freire through the investigative practice related to the struggle for the emancipation of Maubere people (ukun-rasik-an).

References

CAVR 2006, *Chega! Relatório Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação em Timor-Leste*, viewed 5 October 2015, <<http://www.cavr-timorleste.org/po/Relatorio%20Chega!.htm>>.

Freire, Paulo 2010, *Ação Cultural para a liberdade e outros escritos*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.

_____. 1967, *Educação como prática da liberdade*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.

_____. 1997, *Pedagogia do Oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.

Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente 1974, *FRETILIN/Manual e Programa Políticos*, viewed 2 October 2015, <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_130467>.

6_ Foreign.

7_ Horse.

8_ Besides the influences previously mentioned.

Cunha, João Solano Carneiro da 2001, *A questão de Timor-Leste: origens e evolução*, Fundação Alexandre Gusmão, Brasília.

Silva, Antero Benedito da 2011, *FRETILIN Popular Education 1973-1978 and its relevance to Timor-Leste today*, Unpublished PhD Thesis, University of New England.

_____ 2012, *Literacy Model of the Maubere Pedagogy*, Peace and Conflict Studies Institute, Dili.

_____ 2014, *Foinsa'e e Maubere: Historia Luta ba Ukun-Rasik-na husi UNETIM ba DSMPPPTL*, IEDKS, Aileu.

_____ 2016, 'Apêndice 01' in Urban, Samuel Penteado 2016, *A formação da Escola de Educação Popular Fulidaidai-Slulu em Timor-Leste: uma história de resistência*, Unpublished Master Thesis, Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba.

Silva, Antonio Fernando Gouvêa da 2004, *A construção do currículo na perspectiva popular crítica: das falas significativas às práticas contextualizadas*, Unpublished PhD Thesis, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

Urban, Samuel Penteado 2016, *A formação da Escola de Educação Popular Fulidaidai-Slulu em Timor-Leste: uma história de resistência*, Unpublished Master Thesis, Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba.

Urban, Samuel Penteado 2017, 'Paulo Freire e a educação popular em Timor-Leste: uma história de libertação', *Revista Educação e Emancipação*, 10 (1): 76-100.

Urban, Samuel Penteado and Leite, Kelen Christina 2017, 'A educação popular em Timor-Leste: escola de economia Fulidaidai-Slulu', *Laplage em Revista*, 3 (2): 206-223.

