



Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Sociais – ICS
Departamento de Antropologia – DAN
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS

**Coexistência e concorrencialidade entre regimes morais de produção da
pessoa e da modernidade em Timor-Leste**

Miguel Antonio dos Santos Filho

Brasília
2025



Universidade de Brasília

Instituto de Ciências Sociais – ICS

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS

Coexistência e concorrencialidade entre regimes morais de produção da pessoa e da modernidade em
Timor-Leste

Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em
Antropologia Social da Universidade de Brasília como
requisito para obtenção do título de Doutor em Antropologia
Social.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Schroeter Simião.

Coorientadora: Profa. Dra. Kelly Silva.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Daniel S. Simião (Universidade de Brasília) – Presidente

Profa. Dra. Andréa Lobo (Universidade de Brasília)

Prof. Dr. Alberto Fidalgo Castro (Universidade Complutense de Madri)

Profa. Dra. Susanna Barnes (Universidade de Saskatchewan)

Profa. Dra. Christine de Alencar Chaves (Universidade de Brasília)

S237c Santos Filho, Miguel Antonio dos

Coexistência e concorrencialidade entre regimes morais de produção da pessoa e da modernidade em Timor-Leste / Miguel Antonio dos Santos Filho ; orientador Daniel Schroeter Simião; co-orientador Kelly Silva. -- Brasília, 2025.

392 f.

Tese (Doutorado em Antropologia) -- Universidade de Brasília, 2025.

1. Pessoa. 2. Modernidade. 3. Violência doméstica. 4. Timor-Leste. 5. Neoliberalismo. I. Schroeter Simião, Daniel, orient. II. Silva, Kelly, co-orient. III. Título.

ATA DE APROVAÇÃO

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Ata Nº: 02

Aos treze dias do mês de janeiro do ano de dois mil vinte e cinco, instalou-se a banca examinadora de Tese De Doutorado do aluno Miguel Antonio dos Santos Filho, matrícula 190072211. A banca examinadora foi composta pelos professores Dra. Andrea de Souza Lobo/Membro interno vinculado ao Programa/ Departamento de Antropologia, Dra. Susanna Mor Barnes/Membro externo à UnB/USASK-CA, Dr. Alberto Fidalgo Castro/Membro externo à UnB/UCM-ESP, Dra. Christine de Alencar Chaves/Membro interno vinculado ao Programa/ Departamento de Antropologia/Suplente e Dr. Daniel Schroeter Simião/Membro interno vinculado ao Programa/ Departamento de Antropologia, orientador/presidente. A discente apresentou o trabalho intitulado: Coexistência e concorrencialidade entre regimes morais de produção da pessoa e da modernidade em Timor-Leste. Concluída a exposição, procedeu-se a arguição do(a) candidato(a), e após as considerações dos examinadores o resultado da avaliação do trabalho foi:

(x) Pela aprovação do trabalho;

() Pela aprovação do trabalho, com revisão de forma, indicando o prazo de até 30 dias para apresentação definitiva do trabalho revisado;

() Pela reformulação do trabalho, indicando o prazo de 6 MESES para nova versão;

() Pela reprovação do trabalho, conforme as normas vigentes na Universidade de Brasília.

Conforme os Artigos 34, 39 e 40 da Resolução 0080/2021 - CEPE, o(a) candidato(a) não terá o título se não cumprir as exigências acima.

Dr. Alberto Fidalgo Castro, UCM-ESP
Examinador Externo à Instituição

Dra. Susanna Mor Barnes, USASK-CA
Examinadora Externa à Instituição

Dra. Andrea de Souza Lobo, UnB
Examinadora Interna

Dra. Christine de Alencar Chaves, UnB
Examinadora Interna

Dr. Daniel Schroeter Simião, UnB Presidente

Miguel Antonio dos Santos Filho Doutorando



Documento assinado eletronicamente por **Susanna Barnes, Usuário Externo**, em 13/01/2025, às 20:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.



Documento assinado eletronicamente por **Daniel Schroeter Simiao, Professor(a) de Magistério Superior do Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Sociais**, em 13/01/2025, às 21:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.



Documento assinado eletronicamente por **Alberto Fidalgo Castro, Usuário Externo**, em 14/01/2025, às 03:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.



Documento assinado eletronicamente por **Andréa de Souza Lobo, Professor(a) de Magistério Superior do Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Sociais**, em 14/01/2025, às 06:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.



Documento assinado eletronicamente por **Miguel Antonio dos Santos Filho, Usuário Externo**, em 14/01/2025, às 09:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.



Documento assinado eletronicamente por **Guilherme Jose da Silva e Sa, Coordenador(a) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais**, em 14/01/2025, às 14:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento na Instrução da Reitoria 0003/2016 da Universidade de Brasília.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.unb.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **12250624** e o código CRC **C8DCCDD4**.

Referência: Processo nº 23106.002776/2025-48

I nº 12250624

SE

*À minha família.
À memória de Dino e de mana Azinha.*

AGRADECIMENTOS

Registro aqui os meus mais sinceros e profundos agradecimentos e o meu reconhecimento a todas as pessoas e instituições que tornaram a elaboração deste trabalho possível. O faço por considerar que, se por um lado, a escrita foi um processo solitário, a produção deste trabalho não o foi. Este trabalho foi gestado durante muito mais tempo do que o período da escrita e, neste tempo, muito se passou e com muitos contei, felizmente. Somente por meio da coletividade, dos acolhimentos, dos apoios, dos incentivos, das trocas e dos diálogos pude dar forma às páginas que se seguem.

Esta tese foi apresentada e defendida no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, instituição na qual cursei o mestrado e o doutorado, abrigada no departamento e na universidade onde me graduei bacharel em Antropologia. Fui bolsista da CAPES/MEC e do CNPq ao longo do doutorado, instituições à quais presto meu público reconhecimento pelo apoio recebido.

Devo muito aos ensinamentos de professoras e professores que me acompanharam na educação básica, na graduação e na pós-graduação. Ao longo das disciplinas obrigatórias e optativas cursadas no mestrado e no doutorado no PPGAS/UnB, circulei pelos campos da Teoria Antropológica – baseada em questões basilares para esta tese – mas também pela diversidade temática em Antropologia. Cada um dos diferentes cursos e com os diferentes docentes, compuseram partes do meu olhar sobre formas de fazer pesquisa, sobre as formas de escrever e sobre o que escrever, bem como sobre a forma como o referencial teórico poderia me ajudar a elaborar questões e ir para o mundo em busca não de respostas, mas – mais frequentemente – de novos questionamentos.

À professora Christine Chaves a minha gratidão pelo provocativo curso de Antropologia da Política no PPGAS, no qual discutimos a composição da economia neoliberal e seus efeitos nas vidas e nas subjetivações de pessoas em diferentes contextos nacionais. Seus comentários a um ensaio apresentado ao final da referida disciplina foram importantes para encaminhar o projeto de qualificação de pesquisa e a escrita da tese. A ela, também, a minha gratidão por aceitar avaliar este trabalho e por compor esta banca. Ao professor Luis Roberto Cardoso de Oliveira, devo expressar meus agradecimentos pelos ensinamentos no curso de Antropologia do Direito, mas também pelos diferentes seminários e grupos de trabalho nos quais pudemos dialogar sobre questões de disputas e direitos nos contextos brasileiro, leste-timorense e alhures. Agradeço à professora Carla Costa Teixeira pelo convite a refletir sobre o campo da Etnografia das Instituições, do qual pude me aproximar em duas disciplinas por ela conduzidas e as quais cursei, uma no

mestrado e outra no doutorado, e que tiveram papel significativo em minha formação e na elaboração tanto da dissertação de mestrado quanto desta tese de doutorado. No mesmo ensejo, devo agradecer aos professores Luiz Eduardo de Lacerda Abreu, Marcela Stockler, Guilherme José da Silva e Sá e Juliana Braz Dias pelos cursos de Teoria Antropológica, Seminários Avançados em Teoria Antropológica e Organização Social e Parentesco, dos quais tirei máximo proveito não apenas para a escrita deste trabalho, mas para minha formação como antropólogo.

A estes professores e aos demais com quem dialoguei nos seminários do DAN/UnB, nos seminários de trabalho dos laboratórios de pesquisas e estudos do departamento, mas também no âmbito da Comissão de Ações Afirmativas, expresso a minha gratidão. Expresso-a também a todos os servidores terceirizados e técnicos da Secretaria do DAN, do PPGAS e do ICS que fazem funcionar o Instituto e seus departamentos, assim como toda a Universidade.

Este trabalho é, também, donatário e foi beneficiado pelas discussões e produções coletivas do Laboratório de Estudos em Economias e Globalizações – LEEG e dos pesquisadores que, em diferentes níveis de formação, o compõe. Desde 2015, junto do LEEG, tenho participado ativamente de atividades de extensão universitária para divulgação científica e cultural em escolas públicas do Distrito Federal, escolas nas quais me formei e às quais retornei como docente, após concluída a licenciatura em ciências sociais. Aos pesquisadores e colegas do LEEG registro a minha gratidão.

À professora Kelly Silva devo vários agradecimentos. Agradeço pelos diálogos com ela que impulsionaram a elaboração de muitas das análises e reflexões produzidas nesta tese, e também às trocas diretas que produzimos em reflexões sobre o contexto leste-timorense. Kelly Silva leu com critério e cuidado diferentes trabalhos de minha autoria, inclusive minha monografia de conclusão do curso de graduação, meu texto de qualificação de pesquisa do doutorado, trabalhos apresentados nos seminários do LEEG, textos publicados e ainda não publicados e, em todos, contribuiu de modo crítico e atento, a fim de potencializar os argumentos apresentados. Muitos dos interesses de pesquisa que tenho, são compartilhados com ela, sobretudo aqueles que configuram tensões entre gênero e dimensões da modernização no contexto leste-timorense. Enquanto falava sobre algumas angústias a respeito das trajetórias e narrativas de interlocutoras em minha pesquisa de campo em Timor-Leste em 2022, Kelly me recomendou pensar sobre as noções de “riqueza em pessoas” e “direitos sobre pessoas”. A recomendação foi levada a sério por mim e, como fica evidente na escrita da tese, “direitos sobre pessoas” e “riqueza em pessoas” se tornaram categorias elementares para refletir sobre dinâmicas de gênero e dinâmicas relacionais, indispensáveis à construção de pessoas atentas aos esquemas hierárquicos no contexto leste-timorense. As análises contidas nas três partes desta tese se devem às diversas oportunidades de diálogo com ela. Foi

recomendação dela que eu pensasse o individualismo possessivo e a noção de soberania como elementos constituintes das subjetivações econômicas para sujeitos empreendedores, tal como discutido na terceira parte deste trabalho. Também sou grato a ela por ter contado com recursos para realizar pesquisas de campo em diferentes momentos, mas principalmente em 2022 e em 2024 por meio dos projetos financiados pelo Fundo de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAP-DF), por meio do projeto “Ecologias e subjetivações econômicas em transição e disputa. Aproximações a partir de Timor-Leste, Cuba e Amazônia brasileira” e por meio do projeto “Ecologias e subjetivações econômicas em disputa: Aproximações a partir de Timor-Leste (Nº 16/2024)” do CNPq.

Da mesma forma, agradeço ao meu orientador Daniel Simião, quem teve papel importante em minha formação e que, com seu critério e exigência sempre constantes, me fizeram perseguir sempre o máximo do meu potencial. Cada crítica e recomendação sua, ao longo da orientação desde a graduação, passando pelo mestrado e chegando ao doutorado, foi levada muito a sério, assim como o apoio de diversas formas para que eu participasse de atividades e eventos os mais desafiadores. A ele o meu agradecimento pelos diálogos e pela leitura deste e de outros trabalhos, mas principalmente pelo incentivo desde o início.

Devo agradecer, também, ao Laboratório de Pesquisas sobre Cidadania, Administração de Conflitos e Justiça – CAJU, coordenado pelos professores Luiz Eduardo de Lacerda Abreu, Luis Roberto Cardoso de Oliveira e Daniel Simião, que ao longo da última década promoveram provocativas discussões e que, por ocasião de dois seminários por mim apresentados, agraciaram-me com críticas e comentários que enriqueceram a elaboração de meus trabalhos. O mesmo se dirige ao Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos da Universidade Federal Fluminense – InEAC/UFF, dirigido pelo professor Roberto Kant de Lima e que tem como um de seus carros chefes a realização anual do Seminário Internacional do InEAC, no qual pude dialogar com diferentes professores, em diferentes Grupos de Trabalho em algumas das edições do evento.

Sou muito grato ao acolhimento institucional como professor e pesquisador visitante na Universidade Nacional Timor Lorosa’e – UNTL entre abril de 2022 e janeiro de 2023, período em que estive em Timor-Leste para pesquisa de campo e no qual dispus do espaço da instituição para ministrar aulas, frequentar encontros com os professores e para trabalhar. Ao reitor, Dr. João Soares Martins, e ao servidor Diogo Freitas da Silva, meus sinceros agradecimentos por todo o apoio burocrático e institucional. Naquela universidade, contei com o apoio da professora Dra. Therese Tam, com quem dialoguei e com a qual compartilhei algumas de suas aulas, e com o professor Dr. Zacarias Florencio da Costa, meu supervisor e o responsável por minha integração no

Departamento de Desenvolvimento Comunitário da UNTL.

Foram fundamentais o apoio e o acolhimento institucional da Fundação Oriente em Timor-Leste em diferentes momentos (2015, 2022 e 2024), à qual agradeço na pessoa da delegada Joana Saraiva, pela estadia, mas também pelo uso do espaço da Fundação para o lançamento do meu livro em 2022. No evento de lançamento reuni os pesquisadores e professores Dra. Mica Barreto e Dr. Alessandro Boarcacch para discutir questões da obra, mas que, com suas críticas e insights, estimularam-me em reflexões, inclusive metodológicas, que compuseram a escrita desta tese.

Ao falar em diálogos, devo registrar minha gratidão aos avaliadores desta tese, para além da professora Christine Chaves mencionada acima. Andréa Lobo, Susanna Barnes e Alberto Fidalgo Castro foram pessoas com quem dialoguei em diferentes momentos e cujas contribuições se fazem perceber na elaboração da presente tese. Em abril de 2024 retomei o diálogo com Andréa Lobo, com quem tive o primeiro contato ainda em 2013, durante a graduação em Antropologia, em um curso de Teoria Antropológica. Mobilizados em 2024 pela leitura de “Parentesco, direito, e o inesperado: parentes são sempre uma surpresa” de Marilyn Strathern, nos reencontramos em um seminário de leitura ofertado por ela no PPGAS/UnB, no qual discutimos a obra. Ali vimos reverberar muitos de nossos interesses de pesquisa, abordagens teóricas e estratégias de interpretação e escrita que, permeadas por desafios, nos aproximavam. As considerações e o encorajamento de Andréa Lobo a respeito das noções de direitos sobre pessoas e riqueza em pessoas, fundamentais em seu contexto de pesquisa em Cabo Verde, enriqueceram perspectivas que eu adotei na escrita de versões anteriores dos primeiros capítulos desta tese. Ganhava forma ali uma parceria a qual espero continuar nutrindo e a qual muito prezo.

À professora Susanna Barnes sou grato pela interlocução iniciada em 2022, em Timor-Leste, a partir de um encontro inesperado e frutífero. Nos conhecemos por acaso em campo e soube, naquele momento, que a FOKUPERS – organização na qual realizei pesquisas de campo desde 2015 – foi, também, a organização que acolheu os trabalhos de Susanna havia, então, mais de uma década. Nos sentamos em uma sala da FOKUPERS e, juntos, dialogamos sobre os desafios do campo, sobre os afetos da/na pesquisa e sobre noções como subjetivação, pessoa e violência, que – de diferentes formas – interesses comuns de nossas pesquisas. Este diálogo foi aprofundado no Painel “*Ritual Exchange in Timor-Leste: Regulation, Resistance, and Social Inequality in the Post-Independence Era*” organizado por Susanna Barnes e Alberto Fidalgo Castro durante o encontro da EuroSEAS (European Association for Southeast Asian Studies) em julho de 2024. Os dois organizadores elaboraram críticas muito valiosas àquela que foi minha segunda oportunidade para apresentar/debater as ideias da primeira parte desta tese (sobre hierarquias, precedência e a produção de desigualdades/assimetrias a partir dos marcadores de direitos sobre pessoas). Registro

agradecimentos especiais a Alberto Fidalgo Castro pelo estímulo à submissão do ensaio e pelo acolhimento dele no painel acima mencionado. Ali, mas também em oficinas e discussões do LEEG, os insights de Alberto foram valiosos para questionar algumas das minhas hipóteses e para fazer-me pensar mais a respeito delas, mantendo um cuidado metodológico que nos é caro.

Esta tese só existe por conta das pessoas em Timor-Leste e das preciosas relações que com elas tenho produzido e reproduzido desde 2015. Desde minha primeira estadia no país, fui acolhido pela FOKUPERS e encontrei ali um terreno próspero não apenas para construir a pesquisa, mas para manter relações de afeto e cuidado como o “filho homem mais velho” ou “filho brasileiro” de muitas das mulheres que fazem aquela ONG feminista acontecer. Me demoraria muito mencionando cada membro, coordenadora ou diretora da FOKUPERS que, em minhas diferentes passagens pelo país, me acolheram para o trabalho de campo. Agradeço, portanto, no nome das diretoras Marília Alves (Nona), Fátima Pereira (Tifa) e Domingas Afonso Amaral (Mika) que respectivamente, em 2015, 2022 e 2024, fizeram-me integrar os diferentes setores daquela ONG e poder elaborar reflexões que (espero) contribuam para a produção de conhecimento e de insights acerca de práticas institucionais como aquelas empregadas pela organização. Também em nome de toda a FOKUPERS, agradeço aos setores de Advocacy e Conscientização, Finanças, Assistência à Vítima, às Casa Abrigo e, principalmente, a todas as mulheres abrigadas e atendidas pela FOKUPERS e por organizações parceiras que comigo partilharam suas trajetórias, muitas vezes duras e áridas, às quais eu pude oferecer muito pouco além de alguma orientação legal, abraços e empatia. Muito obrigado a cada uma das sobreviventes de violência baseada no gênero que participaram desta pesquisa.

Este trabalho marca uma nova etapa em minha trajetória de pesquisa. Entendo que parte deste amadurecimento se deva à minha integração em um universo diferente e desafiador na vida do Timor-Leste rural ou da montanha (*foho*), como muitos interlocutores pontuavam. Embora em 2015 eu tivesse visitado casas de amigos em municípios além-Díli e em zonas rurais, somente em 2022 eu passei a fazer parte das rotinas de uma unidade doméstica que não fosse a minha própria residência em Díli. Fui acolhido como membro da família de Benjamin e Rosa Sarmiento em uma pequena aldeia no suco de Lisadila (no município de Liquiçá), tornando-me classificatoriamente o irmão mais velho de seus filhos. Lhes tomava a benção, levando suas mãos à minha testa e vivi com eles uma experiência de afeto que foi anterior a qualquer exercício epistemológico naquela aldeia. Agradeço a eles, mais do que como interlocutores que merecem reconhecimento, mas como familiares que merecem o meu respeito, minha gratidão e admiração. Como sempre fazia, levava-lhes os agradecimentos da minha mãe, Ana Maria, por eles terem me acolhido e me cuidado. Repito as palavras de minha mãe que, com saudades recrudescidas no Natal de 2022, disse-me ao ver

nossas fotos: “nada alegre mais uma mãe do que saber que estão tratando bem o seu filho”. Por isso, agradeço e peço a benção de Rosa e Benjamin.

Também devo agradecer aos filhos deles: Nuku, Nuno, Paco, Bui, Noki, Nina e Zui por me acolherem como seu irmão mais velho e pelo zelo com que nossa relação foi construída. Naquela mesma família, outras tantas pessoas – algumas das quais serão mencionadas ao longo dos capítulos – foram muito importantes a vida em Lisadila. Anó e Aly, sobretudo, foram pessoas que me inseriram em suas casas por alguns dias, sendo eles o filho e a nora de Lina, viúva de Flaviano, grande amigo e interlocutor de meu orientador Daniel Simião. Àquelas pessoas e em memória de Flaviano, minha profunda gratidão.

Eu não conseguiria nomear cada uma das pessoas que, em Timor-Leste, contribuíram para a escrita deste trabalho e deram cor e vida aos meses longe de casa. Mas devo destacar a amizade de Bobby nos últimos 10 anos, a quem devo, também, agradecimentos pelo carinho, cuidado e afeto. Também devo agradecimentos especiais a Nuku que, não somente meu irmão classificatório, tornou-se uma pessoa com quem discuti algumas hipóteses interpretativas, ocasiões nas quais discordávamos muito frequentemente. Nuku foi o responsável pelas transcrições de muitas das entrevistas aqui veiculadas, bem como foi a pessoa com quem pratiquei tétum logo quando de meu retorno ao país em 2022. Após sete anos sem contato frequente com o tétum, muitas das palavras e das regras gramaticais me escapavam à memória. Nuku quem me conduziu no processo de retomada da língua, o que foi fundamental para a pesquisa.

(Rogério) Sávio Ma'averu foi, também, uma das mais gratas surpresas que o ano de 2022 em Timor-Leste me trouxe. Nos conhecemos por intermédio do professor Daniel de Lucca (Unilab) e, desde então, nos tornamos amigos e parceiros intelectuais. Em diversos encontros discutimos trabalhos e ideias minhas e dele. Foi ele quem ouviu algumas das primeiras análises que esbocei, ainda em campo, me fazendo (re)questionar e colocar em perspectiva algumas das suposições que eu fazia, com um olhar muito atento e, por vezes, com um estranhamento ao meu olhar estrangeiro. Sávio teve papel importante em me auxiliar a buscar fontes e a colocar em perspectiva aquilo que, por vezes, algum interlocutor me induzia a pensar. A ele a minha gratidão.

João Mártires e Maria Madeira foram, também, figuras marcantes do período que estive em Timor-Leste ao longo do ano de 2022. Com eles construí diálogos que alimentaram curiosidades e investimentos diversos em campo. Construímos, principalmente, uma relação recheada de arte, música, boas memórias e afetos que fizeram deles parte da minha família leste-timorense. Meu carinho e gratidão aos dois. Geiza Marques é e será sempre lembrada por mim pelo apoio em diversos momentos, à qual sou imensamente grato. Da mesma forma, Thalia Montezuma e Graziela Lunardi compartilharam comigo seu tempo e afeto em Díli ao longo de 2022 e 2023 e merecem,

junto de outros compatriotas, o meu carinho e gratidão.

Diversos colegas tiveram papel muito importante na construção das ideias e análises desta tese. Sou muito grato à Andreza Carvalho Ferreira, minha colega de mestrado e doutorado e minha veterana e madrinha da graduação em Antropologia. Andreza foi, sem dúvidas, a pessoa quem mais me ouviu e com quem mais dialoguei ao longo dos cinco anos de doutorado e ao longo do ano inteiro entre a escrita e a apresentação desta tese. Com olhar crítico e questionamentos sempre pertinentes, expressados em comentários cuidadosos e ponderados, Andreza me ajudou a refletir sobre os diferentes capítulos deste trabalho e sobre as fotografias apresentadas aqui. Durante o doutorado, nos esforçamos para criar encontros periódicos para discutir textos e para falar de ideias sobre nossos campos de pesquisa. Todo o apoio emocional, não somente para e pela escrita, foi fundamental para tornar os anos de pós-graduação mais afáveis. Muito obrigado, Andreza.

Ricardo Oliveira, José Carlos Tupinambá e Welitânia Rocha, colegas de doutorado, também tiveram papel importante em tornar os anos de doutorado mais leves. A partilha do cotidiano com eles e as discussões teóricas que nos aproximavam me fazem ser grato por tê-los conhecido. Sou muito grato à interlocução com Ana Clara Damásio, colega com quem dialogo desde a graduação e que, durante seu mestrado na Universidade Federal do Goiás (UFG), aceitou meu convite para pensarmos juntos sobre dinâmicas familiares de violência e construção de parentescos. Desde aquela ocasião, colaboramos em espaços e discussões diversas, que estimularam diferentes produções nossas, inclusive a publicação de um dossiê pela revista *Etnográfica*.

Registro agradecimentos especiais a Vinicius Venâncio que, também em campo em 2022 (ele em Cabo Verde), compôs minha rede de apoio e que, posteriormente, se tornou um interlocutor importante com quem discuti ideias sobre gênero, violência, escrita e, não menos importante, sobre os usos dos registros fotográficos aqui apresentados. Ao Marco Julian Martinez-Moreno devo um agradecimento especial. Admiro seu trabalho e ousadia intelectual desde a graduação, momento em que tive o primeiro contato com seu texto, à época para a qualificação de seu projeto de doutorado. A complexidade de suas ideias, de sua escrita e da mobilização teórica refinada que ele faz, foi inspiradora em diferentes momentos. Tive a satisfação de dialogar com Marco em um seminário que apresentei no CAJU e, desde então, temos trocado textos e leituras. Devo a ele muitos dos insights aqui elaborados, sobretudo na parte três desta tese, mas também em agendas de pesquisa para o futuro. O estímulo de Marco para que eu trouxesse para o meu trabalho questões e diálogos a respeito do “indivíduo psicológico” deram a esta tese contornos especiais e, sem os quais, se trataria certamente de um trabalho muito diferente.

Em Timor-Leste fui agraciado com um vínculo valioso, criado com uma colega brasileira

de PPGAS. Maria Luiza Vietes, Malu, foi muito importante em campo em 2022, me ajudando a tornar mais leve a etapa do campo que considero ter sido uma das mais áridas: as viagens aos municípios para entrevistar as sobreviventes de violência baseada no gênero. Em dias nos quais chegava em casa como se carregasse quilos e quilos de sentimentos os quais não conseguia externalizar, Malu com leveza tornava nossa casa um porto seguro, um lugar que, por vezes, relutávamos deixar. Nossa introspecção encontrou lugar seguro um no outro e, por isso e muito mais, lhe sou grato. Também devo muita gratidão à Ana Carolina Ramos de Oliveira e à Renata Nogueira pelas interlocuções e pelas interações em campo, além da parceria em diferentes projetos na feitura cotidiana do LEEG.

Aos colegas da Revista Pós, muito obrigado pela parceria e pela compreensão ao longo dos quase dois anos de participação no periódico, sobretudo no período em que fui escolhido como editor-chefe. Certamente eu fui um aprendiz na função e se a experiência foi exitosa, devo à parceria de cada editor e editora que compôs a revista entre 2023 e 2024. Também expresso minha gratidão ao Coletivo Zora Hurston de estudantes negros e negras do PPGAS/UnB. Como sempre reforçamos, o Zora é um espaço de articulação política, de construção de debates epistêmicos e de produção acadêmica, mas é, principalmente, um espaço de aquilombamento e afeto. Obrigado e vida longa ao Zora!

Evitando arriscar-me a esquecer o nome de qualquer um dos meus amigos no Brasil ou em Timor-Leste, agradeço a todos por compor uma rede de apoio sem a qual eu não teria finalizado este trabalho. Amigos dos anos da Educação Básica, dos anos de Universidade, das diferentes escolas nas quais atuei como professor e de espaços outros nos quais a vida me brindou com laços importantes, saibam que lhes sou grato e honro os vínculos que temos. Menciono em nome de toda esta rede de apoio, as queridas Aline Miranda, Catherini Souza, Cluadiomara Alves, Lorena Fernandes e Stéfane Guimarães pela paciência e compreensão em muitos momentos de solidão durante a escrita, bem como os irmãos que a vida me deu, Elton Mártires, Felipe Ribeiro, Hiago Lins, Hiole Lins, João Paulo Camelo e Amadeu Batista.

Finalmente e, certamente o mais importante, agradeço a minha família pelo apoio incondicional e pelo encorajamento a perseguir os meus sonhos. Meus pais, meus irmãos (de sangue e de coração), sobrinhos e sobrinhas, afilhados, primas, primos, tios e tias, comadres e compadres, sabem – melhor do que ninguém – o valor que dou e tenho dado cada vez mais a nossa existência coletiva. Muitas vezes não lhes faz sentido algumas de minhas decisões e atitudes, mas ainda assim sei que conto com seu respeito e sei que sempre terei um lugar seguro para retornar, sempre terei um ninho onde nos cercaremos de sorrisos, cumplicidades, afetos e boa comida, feita para encher o coração. Não pouparia palavras de gratidão a cada um de vocês e se os junto todos

neste parágrafo é porque sei que é assim que gostamos de ficar: juntos.

RESUMO

Esta tese analisa a coexistência e a concorrencialidade entre regimes de produção da *pessoa* no contexto de transposição da modernidade no Timor-Leste contemporâneo. A noção de pessoa é mobilizada enquanto categoria antropológica de análise, referindo-se aos processos por meio dos quais uma coletividade convencionou quem/o que é uma pessoa, quais são as suas qualidades ou seus atributos e qual o tratamento que lhe deve ser direcionado, como proposto por Marcel Mauss. Os regimes morais aos quais me refiro são (I)os complexos locais de gestão e regulação da vida em Timor-Leste, comumente referenciados como cultura, tradição ou usos e costumes (*kultura* ou *adat*), e (II)o campo de governo da violência doméstica e para o desenvolvimento e a igualdade de gênero. Cada um desses regimes se expressa por meio de recursos específicos para a produção de pessoas por meio de processos próprios de subjetivação. Demonstro que no primeiro regime mencionado, busca-se produzir pessoas relacionais, atentas às normas de decoro e ética hierárquica e da mútua dependência, forjadas por meio da reciprocidade e de valores assimétricos. A respeito deste regime discuto, também, as noções de *direitos sobre pessoas* e *riqueza em pessoas*, que informam os esquemas de hierarquização e concatenação de sujeitos. No segundo regime, programas de empoderamento econômico feminino, empregados para mitigar a violência doméstica, buscam produzir pessoas soberanas, livres, desimpedidas e orientadas pelos direitos dos sujeitos, como projetados pela ideologia liberal. Este regime é marcado por esforços que buscam promover uma individualização psicológica nos/dos sujeitos, estimulando-os a nutrirem uma autorreflexividade que possibilite seu auto cultivo e seu empreendedorismo. Embora contraditórios em seus princípios, ambos os regimes coexistem e concorrem no país, disputando a adesão dos sujeitos, evidenciando fricções entre projetos de sociedade e de moralidades, expressivas do avanço da ideologia neoliberal na transposição da modernidade em Timor-Leste.

Palavras-chave: Pessoa. Modernidade. Violência doméstica. Timor-Leste. Neoliberalismo.

ABSTRACT

This doctoral thesis analyzes the coexistence and competition between regimes for the production of the *person* in the context of transposition of modernity in contemporary East Timor. The notion of person is mobilized as an anthropological category of analysis, referring to the processes through which a collectivity agrees who/what a person is, what their qualities or attributes are and how they should be treated, as proposed by Marcell Mauss. The moral regimes to which I am referring are (I) the local complexes for managing and regulating life in East Timor, commonly referred to as culture, tradition or custom (*kultura*, *adat* or *usos e costumes*), and (II) the field of governing domestic violence to promote gender equality and development. Each of these regimes is expressed through specific resources for producing persons through their own processes of subjectivation. I show that in the first regime mentioned, the aim is to produce the relational person, attentive to the norms of decorum and hierarchical ethics and mutual dependence, forged through reciprocity (gift giving) and asymmetrical values. With regard to this regime, I also discuss the notions of *rights in person* and *wealth in people*, which inform the schemes of hierarchization and concatenation of subjects. In the other regime, programs for women's economic empowerment, used to mitigate domestic violence, seek to produce sovereign, free, unencumbered subjects, guided by subjects' rights, as projected by liberal ideology. This regime is marked by efforts to promote psychological individualization in the subjects, encouraging them to nurture a self-reflexivity that enables self-cultivation and entrepreneurship. Although contradictory in their principles, both regimes coexist and compete in the country, disputing the adherence of the subjects, showing frictions between projects of society and moralities, expressive of the advance of neoliberal ideology in the transposition of modernity in East Timor.

Keywords: Person. Modernity. Domestic violence. Timor-Leste. Neoliberalism.

LISTA DE SIGLAS

ALFeLa	Assistência Legal ba Feto no Labarik
AMKV	Asosiasaun Mane Kontra Violénsia
CEDAW	Comitê das Nações Unidas sobre a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres
FALINTIL	Forças Armadas de Libertação Nacional de Timor-Leste
FDTL	Forças de Defesa de Timor-Leste
FOKUPERS	Forum Komunikasaun ba Feto Timor-Leste
FNUAP	Fundo das Nações Unidas para as Populações
FRETILIN	Frente Revolucionário de Timor-Leste Independente
GPI	Gabinete para Promoção da Igualdade
JSMP	Judicial System Monitoring Program
LKVD	Lei Kontra Violénsia Doméstika
MOP	Ministério das Obras Públicas
MSSI	Ministério da Solidariedade Social e Inclusão
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMT	Organização da Mulher Timorese
ONG	Organização Não-Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PNTL	Polícia Nacional de Timor-Leste
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
RDTL	República Democrática de Timor-Leste
SEIGIS	Secretaria de Estado para a Igualdade de Gênero e a Inclusão Social
SFM	Siklu Feto no Mane
SEII	Secretaria de Estado para Igualdade e Inclusão
SEPI	Secretaria de Estado para Promoção da Igualdade
UDT	União Democrática Timorese
UnB	Universidade de Brasília
UNTAET	United Nations Transitional Administration in East Timor

UNTL	Universidade Nacional Timor Lorosa'e
UN Women	United Nations for Women
UPV	Unidade de Pessoas Vulneráveis
VPU	Vulnerable Persons Unit

LISTA DE IMAGENS

Estratégias e parceiros PAN-VBG	248
Slide sobre saúde mental	266
Slide “quem sou eu?”	296
Slide “os meus direitos”	300
Slide “direitos e deveres”	301
Slide “letramento financeiro”	309

SUMÁRIO

Agradecimentos	06
Resumo	15
Abstract	16
Lista de siglas	17
Lista de imagens	19
INTRODUÇÃO	23
Etnografia multissituada ou uma conduta <i>bibi ain</i> – notas ético-metodológicas	27
Organização dos capítulos e questões de pesquisa	34
Capítulo 1 – Aportes teórico-etnográficos sobre as noções de pessoa e modernidade na Antropologia e em Timor-Leste	40
Timor-Leste em breves palavras	40
Sobre a noção de modernidade e os processos para sua transposição	44
Sobre a noção de pessoa enquanto categoria antropológica	49
Pessoa e reciprocidade na Teoria Antropológica	56
Pessoa e reciprocidade em Timor-Leste	58
Sobre pessoa e corporalidades para além da morte	61
Direitos sobre pessoas e riqueza em pessoas	63
Sobre a noção de pessoa e os processos de subjetivação	67
Provocações sobre o governo da violência doméstica, projetos de pessoa e de modernidade	70
Parte I	
Capítulo 2 - Casas, precedência e decoro no tempo de um ritual fúnebre	76
Prólogo	76
Casas e precedência	78
Casamentos e prestações matrimoniais	83
Práticas rituais e os <i>lia mate</i>	89
Notas sobre um <i>halibur maun-alin</i>	94
O <i>kore-metan</i> em Maubisse	96
Decoro ritual e a ordem das relações	99
Sobre o tempo e as pessoas no ritual	107
Algumas considerações sobre decoro, tempo e pessoa no ritual	116
Capítulo 3 - Decoro e a produção de pessoas em rituais de celebração da vida	119
<i>Suku uma lisan</i> em Aileu	121
Preparação e pré-evento	121
O evento e seus ritos	124
Sobre obrigações e o lugar da recusa	129

<i>Suku uma lisan</i> em Estado, Ermera	134
O terceiro e o quarto dias	143
O decoro entre pessoas humanas e pessoas mais-que-humanas	147

Capítulo 4 - Dignidade e respeito: acionadores morais na produção de pessoas e nas relações entre pessoas	150
O preparo ritual de um <i>Fasi liman</i> em Lisadila, Liquiçá	151
Um ritual dentro do ritual, o <i>saubatar</i>	155
Oficiando o <i>fasi liman</i>	156
Sobre a noção de respeito e sua vida social	160
Respeito e liberdade: noções controversas	163
Dando de comer aos mortos: o Dia de Finados em Lisadila	167
Respeito em suspensão: percepções sobre insulto à dignidade	171
Sobre os riscos da desatenção ao respeito e ao decoro	173
Respeito, dignidade e decoro como dispositivos da pessoa relacional	180

Parte II

Capítulo 5 - Triangulações entre trabalho, gênero e violência	184
O gênero do trabalho na (re)produção da vida	187
Direitos e expectativas sobre o trabalho generificado	190
Sobre a noção de responsabilidade	198
Direito sobre o sexo? O trabalho reprodutivo como responsabilidade	199
Responsabilidade como acionador moral	200
Trabalho, reciprocidade e dádiva negativa	204
Sobre (alguns) usos da violência	207
Considerações sobre trabalho, gênero, violência e subjetivação	214

Capítulo 6 - Gênero, hierarquia e reprodução social	220
Gênero e riqueza em pessoas em alguns registros da passagem do tempo	226
Trabalho feminino e cerimoniosidade	229
Direitos e expectativas sobre o trabalho masculino	237
Considerações sobre apropriações e hierarquias	243

Parte III

Capítulo 7 - O governo da violência doméstica: empoderamento econômico feminino e o individualismo possessivo	249
O Plano de Ação Nacional para a Violência Baseada no Gênero (PAN-VBG) e a prevenção à violência contra mulheres e meninas	250
A FOKUPERS	255
<i>Reforsa Hamutuk</i> – o empoderamento econômico feminino e as habilidades para a vida	258
Treinamento para mulheres microempresárias em Liquiçá	260

<i>Abilidade Moris em Liquiçá</i>	272
Novas economias de bazar em Timor-Leste	285
O bazar em Ermera	286
O bazar em Díli	290
Empoderamento econômico feminino entre desafios e controvérsias	292
Individualismo possessivo e a subjetivação para o mercado	296
 Capítulo 8 - Pretensões, desejos e fantasias – novos sujeitos e novas cidadanias a partir das <i>práxis</i> da FOKUPERS	 302
“Adolescentes – quais são os seus desejos?”	305
Técnicas de letramento financeiro	321
Considerações sobre soberania, psicomacia e reatormaçaõ subjetiva	324
 CONCLUSÃO	 331
Um epílogo	333
Outras subjetivações, novos sujeitos? Despossessão subjetiva e individualismo possessivo	334
Considerações finais	342
 REFERÊNCIAS	 348
 Apêndice – <i>Memoir etnográfico visual</i>	 359

INTRODUÇÃO

A presente tese de doutorado analisa a coexistência e a concorrencialidade entre regimes de produção da *pessoa* no contexto de transposição da modernidade (Silva, 2014) no Timor-Leste contemporâneo e em sua consolidação enquanto uma democracia (neo)liberal. A noção de pessoa é tomada aqui como categoria antropológica de análise, a qual diz respeito aos processos por meio dos quais uma coletividade convencionou quem ou o que é uma pessoa, quais as suas qualidades ou atributos e qual o tratamento que lhe deve ser direcionado (Mauss, 2017). A questão sobre noção de pessoa, enquanto tema clássico na Teoria Antropológica, é o norte que perpassa todos os capítulos aqui escritos, embora apareça encaixada em situações etnográficas muito diversas e mobilizando aspectos díspares dos regimes morais retratados.

O trabalho nasce de um processo de formação no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB), ao qual o apresento, e foi potencializado pelos diversos ensinamentos ao longo dos cinco anos de doutoramento, mas também pela formação no mestrado no mesmo Programa. Antes disso, também me graduei bacharel em Antropologia pelo Departamento de Antropologia e licenciuei-me em Ciências Sociais na mesma instituição de ensino. Não é exagero dizer que a produção desta tese se iniciou ainda em 2015, ano em que, graças ao apoio institucional de programas de mobilidade acadêmica, coordenados no âmbito da UnB pelos professores Kelly Silva e Daniel Simião, tive uma estadia de quatro meses em Timor-Leste para a graduação sanduiche na Universidade Nacional Timor-Lorosa'e (UNTL) e para uma pesquisa de campo em Díli, capital do país.

Em minha primeira oportunidade de permanência em Timor-Leste, entre setembro de 2015 e janeiro de 2016, estive em Díli e fiz algumas visitas a outros municípios do país, graças às Organizações não-governamentais (ONGs) com as quais me envolvi e com os amigos que fiz no contexto de pesquisa de campo. As organizações foram a Associação Homens Contra a Violência (AMKV¹) e a FOKUPERS², a primeira encerrou suas atividades em 2017 e, a segunda, está ativa até a presente data. Com aquelas ONGs, estabeleci uma dinâmica como voluntário-pesquisador, na qual apoiava nas rotinas administrativo-burocráticas das organizações, mas também me empenhava na realização de seus projetos de conscientização e *advocacy* com comunidades pelo interior do país. As duas ONGs atuavam no combate à violência doméstica, sendo a AMKV dedicada apenas às estratégias de conscientização da população (por meio de campanhas educativas) e a FOKUPERS operando com conscientização, promoção de abrigo e apoio

¹ *Asosiasaun Mane Kontra Violénsia*.

² Fórum de Comunicação para Mulheres de Timor-Leste (*Forum komunikasaun ba Feto Timor-Leste*).

psicológico e socioemocional para mulheres atingidas pela violência baseada no gênero, além de programas de empoderamento econômico feminino e envolvendo-se no *lobby* político para implementação de políticas públicas de promoção da igualdade de gênero e dos direitos das mulheres.

Na FOKUPERS, em 2015, atuei no setor de Assistência Legal, cuja equipe se dedicava ao acompanhamento de mulheres atingidas pela violência doméstica (sobreviventes, clientes ou *mitra* – parceira em língua indonésia) às instituições judiciais (Ministério Público e Tribunais) para prestarem depoimentos ou para audiências e julgamentos. Parte dos serviços prestados pela ONG tinha e tem lugar em suas Casa Abrigo (atualmente 4, mas apenas 3 à época de minha primeira pesquisa de campo), nas quais abrigavam-se algumas das mulheres que se tornaram minhas interlocutoras em diferentes momentos de atuação voluntária e de pesquisa.

Em minha monografia, defendida em 2016, parti principalmente da pesquisa realizada no acompanhamento das rotinas e *práxis* da FOKUPERS. Naquele trabalho, discuti o processo de promulgação da Lei Contra Violência Doméstica, a Lei nº 7/2010, retomando brevemente o processo de constituição da violência doméstica como um problema de ordem moral, discutido por meu orientador, Daniel Simião (2015), em sua tese de doutorado, defendida em 2005 também na UnB. Na monografia, analisei que o empenho da sociedade civil, articulada em torno do governo da violência doméstica, demonstrava a solidificação daquela esfera de participação social e ativismo, ao mesmo tempo em que demonstrava a consolidação da violência doméstica como um problema social, que demandava o emprego de estratégias como a judicialização para promover uma pretensa pacificação social (Santos Filho, 2016; 2017).

Ainda no campo da administração institucional da violência doméstica e da promoção da igualdade de gênero, analisei algumas das estratégias de conscientização e aconselhamento jurídico prestados pela FOKUPERS às vítimas que atendia e às comunidades locais pelo interior do país, argumentando que tais atividades compunham pedagogias jurídicas (Santos Filho, 2019). As pedagogias jurídicas eram estratégias de preparação para que as pessoas soubessem lidar com/nas esferas judiciais, mas ao serem empregadas, revelavam uma dimensão do forte pluralismo jurídico que marcava e marca o contexto leste-timorense (Hohe e Nixon, 2003; Simião, 2006; Santos Filho, 2019). Em diferentes trabalhos (Santos Filho, 2016; 2017; 2019), argumentei que, com tais atividades e tais pedagogias jurídicas, a FOKUPERS defendia o exclusivo recurso ao direito positivo e aos aparatos do Estado (como a polícia) para administrar a violência doméstica, defendendo a centralização do poder de governar pessoas e sociabilidades e, desta forma, contribuindo para a transposição da modernidade (Silva, 2014).

Já no mestrado, realizado entre 2017 e 2019, produzi uma dissertação na qual abordei

comparativamente os contextos de judicialização da violência doméstica em Timor-Leste e no Brasil. Para isso, combinei partes ainda não exploradas dos dados produzidos em campo em 2015 e uma revisão de literatura sobre violência doméstica e judicialização dos conflitos no Brasil para refletir sobre os efeitos da judicialização na administração institucional de conflitos e nas experiências das partes envolvidas (Santos Filho, 2022). Sobre o contexto leste-timorense pude apresentar os limites do tratamento judicial da violência doméstica desde o ponto de vista de agentes e instâncias dos movimentos de mulheres que demandaram pela judicialização, mas que, com sua efetivação, não sentiram-se contempladas pela forma como os juízes processavam os casos. Algo muito similar ocorreu no contexto brasileiro, o que a análise de uma série de etnografias demonstrou a respeito de juizados e tribunais em diferentes regiões do país (Ibid.). Meu argumento na dissertação de mestrado era o de que a implantação da Lei Contra Violência doméstica em Timor-Leste e da Lei Maria da Penha no Brasil apresentavam desafios semelhantes e, igualmente, descontentavam setores dos movimentos de mulheres que confiaram nelas como forma de enfrentamento à violência doméstica. Embora alguns agentes indicassem a “ineficiência penal” de tais leis, a análise da judicialização revelou outros efeitos bastante eficazes como a fixação dos papéis binários de vítima-agressor, o caráter hierárquico e autoritário dos juízes no Brasil e uma preocupação expressiva com as condições nas quais os sujeitos se encaixavam em Timor-Leste, que fazia com que a lei fosse aplicada com uma série de contornos peculiares (Santos Filho, 2022).

Essa trajetória de pesquisa tomou como foco a questão da violência doméstica, um evento muito particular e marcante da história social e política da República Democrática de Timor-Leste em sua constituição como Estado-nação. Com o restabelecimento de sua independência em 2002, após ter sido afanada desde 1975 por um regime autoritário imposto pela Indonésia e após ter passado por um período de Administração Transitória da Organização das Nações Unidas (UNTAET, ONU), Timor-Leste celebrava (aos destroços) a sua autodeterminação, sua soberania como nação e a liberdade de seu povo, quando uma série de esforços para reconstrução do Estado democrático e de direito, com uma economia liberal, foi tomando forma (Silva, 2012). Naquele momento, uma agenda de valores passou a fazer parte dos interesses públicos, sendo muito influenciada pela agenda internacional das Nações Unidas: o gênero enquanto acionador político e a igualdade de gênero enquanto valor (Simião, 2015).

Enquanto princípio ético, mas também como princípio para a governança, a igualdade de gênero e a defesa dos direitos humanos das mulheres passou a encampar um movimento de condenação dos atos de uso da força nas relações domésticas, coletivizando uma reprovação moral e dando um nome que, até então, não era usual para denominar tais atos: *violência doméstica*

(Simião, 2015). A vida social desta categoria passou a ser permeada por disputas, existindo entre campanhas que buscavam enraizar a categoria, coibindo os atos de uso da força e outros renomeados agora como *violência doméstica*, sob alegações de que ela (a violência doméstica) não faria parte da cultura do país (Ibid.). Por outro lado, perspectivas que sugeriam que usar da força física contra/entre os membros da unidade doméstica teria legitimidade, desde que observados alguns limites e critérios, fazia com que certos limites sobre a moralização do uso da força física fossem e continuem sendo um dilema atual (Santos Filho, 2023).

A questão da violência doméstica que constituía, já no início dos anos 2000, a agenda política do governo e que dava vida a um Gabinete para a Promoção da Igualdade, vinculado ao Gabinete do Primeiro Ministro, se reatualizou e se consolidou nas preocupações estatais, passando a contar com uma Lei (mencionada acima), um Plano de Ação Nacional para a Violência Baseada no Gênero (PANG-VBG, criado pela primeira vez em 2012) e tendo estimulado a criação de uma Secretaria de Estado para a Igualdade e a Inclusão, a qual tem cadeira no Conselho de Ministros na estrutura do governo.

Pensar na agenda de combate à violência doméstica é pensar, diretamente, na construção do Estado e na consolidação de valores como a liberdade e a igualdade (inclusive de gênero) entre os sujeitos. E, embora a questão da judicialização tenha sido meu ponto de partida na graduação e no mestrado (bem como na maioria dos trabalhos que produzi até o momento), passo a mobilizar a violência doméstica, ou melhor, as estratégias institucionais para o governo da violência doméstica, como mote para compreensão sobre as relações entre a produção da pessoa e da modernidade no contexto leste-timorense, principalmente pelo recrudescimento da racionalidade neoliberal, que passa a guiar não somente a esfera político-econômica estatal (o que escapa aos objetivos e limites desta tese), mas também os campos de ação e pensamento individuais.

Dentre meus objetivos para este trabalho, interessa-me a compreensão sobre a transposição de valores característicos da noção antropológica de modernidade (centralização do estado, valorização do individualismo, consolidação da economia de mercado capitalista etc.), associados ao combate à violência doméstica, mas sob outro prisma: o dos programas de empoderamento econômico feminino. Os programas de empoderamento econômico feminino são estratégias políticas que buscam promover a igualdade e equidade de gênero, bem como a mitigação da violência baseada no gênero por meio do engajamento feminino com a produção para o regime de mercado (Cornwall, 2018). Estratégias deste tipo apareciam com frequência nos entrecruzamentos de minha primeira experiência de campo em Timor-Leste em 2015, inclusive com envolvimento da FOKUPERS, mas meu acesso a este ramo de atividades da organização não foi exitoso, o que me fez optar por focar, à época, em questões outras.

Durante o mestrado e os primeiros semestres de doutorado (2017 a 2019), esbocei alguns ensaios sobre o tema, em cursos de Antropologia Econômica, Etnografia das Instituições e Antropologia Política, apresentando um dos ensaios em uma Mesa Redonda sobre Gênero e Poder no Encontro da *Timor-Leste Studies Association* (TLSA) realizado em Brasília em 2018, mas que nunca foi submetido para publicação. As críticas recebidas de professores e colegas foram preciosas, mas me provocaram a maturar mais a discussão, que foi retomada em meu projeto de pesquisa para o doutorado. Meu projeto original de pesquisa focava em uma comparação entre os programas de empoderamento econômico e os processos de judicialização da violência doméstica. Questionava, ali, de que modos os sentidos de justiça e punitivismo, característicos da judicialização, e os sentidos de liberdade e autonomia, promovidos pelos programas de empoderamento econômico feminino, mobilizariam representações sobre gênero e poder. O intento foi perseguido em campo e dados que poderiam ajudar a responder tal inquérito foram produzidos, mas por uma série de razões, o material será trabalhado em produções futuras.

Nesta tese meus objetivos dialogam com outra dimensão da pesquisa de campo que, inicialmente, não era prioritária em meus horizontes: os reconhecimentos sobre a pessoa enquanto categoria de pensamento social e de ordenamento das relações. A questão da pessoa estava presente na investigação sobre os programas de empoderamento econômico, uma vez que tais programas pressupõem um tipo específico de pessoa agente-econômico, mas meu engajamento nas socialidades rurais e nas montanhas pelo interior do país, a partir de 2022, me levou a considerar o choque de paradigmas e sistemas morais que, naquele contexto, evidenciavam formas muito distintas de produzir e de reconhecer pessoas. Como nas histórias de tantos outros antropólogos, o campo em 2022 reorientou minha pesquisa e, conseqüentemente, fez com que a tese aqui apresentada seja completamente diferente do que seria de acordo com o primeiro projeto que idealizei. Isso é tomado por mim como algo positivo, de modo que ao apresentar agora algumas de minhas escolhas metodológicas, apresento um pouco do percurso de campo que possibilitou a escrita desta tese.

Etnografia multissituada ou uma conduta *bibi ain* – notas ético-metodológicas

Quando George Marcus (1995) escreveu seu ensaio sobre a etnografia multissituada, provocou, na comunidade antropológica, uma reflexão sobre novos campos e novas formas de fazer pesquisa etnográfica, a partir de estratégias que rompiam com uma abordagem malinowskiana da pesquisa de longa duração em um contexto e com uma única comunidade, buscando sobre ela compreender algo como uma “totalidade” das dimensões da vida social. O lugar das novas formas de pesquisar e dos novos campos de pesquisa fizeram, como demonstra Marcus

(Ibid.), com que alguns limites entre “local” e “global” ficassem borrados desde análises que demonstravam que a “situação” da pesquisa antropológica poderia estar bem além de um contexto delimitado e mesmo congelado no tempo (Fabian, 2013).

Dialogando com alguns colegas, ouvi provocações de que fazer pesquisa de campo e análise de documentos, ou fazer etnografia de documentos em diferentes lugares de registro (bibliotecas ou arquivos em cidades diferentes, países diferentes etc.), ou mesmo que fazer etnografia no meio digital (*web*) seriam todas formas de fazer etnografia multissituada. As provocações deles, extrapolando em partes a proposta de George Marcus, eram curiosas e me voltavam à mente em diferentes etapas da pesquisa e da escrita.

A tese aqui apresentada é resultado direto de algumas de minhas escolhas metodológicas. Apresento uma etnografia, baseada em trabalho de campo de duração de 10 meses, realizada em Timor-Leste entre abril de 2022 e janeiro de 2023 – embora traga ao texto contribuições da minha primeira pesquisa de campo no país, realizada entre 2015 e 2016, e de um terceiro momento de campo, agora de cerca de 30 dias em 2024. Como mencionado acima, meu interesse de pesquisa ao retornar para o Timor-Leste em 2022 continuava atento às dinâmicas dos programas de enfrentamento à violência doméstica, o que me direcionava a estar em Díli na maior parte do tempo, acompanhando as ações, projetos e estratégias de interlocutoras na capital. Minha expectativa de ver e viver imbricado às articulações de um campo das organizações e instituições de governo foi o que deu o pontapé inicial daquele período de campo, de modo que retornei à FOKUPERS em minha primeira semana em Díli. Naquele momento interagiu aos poucos com as mudanças que ia percebendo na cidade, na composição da equipe da FOKUPERS, na estrutura física da ONG e em coisas que ouvia a respeito de seus novos projetos.

Com a adoção de mandatos de três anos para as diretoras executivas, Marília, quem me recebera em 2015, havia sido substituída duas vezes e, então, era Fátima quem, tendo ouvido de mim por outras pessoas da equipe (como as coordenadoras de setores que se mantiveram em suas posições desde 2015), aceitou que eu me voluntariasse e pesquisasse novamente na FOKUPERS, replicando a estratégia metodológica adotada havia sete anos. Parte significativa de meus vínculos, mantidos pelos contatos via redes sociais, pareciam continuar firmes e, as memórias de afeto e colaboração, viabilizaram meu ingresso novamente na equipe da ONG.

Estava claro para mim que, naquela pesquisa, continuaria empregando exclusivamente técnicas qualitativas: trabalho de campo com participação-observante, análise de documentos (leis, relatórios, planilhas de acompanhamento de casos, memória institucional de eventos, relatórios sobre os casos das abrigadas etc.) e análise de discursos. De fato, essas técnicas foram empregadas, de modo que as indico de modo quase protocolar ao leitor, a fim de responder a demandas mais

formais que cobram por uma seção ou pela apresentação de notas metodológicas adotadas.

Essa etnografia não é, contudo, produzida apenas a partir do ingresso na (ou retorno à) FOKUPERS. Já havia sido provocado por meu orientador a me deslocar para outras regiões e municípios do país, tanto para sair de uma zona de “conforto etnográfico”, quanto para me inteirar em outras dimensões da pesquisa sobre os aspectos jurídicos da produção e administração de conflitos de gênero. Sua recomendação era de que partisse, então, de redes de interlocução já construídas por ele. Dentre as recomendações, recebi um contato mais do que valioso, o de seu afilhado, Benvindo Sarmento, cujo nome pelo qual pessoas da família o chamavam era Nuku.

Nuku seria, a princípio, meu professor de tétum. Por 7 anos li e escrevi pouquíssimo no idioma e o fazia apenas em algumas comunicações com os colegas da FOKUPERS. Ouvi e falei praticamente nada daquela língua desde que retornei ao Brasil em 2016. Inevitavelmente, estava enferrujado. Com meu retorno ao Timor, encontrei-me semanalmente com Nuku para aulas de gramática e conversação, as quais se tornaram, também, momentos para falar do cotidiano, dos “perigos urbanos” da vida em Díli e sobre a *kultura* de Timor. Nossas afinidades iam aumentando e, aos poucos, havia uma relação de amizade, carinho, confiança e afeto constituída ali. Por ser alguns anos mais novo que eu e por ser afilhado de meu orientador, Nuku passou a me chamar de *maun* (irmão mais velho), sendo por mim referenciado sempre como *alin* (irmão mais novo). Embora *maun* (irmão) e *mana* (irmã) sejam vocativos para se referir a pessoas mais velhas do que o ego que fala, os vocábulos são, geralmente, sucedidos pelo nome próprio dos sujeitos, o que a meu ver – e posso estar equivocado, movido pelas emoções criadas na relação – indica um maior nível de formalidade entre os sujeitos. Sentia uma grande diferença entre ser chamado de “*maun Miguel*” por diferentes pessoas (na universidade, na FOKUPERS etc.) e de apenas *maun* por Nuku. Na verdade, não me recordo de ter sido chamado pelo meu nome próprio em momento algum por Nuku, a quem também não me referia por seu nome próprio.

O tempo se encarregou de fazer com que nos adotássemos como irmãos classificatórios, ao ponto que eu fosse integrado à sua família. Passados alguns meses em Díli, tive a primeira experiência de imersão em um ritual de longa duração “na montanha” (*iha foho*) como diziam meus interlocutores e amigos, que buscavam demarcar a diferença entre aquele espaço e a vida na capital³. Tal experiência (narrada no capítulo 2) foi o meu primeiro contato com (quase) toda a família de Nuku, uma vez que ele mesmo não poderia participar do referido evento, mas me confiou

³ Em minha primeira experiência de campo conheci outros municípios, como mencionado anteriormente. Minhas incursões se limitavam às casas de amigos e colegas de ONG, ou para a realização de entrevistas ou de atividades das ONGs com as quais trabalhava. Mesmo em momentos de descontração ou lazer, transitávamos entre pontos turísticos ou atividades como festas, bazares e brigas de galo. Não havia participado de quaisquer rituais tradicionais para além de casamentos e funerais. Somente em 2022 minha experiência de campo contemplou diferentes celebrações de vida (*lia moris*) e de morte (*lia mate*).

aos seus parentes e, a partir dali, me abriu portas para que eu passasse a frequentar a casa dele e de sua família em uma aldeia em Lisadila, no município de Liquiçá (vizinho da capital, Díli), em todos os feriados, festas e momentos em que eu e Nuku estivéssemos livres para respirar os ares frescos e silenciosos da montanha, como brincávamos.

Benjamin e Rosa, os pais de Nuku, tiveram seis filhos além do primogênito. Os demais filhos, Nuno, Paco, Bui, Noki, Nina e Zui também me receberam tão bem quanto seus pais e seu irmão mais velho. Em grande medida, foi por meio de tal construção de laços que pude transitar por espaços e eventos (muitos dos quais narrados nos capítulos seguintes), que me permitiram, de fato, aceder a outros níveis de experiência etnográfica. Temos aqui o início de uma trama de relacionamentos e sobre relacionamentos. Entendo que somente por meio de relações como aquelas, foi possível estabelecer conexões e laços com os sobrinhos de Benjamin, também habitantes de Lisadila, que compunham a unidade doméstica à qual meu orientador foi primeiro integrado. É fato que sou donatário de seu engajamento naquela rede e ele, por ser compadre de Benjamin, desempenhou papel fundamental na construção dos contatos iniciais, mas diversas dimensões da construção das relações com Nuku, Benjamin e Rosa só se realizaram pelas afinidades e afetos que construímos e que, nas tramas relacionais, tornaram-se possíveis e mutuamente desejáveis.

Ao longo daqueles dez meses, vivi entre as atividades e a vida em Lisadila (e em outras partes onde minha família adotiva mantinha relações) e em aldeias de outros municípios nas quais outros amigos e interlocutores me levavam para que eu conhecesse sobre a *kultura* de Timor. À medida que pessoas próximas ouviam histórias sobre o “*malai* (estrangeiro) que dormia em esteiras”, que “participava dos rituais” (*tuir lia*) e que “mascava *bua malus*⁴” me convidavam a participar de eventos de suas famílias e me contavam experiências que enriqueciam minha vivência naquele contexto, me possibilitando compreender outras nuances da vida naquele contexto.

Neste “meio tempo”, continuei me dedicando à rotina da FOKUPERS – entre segunda e sexta-feira, das 9h às 17h – como voluntário, não mais no setor de Assistência Legal (como em 2015), mas no setor de Conscientização e *Advocacy*. Este último setor era o responsável por realizar atividades e campanhas de caráter educativo, chamadas de socializações. As socializações eram o carro chefe do setor, que dividia espaço com as articulações para implementar políticas para a promoção da igualdade de gênero e de atenção às vítimas de violência baseada no gênero. Minha integração ao setor foi mediada por Natália, coordenadora em 2022, mas que era, em 2015 a coordenadora de uma das Casa Abrigo mantidas pela ONG.

⁴ A combinação entre a noz de areca e a folha de betel mascada junto de uma pequena quantidade de cal para potencializar os efeitos psicoativos.

Enquanto ainda retomava o conhecimento do tétum, fui indicado por Natália como voluntário responsável por mediar (*socializar*) os conteúdos (*matérias*) sobre enquadramento legal (leis, decretos, acordos internacionais e a Rede de Referência e serviços de atenção às vítimas) em um dos projetos que a FOKUPERS executava à época. O projeto no qual atuei foi o *Roads 4 Development* (Estradas para o desenvolvimento) – R4D, implementado em parceria com o Ministério de Obras Públicas (MOP) e financiado pela Organização Internacional do Trabalho em Timor-Leste (OIT-TL). O programa abrangia todos os municípios do país, envolvendo os servidores das sedes municipais do MOP, responsáveis por gerenciar obras de pavimentação de vias públicas. A ideia era estimular a contratação de mão de obra feminina (promovendo o empoderamento econômico feminino) e modificar concepções que reproduzissem a desigualdade de gênero e a violência baseada no gênero nos municípios de todo o país.

Nos intervalos entre as atividades do R4D, participava das atividades dos setores de Assistência à Vítima e de Assistência Legal, colaborando com colegas com as quais já tinha relações e construindo novas, com mulheres que se tornaram membros da ONG mais recentemente. Aos poucos, relações com as facilitadoras e facilitadores (que conduziam os treinamentos e socializações) de um dos programas de empoderamento econômico feminino (*Reforsa Hamutuk*) foram se estabelecendo e, então, passei a contribuir como apoio técnico nas atividades com as beneficiárias daquele programa.

Por estar engajado com o programa R4D e com o programa de empoderamento econômico feminino, transitei por quase todos os municípios do país (com exceção de Manufahi) entre os meses de maio e outubro junto da equipe da FOKUPERS em socializações. Mas outra atividade complexificaria ainda mais minha rotina junto da ONG, agora promovida pelos interesses da FOKUPERS em contribuir com os processos de revisão da Lei Contra Violência Doméstica (Lei nº 7/2010). Como mencionado, alguns dos limites da judicialização incomodavam ativistas dos direitos das mulheres no país, tais como o sentimento de impunidade, a falta de compensações às vítimas, a falta de monitoração de homens condenados pelos tribunais etc. (Santos Filho, 2022). Tais elementos fizeram com que um Grupo de Trabalho (GT), liderado pela Secretaria de Estado para a Igualdade e a Inclusão (SEII), órgão responsável pela agenda da igualdade de gênero e combate à violência, reunisse ONGs como a FOKUPERS, o Judicial System Monitoring Program (JSMP) e a Assistência Legal ba Feto no Labarik – ALFELA (Assistência Legal para Mulheres e Crianças), junto da The Asia Foundation com suas consultoras especializadas em direito e gênero, para discutirem sobre as necessidades de revisão da referida Lei.

Como voluntário da ONG e como alguém que já havia dado a devolutiva de algumas de minhas produções a respeito da aplicação da Lei Contra Violência Doméstica (dentre elas o livro

de minha autoria que tratava sobre o tema), fui convidado a conduzir um processo de pesquisa que, potencialmente, iria subsidiar as atividades de *Advocacy* da ONG dentro daquela rede com SEII e com as outras organizações. Aceitei conduzir a pesquisa, produzindo dados que – inicialmente – seriam analisados por uma consultora, contratada para a elaboração de um relatório a ser apresentado no GT composto pela Secretaria e pelas outras ONGs. Todos os materiais produzidos pelas organizações mencionadas iriam compor uma moção de apoio à revisão da Lei Contra Violência Doméstica que seria apresentada no Conselho de Ministros e, posteriormente, ao Parlamento Nacional.

Aquela pesquisa dentro da pesquisa de campo foi muito potente por uma série de razões, mas principalmente porque me permitiu conversar com uma diversidade maior de mulheres atingidas pela violência baseada no gênero, em particular pela violência doméstica (nas formas física, sexual, psicológica ou econômica). Embora em 2015 eu já pudesse conversar e entrevistar mulheres atendidas na Casa Abrigo (*Uma Mahon*) da FOKUPERS, graças ao engajamento com a pesquisa sobre a aplicação daquela Lei eu tive contato com mulheres abrigadas em outros municípios e abrigos de organizações diversas, o que me deu novas perspectivas sobre suas percepções quanto ao tratamento judicial de seus conflitos, mas também permitiu conhecer outras trajetórias, experiências e narrativas sobre gênero, violência e sobre como aquela diversidade de mulheres viam a si, seus parceiros e outras pessoas nas tramas relacionais que compunham.

Na pesquisa demandada pela FOKUPERS, transcorrida entre setembro e dezembro de 2022, entrevistei cinquenta mulheres atendidas em Casas Abrigo de seis municípios diferentes, quatro juízes de diferentes municípios, seis defensores públicos, cinco procuradores e cinco coordenadoras ou diretoras de Casas Abrigo, abrangendo nove dos treze municípios do país. Ao fim do processo, os dados produzidos foram analisados por mim, após uma quebra de acordos entre a consultora primeiro contratada e a FOKUPERS. Sistematizei os dados da pesquisa em um relatório da FOKUPERS que foi publicado em janeiro de 2023, às vésperas de meu retorno ao Brasil⁵.

Menciono essa pesquisa para localizar o leitor do fato de que parte dos dados produzidos na interlocução com as mulheres atendidas pelas Casas Abrigo estão apresentados aqui. Um de meus combinados com a diretora executiva da FOKUPERS à época era de que, além de garantir a confidencialidade de todas as pessoas entrevistadas, eu poderia utilizar os dados para a produção da minha própria pesquisa, o que faço aqui, reforçando meus agradecimentos à organização. Pensando

⁵ O relatório intitulado “*Implementasaun Lei n. 7/2010 – Lei Kontra Violénsia Doméstika Iha Timor-Leste durante Tinan 12*” está disponível na página da ONG em <https://fokupers.org/latest-news-report/2024/8/13/lkvd-relatoriu-durante-tinan-12-tetumpowered-by-maxai>. Acesso em 30 de outubro de 2024.

em confidencialidade, os nomes de todas as interlocutoras abrigadas/afetadas pela violência doméstica são fictícios (aqui e no relatório publicado). Os nomes de interlocutores da FOKUPERS, que concordaram em ter seus nomes veiculados nesta tese, bem como os nomes das pessoas de minha família classificatória e adotiva são, por sua vez, seus nomes verdadeiros, aos quais agradeço profundamente a confiança na ética deste trabalho. Os nomes de pessoas mencionadas em rituais e outros eventos (para além da ONG e da vida em Lisadila) são, também, fictícios, uma vez que não foi possível consultar um a um sobre o consentimento da veiculação de seus nomes.

Em uma rotina como aquela que vivi entre 2022 e 2023 em Timor-Leste, além do cansaço físico e dos efeitos da distância de casa, tive o privilégio de conhecer e me relacionar com pessoas muito queridas, fazendo com que outros laços de amizade e afetos se constituíssem. Esses laços demandavam nutrição, com gestos, palavras, presenças e uma reciprocidade afetiva que era perpassada por estar e fazer coisas juntos, em momentos de sociabilidade e de troca. Porém, essas relações por vezes eram desafiadas pela rotina da pesquisa, que me levava a transitar entre municípios, entre eventos, e entre fluxos que contrariavam as nossas expectativas de contato mais frequente. Por essa razão, alguns amigos timorenses passaram a me chamar de *maun Migy bibi ain* (irmão Miguel pé de cabrito), em tom de provocação e divertimento⁶. Cabritos ficam, geralmente, soltos e, em busca de alimento, caminham, caminham e caminham. A alusão a minha pessoa como um ser caminhante, o qual vez ou outra se perdia, era curiosa, além de engraçada. De uma forma ou de outra, eu conseguia, entre andanças, manter as relações de amizade e cuidado que me permitiram fazer daquele país minha casa, à qual, depois daquela estadia, retornei por mais algumas vezes.

Os resultados apresentados nesta tese só são possíveis por eu ter sido, de fato, um *bibi ain*, por ter me deixado ir, tão longe quanto meu visto de estudante me permitia dentro dos limites e fronteiras daquele Estado, e o quanto minhas relações de diversas ordens me permitiam chegar. Somente com pés de cabrito eu poderia ir de um município ao outro, de um ritual em Aileu a um treinamento em Bobonaro e de volta a Baucau para uma série de entrevistas. Aquela experiência era, em certa medida, estar multissituado, como sugeriu Marcus (1995), mas no meu caso, como uma consequência de deixar-me levar e, consequentemente, deixar-me integrar em um campo múltiplo, diverso, em níveis e formas que meus pés de cabrito permitiram. Esses pés de cabrito, que estão mais na cabeça (na racionalidade, na mentalidade e na disposição) do que de fato nas extremidades inferiores do corpo, foram um trunfo para a produção desta etnografia e, com certeza,

⁶ Na língua portuguesa falada no Brasil existe uma expressão similar, à qual na infância eu ouvia, principalmente de meu pai, para se referir a pessoas inquietas e que caminhavam muito. Em meu país tal expressão é a de que um sujeito teria “comido pé de cachorro”. Para ter uma noção, um dicionário informal traz a informação em <https://www.dicionarioinformal.com.br/significado/comeu+p%E9+de+cachorro/33311/>. Acesso em 30/10/2024.

só se existiram enquanto tais, pois vinculados a uma série de tramas relacionais que colocam, novamente, as relacionalidades entre pesquisador e interlocutores no cerne da pesquisa, da escrita e, por fim, da produção de conhecimento antropológico.

Embora eu aproveite estas notas para falar sobre emoções e afetos, é importante notar, como um aviso ao leitor, que esses trânsitos e as dinâmicas de deslocamentos ficarão muito evidentes ao longo dos capítulos desta tese. No capítulo 2, por exemplo, trago narrativas sobre a vivência em Maubisse (Ainaro), ao passo que nos capítulos 3 e 4 apresento situações passadas em Lisadila (Liquiçá), Aileu e no suco Estado (Ermera), enquanto nos capítulos 5 e 6, compartilho experiências de mulheres nos diferentes municípios por onde transitei, realizando entrevistas no âmbito da referida pesquisa dentro da pesquisa de campo. Os capítulos 7 e 8 trazem, por fim, eventos ocorridos em Ermera, Díli, Liquiçá (em diferentes aldeias) e em Bobonaro, provocando, talvez, um estranhamento sobre a rápida passagem entre uma localidade e outra na forma como as apresento no texto. Talvez elas causem no leitor a mesma experiência de estranheza e dinamismo com a qual eu me via impelido a transitar em/por Timor-Leste – o que é, em certa medida, intencional.

Por eu não ter me fixado em um município ou aldeia (embora as menções ao contexto de Lisadila sejam as mais frequentes, dadas as qualidades dos vínculos que ali criei com a família de Nuku, Benjamin e Rosa), não fiz uma etnografia como outros estudos clássicos acerca “dos mambai” (Traube, 1986) ou dos “tétum-téryk” (Hicks, 2004), em referência às línguas faladas por grupos e populações locais. Isso me leva a falar em “Timor-Leste”, mas sem criar uma abstração totalizante daquele contexto, criando sim “o meu” “nível local” (assim mesmo, entre várias aspas) para um Estado-nação tão diverso como aquele. Falar em Timor-Leste, ou melhor, sobre os processos de coexistência e concorrencialidade entre os sistemas de produção da pessoa em Timor-Leste é um recorte teórico-analítico, que foi possível por meio das escolhas metodológicas (e suas consequências) às quais me expus e que busco deixar bem localizado nas experiências que tive e que podem, certamente, não condizer com tantas outras experiências que existem na diversidade daquele contexto nacional.

Organização dos capítulos e questões de pesquisa

A tese está dividida em três partes que congregam capítulos organizados por afinidades temáticas e etnográficas. A estratégia de organizar os capítulos em partes, objetiva delimitar o foco analítico a respeito de esferas ou de fenômenos que marcaram a vida social por mim partilhada e aqui descrita. Cada parte segue um eixo temático, embora haja, em todas, uma questão analítica que é o pano de fundo da tese: processos e formas de constituição da pessoa. Sete dos oito capítulos aqui apresentados dividem-se em temáticas: sobre a produção e a reprodução da pessoa relacional

nas dimensões rituais nas socialidades (majoritária, mas não exclusivamente) rurais de Timor-Leste; sobre as dinâmicas domésticas com foco nas conflitualidades, no trabalho e no gênero; e, por fim, sobre os esforços que buscam erradicar a violência doméstica e baseada no gênero por meio de programas de empoderamento econômico feminino e de conscientização para a igualdade de gênero.

Há um único capítulo que não se encaixa nessa divisão de partes, sendo o capítulo que se segue à presente introdução. O capítulo 1 configura-se como uma introdução teórica, que localiza este trabalho dentro de um campo de estudos antropológicos sobre pessoa, reciprocidade, modernidade, subjetivação e outros conceitos e categorias que mereciam atenção e debate e que, talvez, se as discussões fossem dissolvidas dentro dos capítulos, poder-se-ia perder o foco das descrições e análises etnográficas propostas ou torná-las demasiado extensas. Trata-se de uma escolha e uma aposta que arrisca construir um tipo de ensaio bibliográfico que leva o leitor a compreender alguns aspectos importantes sobre o contexto leste-timorense (a partir de parte da literatura e de dados estatísticos) e sobre as categorias conceituais e de análise que serão empregadas para uma tentativa de compreensão de um fragmento das relações que se passam ali, a saber, a produção de pessoas nos processos de transposição da modernidade.

A Parte I é composta pelos capítulos 2, 3 e 4 que, juntos, buscam construir um recorte acerca de algumas dimensões das relações que se configuram em rituais e em dinâmicas transcorridas em socialidades das zonas rurais e das montanhas do país. A imagem que se pretende construir ao leitor é a de um modelo teórico-etnográfico e mesmo etnológico da forma como alguns setores e partes das populações locais concebem o que é uma pessoa humana, moral, em sua configuração relacional, orientada por esquemas hierárquicos que regulam a vida. Cabe fazer alguns comentários sobre cada um dos capítulos separadamente, mas um comentário mais geral deve adiantar – com o devido cuidado metodológico – que existe uma grande variedade de rituais e de práticas ritualísticas por todo o território leste-timorense, condicionadas às diferenças etnolinguísticas, de modo que o que apresento é um recorte bem localizado no tempo sobre tais práticas rituais a partir de sua composição experimentada por interlocutores e por mim durante a pesquisa de campo entre 2022 e 2023.

O capítulo 2 se inicia com uma vinheta etnográfica que coloca o leitor dentro de um carro em movimento que se choca contra uma pedra à beira de um penhasco. Os passageiros estão a caminho de um ritual de desluto e a viagem é o início de uma narrativa mais longa sobre ética e decoro ritual, sobre gestão de ritos e do tempo e, conseqüentemente, das pessoas e de suas relações mediadas por aspectos de reciprocidade, hierarquia e obrigação. Para que a discussão faça sentido, um entreato teórico-bibliográfico se faz necessário. Nele elaboro uma breve revisão sobre a

literatura a respeito do que constitui as relações de reciprocidade, hierarquia e obrigação, a saber, as relações ente Casas, as noções de precedência e as trocas de dádivas como indispensáveis aos fluxos de fertilidade da vida.

O capítulo 3 mergulha em dinâmicas rituais de celebração da vida (reconstruções de Casas sagradas) em dois municípios distintos (Aileu e Ermera) de grupos familiares diferentes, mas pertencentes a um mesmo grupo etnolinguístico (mambai). O capítulo reflete sobre outras dimensões das relações de obrigatoriedade e hierarquia, a partir da esfera ritual, mas também para além dela, nas relações entre humanos e mais-que-humanos (compreendendo ancestrais e espíritos da natureza, como os espíritos da terra).

O capítulo 4 se dedica a etnografar dinâmicas transcorridas em Lisadila, no município de Liquiçá, na aldeia em que moravam Benjamin e Rosa. Ali, passei a compor algumas das dinâmicas da vida de sua família e tomei parte de um ritual de pagamento pela construção do túmulo do primo-irmão de Benjamin, Flaviano. No referido capítulo discuto sobre a elaboração do ritual (e de outras práticas de cuidado com os mortos), para refletir sobre as noções de respeito e de dignidade como acionadores morais que produzem o reconhecimento social (valorativo) da pessoa relacional e que dita os termos das ações nas relações sociais.

A Parte II é composta pelos capítulos 5 e 6, e foca menos em dimensões rituais (embora elas apareçam para compor argumentos) e mais na convivência doméstica e familiar como percebida em minha experiência e a partir das entrevistas realizadas com mulheres atingidas pela violência doméstica. No capítulo 5 exploro a triangulação entre gênero, trabalho e violência, notando que ela pode se apresentar como constitutiva da experiência e da própria pessoa relacional, a partir de mecanismos específicos de subjetivação. Refletindo sobre agências femininas diante das experiências de violência, discuto sobre como as estratégias das quais elas lançavam mão revelavam possibilidades de constituir-se como pessoa para manter ou romper com os arranjos relacionais perpassados por diferentes tipos de violência.

No capítulo 6 a questão da hierarquia, constituída pelas dinâmicas de gênero, toma o centro da reflexão. Discuto como as experiências de interlocutoras, principalmente em Lisadila, eram compostas pelas relações produzidas com outras mulheres ao longo do tempo, contribuindo para sua composição enquanto pessoas mães, avós, sogras, mas que para isso tiveram de passar por experiências enquanto *feto-foun* (nova mulher, noviça), as quais, por sua vez, podem se mostrar bastante demandantes e desafiadoras para muitas delas. Busco demonstrar que a passagem do tempo e a integração das (novas) mulheres às famílias de seus maridos é marcada por tensões sobre o uso da força de trabalho, pensada na chave dos direitos sobre pessoas e suas potencialidades produtivas e reprodutivas. Na medida em que avançamos na discussão, ficará claro que o recurso

à força (de trabalho) é, também, marcante de experiências de homens (especialmente aqueles em posição de *fetosaa*), o que nos leva às questões finais deste capítulo, a respeito da reprodução de pessoas, hierarquias e sobre o lugar da apropriação do trabalho generificado como elemento indispensável à reprodução das relações da forma como elas se dão e das relacionalidades enquanto tramas.

A Parte III destoa significativamente das que a precedem. Encerrando este trabalho, ela se atém a outra dimensão da pesquisa: a análise das práticas de governo por meio dos programas de empoderamento econômico feminino e de capacitação/conscientização para a igualdade de gênero. A análise de que os programas de empoderamento se propunham a responder à violência por meio da autonomização feminina nos leva à questão da produção e reprodução da economia neoliberal e, com ela, aos mecanismos de forja de sujeitos que naveguem pelo neoliberalismo guiados por sua racionalidade própria. Para forjar este sujeito, as narrativas da ideologia neoliberal cooptam os programas de empoderamento econômico que, assim como outras estratégias de enfrentamento à violência doméstica, se pautam em valores e éticas liberais da igualdade, dos direitos dos sujeitos e da liberdade irrestrita, que muito contrastam com as lógicas de relacionalidades, codependências, reciprocidades e assimetrias hierarquizantes.

A terceira parte explora, portanto, a combinação entre ansiedades de promoção da igualdade de gênero e de erradicação da violência doméstica, solo fértil para que se encampem estratégias de neoliberalização dos sujeitos, a começar por suas possibilidades de agência, por seus desejos e racionalidades. No capítulo 7 me dedico a descrever um programa de empoderamento econômico feminino realizado pela FOKUPERS em parceria com outra ONG nacional, no qual empregavam uma série de treinamentos e atividades de *capacity building* para potencializar a participação feminina na economia de mercado. Ao longo do capítulo, discuto sobre as estratégias do programa e sobre seus limites, argumentando que a constituição de mulheres “empresárias” ou “microempreendedoras” buscava reforçar uma dimensão de individualismo em uma acepção bastante particular, a saber, o individualismo possessivo que produz uma subjetivação pelo e para o mercado.

No capítulo 8, parto da questão da subjetivação para o neoliberalismo, apresentada no capítulo anterior, discutindo outra estratégia também empregada pela FOKUPERS para a mitigação da violência doméstica, agora pela via da conscientização. O programa referido não era de empoderamento econômico feminino, mas compunha uma agenda mais ampla de governo da violência doméstica, e se dirigia a jovens em idade escolar (9 a 18 anos). A estratégia com os jovens era diferente: construir capacidades para a vida por meio de sua orientação para o autoconhecimento e a elaboração de planos para o futuro. Quais os sonhos e desejos dos

adolescentes? Quais as suas aspirações? Essas questões revelavam uma dimensão de encontro subjetivo ou psicomaquia, fundamental à interiorização dos sujeitos para a disseminação de projetos individuais e autônomos para a vida de sujeitos soberanos e desimpedidos (categorias discutidas nos capítulos).

A partir da parte III argumento sobre projetos de sociedade que existem a partir da produção de cidadãos-empreendedores-autorreflexivos-soberanos-desimpedidos, cujas interioridades psicológicas tornam-se legitimadas, cujas vontades e desejos individuais são defendidos em um contexto de transposição da modernidade e de enraizamento da racionalidade neoliberal para o direcionamento da vida, de mentes, de corpos, de desejos, de *selfs* e de relacionalidades. Porém, este *self* do cidadão-empresendedor é projetado e almejado pelos programas para o desenvolvimento em um contexto em que, como as partes I e II demonstram, há pouco espaço legítimo para o domínio das vontades e desejos autônomos, pois vige um apreço significativo pela desigualdade, pela hierarquia e pela ordem relacional assimétrica e codependente.

A combinação das três partes é retomada na conclusão, ponto deste trabalho em que argumento sobre o contraste entre moralidades na/para a produção de pessoas. Pretendo defender a tese de que no contexto leste-timorense, existe – primeiro – uma coexistência entre esses regimes morais de produção de pessoas, que não se suplantam, mas que elaboram uma convivência friccional e tensa, e que – em seguida – evidencia a concorrencialidade existente entre si. A concorrencialidade ficará mais evidente ao contrastarmos perspectivas de interlocutores que aparecem nas descrições dos rituais e das relacionalidades domésticas (narrados nas partes 1 e 2) diante dos objetivos de uma vida coletiva e individual guiada para e pela governamentalidade neoliberal, que defende a autonomia e a liberdade irrestrita de sujeitos que se (auto)possuem e que por serem (pretensamente) livres, não são possuídos. As dissidências entre essas formas de perceber e organizar o mundo contrastam sujeitos de direitos economicamente produtivos para a economia de mercado e sujeitos constituídos por/para existirem em outras economias morais: relacionalidades assimétricas e hierárquicas. Quais os contornos e características da coexistência dessas pessoas nestes regimes? Quais os próprios matizes da coexistência destes regimes? Como essas coexistências se fazem mais ou menos friccionais? Como e de que formas essas fricções se concretizam ou se realizam nas vidas das pessoas? Quais relacionalidades são criadas a partir dessas coexistências? Essas perguntas podem não ser integralmente respondidas nos/pelos limites deste trabalho, mas deverão ajudar na leitura dos capítulos e das tensões neles retratadas.

Ao final do trabalho, apresento um conjunto de fotografias autorais que ilustram diferentes momentos da discussão, não como uma narrativa ou um ensaio propriamente, mas como uma memorabilia um tanto afetiva, um tanto analítica, ou um *memoir* etnográfico visual, como o

chamei. A escolha sobre posicionar o *memoir* como um apêndice ou um caderno de fotografias ao final, ao invés de inserir os registros no corpo do texto ou mesmo entre os capítulos ou entre as partes da tese foi, de fato, uma predileção por ter um texto o mais fluido e corrido, ofertando ao leitor, após percorrido todo o trajeto etnográfico, deparar-se com a memorábilia imagética de que o autor dispunha. Espero que essa escolha – bem como a escolha do objeto de pesquisa e as escolhas narrativas – torne a leitura uma boa experiência às pessoas leitoras.

Capítulo 1

Aportes teórico-etnográficos sobre as noções de pessoa e modernidade na Antropologia e em Timor-Leste

A tese aqui apresentada versa sobre regimes de produção da *pessoa* (enquanto categoria antropológica de análise) no contexto de invenção, transposição e subversão da modernidade no Timor-Leste contemporâneo (Silva, 2014). Essas categorias de análise, a saber, a noção de pessoa e a de modernidade, precisam ser cuidadosamente tomadas como pontos de atenção e discussão, bem como o contexto empírico de que trata esta etnografia, a República Democrática de Timor-Leste (RDTL). Começo por este último ponto, a fim de localizar este Estado-nação que completou, em 2022, 20 anos da retomada de sua independência, mas que, há muito tempo, tem ancorado pesquisas de cunho etnográfico. Algumas destas pesquisas se dedicaram, nos anos 1960 e 1970 a elencar os perfis etnológicos e características (à luz do estruturalismo) de grupos que habitavam planícies e montanhas na Ilha de Timor como um todo (Traube, 1986; McWilliam 1989, Hicks, 1976), enquanto outras, produzidas a partir do início dos anos 2000, voltaram suas análises à formação do Estado-nação e outros aspectos do desenvolvimento no país recém independente (Silva, 2012; Simião 2015; Ospina, 2019; Fernandes, 2020; De Lucca, 2021). Esta tese busca contribuir com os debates deste segundo conjunto de pesquisas, versando sobre projetos de modernização e desenvolvimento diante da reprodução de aspectos da vida local que os desafiam, em especial a produção e reprodução de pessoas a partir de regimes hierárquicos e de reciprocidades, constituintes das socialidades nas comunidades rurais.

Timor-Leste em breves palavras

O território da República Democrática de Timor-Leste, de cerca de 15.007 Km², situa-se no sudeste asiático, na ilha de Timor, em sua parte oriental; o outro lado da ilha diz respeito, quase inteiramente, ao território da nação vizinha, a República da Indonésia, com exceção de um enclave que abriga a região administrativa especial de Oe-cusse Ambeno, parte constituinte do território leste-timorense. A ilha de Timor está localizada entre os mares de Savu, que a separa das demais ilhas do arquipélago indonésio, e o mar de Timor que a separa da Austrália. Compõem, ainda, o território desta nação insular, a ilha de Ataúro (parte do território da capital, Díli) e a ilha de Jaco (pertencente ao município de Lautém, no extremo leste do território)⁷.

⁷ De acordo com a Lei nº 11/2009, a divisão administrativa de Timor-Leste é feita em territórios indicados pela nomenclatura de municípios, os quais são divididos em postos administrativos e estes, por sua vez, em sucos (*suku*, em tétum). Já os sucos são formados por aldeias, as quais possuem chefes e membros que, juntos, formam os conselhos de suco, responsáveis por dialogar com os chefes de suco sobre as decisões e dimensões político-administrativas a nível local. Os municípios, em ordem alfabética, são Aileu, Ainaro, Baucau, Bobonaro, Cova-lima, Díli, Ermera, Lautém, Liquiçá, Manatuto, Manufahi e Viqueque (<https://estatal.gov.tl/wp-content/uploads/2021/09/Lei->

Tendo adotado como idiomas oficiais a língua portuguesa e o tétum, o país é composto por uma população de cerca de 1.340.434 habitantes, de acordo com os dados do censo realizado em 2022⁸. O tétum, presente nas interações cotidianas da maior parte das pessoas leste-timorenses, é uma língua crioula que combina elementos do *tétum térik* (uma das línguas autóctones da ilha de Timor) e da língua portuguesa, além de vocábulos oriundos da língua indonésia. Apesar da significativa capilaridade do tétum (também chamado de tétum praça ou tétum Díli), os vários municípios abrigam outras línguas de origem austronésia e/ou de significativa proximidade a línguas deste tronco (como é o caso do *bunaq*) (McWilliam e Traube, 2011) que, no interior das aldeias e sucos, na dimensão cotidiana e, sobretudo na dimensão ritual, são o aporte comunicacional que medeia, constrói e dá sentido à vida. Essas são o *fataluku*, *macassai*, *mambai*, *tokodede*, *kemak*, *galoli* e outras que, juntas, totalizam cerca de 20 línguas (McWilliam e Traube, 2011).

De acordo com o censo populacional de 2022⁹, a maior parte da população do país está nas zonas rurais, de modo que nas cidades tem-se apenas 36,8% dos habitantes. Em números absolutos isso quer dizer que as zonas rurais abrigam uma população de 847.682 sujeitos, ao passo que as áreas urbanas são o local de residência de 492.752 pessoas. Esses dados referem-se ao cenário com o maior crescimento populacional entre os países do sudeste asiático: tem-se, atualmente, uma taxa de natalidade de 1,8 ao ano, o que representa, ainda assim, uma queda em relação aos números de anos anteriores no país (2,4 em 2010 e 5,3 em 2004) (Timor-Leste, 2022).

A configuração estatal do país que, agora, se constitui como uma república democrática, que conta com eleições diretas e sufrágio universal para os cargos de presidente e dos membros do Parlamento Nacional (unicameral), em muito se distancia das configurações políticas coloniais, empreendidas por Portugal – entre os séculos XVI e meados do século XX (1974) – e, em menor grau, pelo estado indonésio entre 1975 e 1999. Informações e análises muito consistentes sobre ambos os períodos estão sistematizadas em trabalhos como aqueles organizados por Roque (2022), sobre etnografias no Timor Português, e nos de Gunn (2007) e McWilliam e Traube (2011), quanto

[n.%C2%BA-142021-de-7-de-julho-Segunda-Alterac%CC%A7a%CC%83o-a%CC%80-Lei-n.%C2%BA-112009-de-7-de-outubro-Divisa%CC%83o-Administrativa-do-Territo%CC%81rio.pdf](#)), acessado em 08 de setembro de 2023. Cada um destes municípios possui uma autoridade responsável designada como Administrador Municipal, contudo aqueles municípios ou territórios especiais cuja complexidade política e econômica demanda certa autonomia, têm designado ao posto de autoridade máxima um Presidente da Autoridade. Este é o caso dos municípios de Díli, Baucau, Ermera, Bobonaro e o território especial de Oe-cusse Ambeno, embora outros municípios estejam em processo de gozarem do mesmo status.

⁸ Disponível em https://timor-leste.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/censuspreliminaryresults2022_4.pdf, acessado em 08/09/2023.

⁹ Até o momento estão disponíveis apenas os dados preliminares e o sumário executivo através do link em https://timor-leste.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/censuspreliminaryresults2022_4.pdf (acessado em 09/09/2023). A publicação final com todos os dados estava prevista para lançamento no segundo semestre de 2023.

alguns aspectos da invasão e ocupação das forças militares indonésias. Alguns destes trabalhos ressaltam, por exemplo, a relativa passividade com que Portugal conduziu o governo colonial até o início do século XIX, pouco interferindo, por exemplo, em práticas locais de governança e administração de conflitos (Hohe e Nixon, 2003, McWilliam e Traube, 2011).

Este cenário se modifica, de modo significativo, a partir do século XX, com o fim da colonização portuguesa, momento em que a população primeiro comemorou sua independência, interrompida em 1975 pelo violento e repressivo processo de ocupação e anexação territorial promovido pelo estado indonésio, no contexto da guerra fria. É justamente este período traumático que colocou em evidência, para o mundo, a emergência humanitária vivida em Timor-Leste, especialmente a partir da década de 1990 quando os movimentos de resistência se intensificaram, inclusive na frente diplomática que dirigiu pressões políticas para que a Indonésia aceitasse dialogar pelo fim da invasão ao território leste-timorense (Silva, 2012; Simião, 2015).

Por ter figurado como um dos mais dramáticos e recentes casos de resistência pela autodeterminação, Timor-Leste chamou muito a atenção da cooperação internacional a partir de 1999, ano em que as forças indonésias se retiraram do território, deixando um rastro de destruição de instituições, (infra)estruturas físicas e vidas humanas. No ímpeto de reconstrução deste estado-nação independente, a Organização das Nações Unidas (ONU) deu início a um governo de Administração Transitória (UNTAET) no país, o que durou até 2002, ano em que a República Democrática de Timor-Leste voltou a se constituir como um dos mais novos estados nacionais do século XXI (Silva, 2012; Simião, 2015).

Aquele foi um momento marcante, pois foi quando a cooperação internacional encontrou em Timor-Leste um terreno fértil para programas de desenvolvimento encrustados nos esforços de constituição da estrutura estatal nacional (Silva, 2012). Atualmente, em um cenário de consolidação da democracia e de um sistema participativo (principalmente eleitoral) nos níveis de aldeias, sucos (conjuntos de aldeias) e nacional, com o funcionamento de políticas de incentivo à frequência escolar, esforços de desenvolvimento de uma economia de mercado e do desenvolvimento de infraestruturas de transportes e telecomunicações, o país configura-se como um mosaico de agendas, agentes, práticas, discursos, projetos e ideologias que pendulam entre o que se poderia chamar de “o moderno” e “o tradicional”, termos que poderiam ser postos em uma narrativa reducionista ou purista de arquétipos analíticos, caso feito depressa. Desde perspectivas locais, poder-se-ia indicar como da esfera do “moderno” (simplificando bastante): as relações regidas pela economia de mercado, os regimes de trabalho assalariado, o uso das tecnologias de telecomunicações e a defesa de direitos individuais, ao passo que indicar-se-ia como sendo “tradicionais” as diversas práticas de reprodução social fundamentadas na *kultura* de Timor-

Leste¹⁰.

Ao contrário de reforçar este tipo de divisão, chamo a atenção para o modo como variados elementos, categorizados por estes dois termos, coexistem para a composição de uma paisagem social tão complexa quanto dinâmica. Como indicado por Silva (2014), elementos do que se categoriza como tradicional ou da *kultura*, como rituais de imposição de interditos e proibições, têm sido utilizados como elementos de governo, inclusive com regulamentações escritas e manuseadas por agentes estatais, como é o caso emblemático do *tara bandu* (instituir proibições, em tradução livre) em vários municípios e com objetivos diversos¹¹.

Este cenário é ainda mais complexo se levarmos em consideração que, desde o restabelecimento da independência em 2002, ocorreu e ocorre no país um fenômeno que tem sido apontado por vários pesquisadores como sendo de reavivamento de práticas rituais/culturais, antes limitadas ou interrompidas pela repressão do regime indonésio (McWilliam e Traube, 2011; Barnes, 2011; Palmer e McWilliam, 2019). No bojo deste movimento tem-se evidenciado um crescimento de construção e (re)construção de Casas Rituais ou Casas Sagradas (*uma lulik* ou *uma lisan*)¹², além de uma retomada significativa de trocas em regimes de dádiva para ampliar ou fortalecer relações entre grupos conectados, sobretudo, por redes matrimoniais. Portanto, práticas apontadas como sendo essencialmente da *kultura* tem convivido e cooperado, inclusive, para que instituições e ideologias características e oriundas do Estado-nação e de sua burocracia se instaurem no país.

É nesta paisagem que dois modos de produção e reprodução de pessoas emergem, coexistem e tensionam: um pautado pela ótica dos direitos individuais, buscando moldar um arquétipo de sujeito de direitos, afeito e guiado pelos direitos humanos e pela igualdade enquanto valor, emulando comportamentos cívicos e mercantis, por contraste a um sujeito que é forjado no interior das relações hierárquicas no seio da *kultura*, onde cada sujeito tem o seu lugar e o seu valor constituídos de acordo com o reconhecimento social-local de sua pessoa e dos marcadores que a compõem.

Certamente, a forma como este reconhecimento social-local ocorre atualmente, ou a forma como ocorreu no passado, é e foi fortemente afetado pelos modos como a historicidade compôs as

¹⁰ Ao grafar *kultura* com k e em itálico refere-se à representação local daquilo que é entendido como tradicional ou original do povo leste-timorense, tratando-se de uma categoria êmica, não necessariamente de uma categoria de análise ou do conceito de cultura, central para a Antropologia. Para uma discussão mais detalhada dos significados e usos do termo em sua acepção local ver Silva (2014).

¹¹ Além da discussão de Silva (2014) e de Casquilho e Martins (2022), é possível localizar descrições sobre o *tara-bandu* a partir do trabalho da ONG local Belun em <https://belun.tl/wp-content/uploads/2013/08/Tara-Bandu-PB-English.pdf>, acesso em 04/01/2023. Ver também Palmer e McWilliam (2019).

¹² A respeito das Casa Sagradas ver Nogueira da Silva (2019).

paisagens sociais locais. É importante destacar que a forma como, neste estudo – localizado a partir de uma pesquisa realizada no contexto pós-colonial, pós-conflito e pós-administração da ONU – se abordam os regimes morais de construção da pessoa, se baseia em um recorte muito bem definido do tempo e das pessoas, relações e instituições localizadas neste tempo. Uma vez que todas as pesquisas contam com suas potencialidades e limitações/fragilidades, devo destacar que não pareceria adequado ou cabível uma apresentação maior sobre os contextos coloniais portugueses e indonésio, assim como sobre os graves conflitos e a resistência vivenciada pelos leste-timorenses em ambos os regimes, assim como sua adequação ou inadequação ao período de transição administrativa das Nações Unidas no país. É certo imaginar que cada um destes momentos históricos desempenhou papel fundamental na maneira como se imaginou a pessoa moral, da maneira como ela era ou não valorizada e os lugares de (des)prestígio que ela ocupava. Porém, considero que, nos limites desta pesquisa, não seria possível abordar com o rigor e o cuidado necessários, as formas como os contextos coloniais e de conflito circunscreviam as formas de produção da pessoa. Esta pode, inclusive, ser uma janela para pesquisas futuras, que tomem como foco a constituição da pessoa moral no período colonial ou no período de resistência à ocupação da Indonésia no território. Ainda assim, esta tese não perde de vista que o contexto contemporâneo de produção de uma democracia liberal, de uma economia de mercado e de uma moralidade que valoriza os direitos humanos e os direitos dos sujeitos só pode existir, hoje, como um fruto histórico (ainda que perpassado por graves e severas violências) das relações coloniais e da maneira como se constitui a pós-colonialidade em Timor-Leste (Balandier, 1993).

Sobre a noção de modernidade e os processos para sua transposição

A ideia de modernidade enquanto categoria analítica nas ciências sociais, para descrever e qualificar certos fenômenos, indica processos de transformação referentes a modos de vida e de organização social característicos daqueles desenvolvidos a partir do final da idade média no continente europeu, os quais foram marcados por importantes reelaborações nas relações sociais (Giddens, 1991; Elias, 2011). Dentre estas, destacaram-se: (I) o desenvolvimento de uma noção de civilização, que diferenciava pessoas e classes a partir de seus comportamentos (Elias, 2011); (II) a formação de comunidades nacionais, pensadas dentro das limitações dos emergentes Estados-nação (Elias, 1993); (III) a criação de condições de controle maciço de populações por meio de aparatos burocráticos e institucionais estruturados (Elias, 1993); (IV) a significativa dominância da economia de tipo capitalista, baseada na maciça adesão às economias de mercado e suas lógicas particulares de funcionamento e regulação das relações de trabalho-produção-consumo (Balandier, 1993; Polanyi, 2000; Marx, 2023); (V) e o desenvolvimento de uma noção de indivíduo como

característica peculiar da existência do sujeito, entendido como sendo um valor a ser buscado e preservado (Dumont, 1985), sendo este, portador essencial de direitos inalienáveis e inseparáveis de sua condição humana (Hunt, 2009).

O fenômeno denominado como modernidade é, simultaneamente, uma representação e um projeto. Trata-se de uma representação porque é, antes de qualquer coisa, uma ideologia, uma ideia-valor (Dumont, 1985) que apresenta algumas coisas como “modernas” ou “civilizadas” por oposição a outras que, idealmente, não se encaixariam em tais categorizações. É, certamente, uma representação fundamentada em processos históricos, aportada em transformações nas condições materiais de existência que se enredaram em conformações, reinvenções e consolidações do Estado-nação, dos sistemas capitalistas de produção e de reprodução da vida material e simbólica e de técnicas de controle dos sujeitos (self) e das coletividades (Giddens, 1991; Elias, 1993; 1994; 2011).

Esses processos de ordenamento da vida, baseados na centralização estatal, sob a lógica do mercado e encapsulada em uma noção de indivíduo, criaram, portanto, condições para o desenvolvimento – entre outras coisas – de uma ideologia da modernidade ou de uma ideologia moderna (Giddens, 1991). Esta ideologia tanto está baseada na agência de poderes centralizadores-burocráticos, na vigência e valoração de liberdades e autonomias individuais e na adoção de comportamentos autocontrolados, quanto defende a recusa a formas de agir, pensar, de ser e estar no mundo, que se afastem deste ideário, representando-as como “arcaicas”, “tradicionais”, “incivilizadas” etc. Mais do que um simples jogo ou disputa ideológica que opõe o “tradicional e o moderno”, atores e instituições ao reificar as ideologias modernas, tendem a criar processos de homogeneização que ambicionam erradicar, “modernizar” e, em certa medida, “civilizar” determinadas práticas, condutas e formas de ser e estar no mundo na esteira de um alegado desenvolvimento.

Tal representação faz com que a modernidade se constitua, também, como um projeto, no sentido de estar pautada em expectativas e anseios que, mesmo não se realizando plenamente em qualquer parte, existem com a pretensão de estendê-la enquanto guia de condutas individuais e coletivas através, frequentemente, de projetos de governo (Foucault, 1979). Isso dá à modernidade, enquanto projeto, uma existência política. Apesar disso ou em função disso, a modernidade enquanto projeto existe, também, por sua notável coexistência com aspectos ditos tradicionais (autóctones, indígenas, originários etc.) em contextos nos quais ela se faz presente de modo mais ou menos forçoso e mais ou menos gradual. Seria arriscado sugerir a oposição (por excelência) entre modernidade *versus* tradição (Giddens, 1991), quando análises recentes sobre o enraizamento de instituições e valores modernos em contextos coloniais e pós-coloniais em acelerada

transformação têm indicado que isso se dá por meio de inserções gradativas, que convivem com aspectos das socialidades locais (indígenas ou originárias), sendo negociadas cotidianamente (Keane, 1997; Brenner, 1998; Josephides, 2010; Silva, 2014, 2016).

Coexistências deste tipo têm sido apontadas na literatura etnográfica sobre diferentes países do sudeste asiático e da melanésia, com destaque para referências que narram os processos históricos e os modos pelos quais o individualismo, enquanto valor, se constitui e se capilariza em contextos locais, alterando as socialidades de maneira radical, ainda que de modo gradativo. A exemplo, deve-se manter em vista o trabalho de Webb Keane (1997) em Sumba, Indonésia Oriental, entre os povos anakalangeses. Em sua etnografia, o autor explicitou que a capilarização da economia de tipo capitalista, no fim dos anos 1980 na ilha, que utilizava largamente a mão de obra e o envolvimento de mulheres com atividades comerciais, era algo controverso quando contraposto às tradicionais atividades de criação de porcos e produção de arroz, nas quais se valorizavam a participação feminina por agregar status e prestígio às posições de suas famílias. Se o engajamento em atividades produtivas e de trabalho dava legitimidade às mulheres na esfera doméstica de produção de riqueza e de reputação (Ibid. p. 57-58), o mesmo não se aplicava ao seu envolvimento com atividades de produção para comercialização nos mercados, os quais eram indicados como sendo espaços de baixa nobreza e mundanidade (Ibid. p. 39).

Susan Brenner (1998), etnografando práticas econômicas de mulheres entre as populações de Laweyan em Solo, na Ilha de Java (Indonésia), indicou, por exemplo, os limites dos projetos de um individualismo realizado pelo envolvimento de mulheres com a produção e a comercialização de tecidos (*batiq*) nos mercados locais. As disputas sobre as posições das mulheres naquele mercado, levantavam questões (analíticas, mas também de ordem política) sobre a coexistência das ideologias que valorizam o mercado e o individualismo como mecanismos para a plena realização dos sujeitos. O estudo, assim como o de Webb Keane, é emblemático para pensarmos, primeiramente, sobre como ideias-valores como mercado e individualismo concorrem com lógicas locais de produção de sujeitos e de indicação de pessoas a posições de prestígio, às quais escapam às fantasias sobre sujeitos empreendedores de si, valorizadas no seio das ideologias liberais e neoliberais (Dardot e Laval, 2016).

É essencial para a compreensão da noção de modernidade, enquanto categoria analítica, e para a apreensão dos processos de transformação social apontados como sendo de modernização ou de desenvolvimento, que se sume o lugar do individualismo enquanto ideia-valor. Ideia-valor ou ideologia, no sentido empregado por Louis Dumont (1985), são formas de representar qualitativamente o mundo e os fenômenos que nele têm lugar, ou seja, são elaborações acerca dos eventos/fenômenos em sua existência social (Ibid.). Deste modo, a própria ideia de modernidade

poderia ser tomada como ideologia, uma vez que serve para representar, de modo classificatório e qualificador (e por vezes moral), eventos, características e aspectos sociais os mais diversos. Veremos, a seguir, como uma certa representação do indivíduo – de modo idealizado e essencializado – se torna um valor a ser preservado (e perseguido), expressando como essa representação é tanto qualificadora quanto idealizadora. Isso, contudo, não se mantém apenas no plano discursivo ou das ideias: a valorização e a busca por forjar e enraizar o reconhecimento do sujeito individualizado enquanto ideal, fundamenta campos práticos e de discursos institucionais em diferentes arenas (jurídica, política, econômica etc.) nos mais distintos contextos, inclusive o leste-timorense.

Uma certa percepção de que os sujeitos sejam, intrínseca e inescapavelmente, indivíduos, entidades autônomas, portadoras de uma dignidade autocontida, de direitos inerentes e naturais e que têm qualidades legítimas e exclusivas apenas por serem o que são, é fruto de uma construção social particular e localizada na história (Hunt, 2009). Mesmo que não surja espontaneamente em qualquer parte e nem se realize plenamente (Goldman, 1996), não sendo outra coisa que não um produto social e histórico, esta representação tem sido largamente defendida como algo a ser instaurado em diferentes contextos ao longo do tempo, provocando reelaborações tão significativas nas relações sociais quanto o capitalismo, o cristianismo e o governo estatizado – que, inclusive, auxiliam na sedimentação do individualismo como valor. Não à toa, todos estes elementos se interconectam.

Nos contextos em que as ideologias e os aparatos característicos da modernidade estão em processo de constituição e/ou consolidação, tende-se a sediar paradoxos entre os valores pautados pelas relacionalidades, pelo parentesco e por relações hierárquicas (mais próximas ao tipo ideal holista de organização social) e os mecanismos que reificam a autonomia e a liberdade do indivíduo (cerne de ideologias individualistas) (Dumont, 1985). Sobre sociedades marcadas pelo primeiro conjunto de características, agentes do desenvolvimento como o Estado e seus parceiros de governo, nacionais e internacionais, apontam frequentemente, que suas regras e normas violam os direitos humanos de seus membros (Hunt, 2009), a fim de suplantá-las por completo ou torná-las mais permissivas e docilizadas ao reconhecimento do individualismo e de uma série de valores que a ele se combinam, por exemplo, a igualdade (como equivalência entre sujeitos), a dignidade (como algo inerente a todas as pessoas de modo indistinto) (Hunt, 2009; Berger, 2015) e a liberdade como alicerce do sujeito (Harvey, 2005).

Assim como ocorre com outras ideologias – como a do mercado, na economia de tipo capitalista (Marx, 2023; Polanyi, 2000) –, o individualismo precisa ser defendido (ou vendido), o que tende a ser feito por meio de práticas e discursos que permitam seu inculcamento local. Para

serem implantadas, a ideologia do individualismo e outras racionalidades da modernidade podem receber suporte de dispositivos de governo (Foucault, 1979) como do Estado, da religião, do mercado, entre outras, cada qual sugerindo formas particulares de entender o mundo e imputando práticas aos sujeitos que nele habitam.

A ideia de transposição da modernidade (Silva, 2014) é um importante instrumento teórico-analítico, pois demonstra como ideias e valores característicos da modernidade como projeto (de socialidades, subjetivações e de organização social), pretendem e passam a se inserir em contextos em pungente transformação, a saber, aqueles que são alvos de intensos processos apontados como sendo de desenvolvimento. A partir de suas pesquisas em Timor-Leste, Silva (2014; 2016) argumenta sobre práticas de governo que colaboram para a adequação das pessoas ao trabalho e ao emprego de recursos financeiros para a reprodução da lógica de mercado: de investimento, consumo e acumulação. Alguns destes projetos sugerem, e por vezes impõem, o afastamento de práticas rituais que podem colocar em risco a acumulação de capital ou uma utilização não-racional (não-otimizadora) de recursos materiais (Silva, 2016). O objetivo de tais práticas de governo é, justamente, o de readequar as condutas das populações aos objetivos de consolidação de uma economia de mercado, que disponha de mão de obra e de pessoas que utilizem seus recursos para a produção e para o consumo de mercadorias. Dispendendo menos recursos em ações rituais¹³ e em práticas da *kultura*, e mais em investimentos como educação e qualificação para o trabalho, as ações dos sujeitos estariam em maior sintonia com valores positivados (modernos) desde o ponto de vista de elites locais e agências de governo. É por meio da maior adesão a uma lógica capitalista de consumo de bens e recursos, que se coloca em curso parte da transposição da modernidade e dos valores que lhe são característicos, como por exemplo o bem-estar dos indivíduos.

Por meio de variados projetos implantados no Timor-Leste contemporâneo, se busca inventar (localmente) ou transpor a noção de modernidade, dando contornos e cores a ela. Reiterando algo dito anteriormente, o que quer que se entenda por modernidade naquele contexto se realiza em uma miscelânea de projetos, discursos, ideias, valores e pessoas que combinam práticas dos usos e costumes (*kultura*, *lisan* ou *adat*), normas estatais e elementos da esfera do sagrado (Silva, 2014; Palmer e McWilliam, 2019; Ospina, 2019). Como veremos, o contexto local, a modernidade local, o Estado-nação em sua democracia (neo)liberal local se realizam pela força de pessoas a partir das lógicas relacionais e hierárquicas, donatárias da *kultura*, com significativas interferências de projetos de subjetivação para a constituição de indivíduos, sujeitos de direitos, na acepção dumontiana do termo.

¹³ A autora se refere a rituais responsáveis, principalmente, pela manutenção das relações sociais entre vivos e mortos, as quais fortalecem alianças estabelecidas em regimes de reciprocidade como casamentos e eventos fúnebres.

Sobre a noção de pessoa enquanto categoria antropológica

O debate antropológico sobre a noção de pessoa é tanto clássico quanto complexo. Tema fundante na disciplina, o termo aparece com recorrência nos mais variados contextos etnográficos, justamente por se tratar de um aspecto notável e relevante em toda a parte. São muitas as contribuições sobre as acepções locais do que se pode entender como pessoa, pessoa plena, pessoa livre etc., de modo que trago algumas contribuições que norteiem os limites deste trabalho.

Chris Fowler (2004, p. 4-5), em uma tentativa de sumarizar o debate sobre a noção de pessoa, apresenta-a como referente a entidades, humanas ou não, que são conceituadas e tratadas como pessoas, a partir de uma composição de aspectos como racionalidade, espiritualidade/alma, fisicalidade ou corporalidade, agência e existência socialmente localizadas, legítimas e variáveis. A posição e o status de pessoa seriam variáveis não apenas de um contexto social para o outro, mas dentro de um mesmo contexto ao longo da vida e após a morte, o que seria característico do processo contínuo de constituição da pessoa (Fowler, 2004, p. 4). A dinamicidade da condição da pessoa seria uma característica relevante, pois por meio dela ficariam evidentes as interconexões entre pessoas, coisas, lugares e forças espirituais, cósmicas e da natureza (Ibid.).

As noções de “pessoa” e de “eu” receberam a atenção de Marcel Mauss (2017) que, em um trabalho fundante, demonstrou, primeiramente, que estas categorias diziam respeito a um fenômeno essencialmente social, não tendo uma existência descolada de contextos específicos de elaboração e utilização¹⁴. Mauss ensinou, com isso, que, os mais distintos grupos sociais constroem formas de representar o sujeito social na forma de *pessoa*, com seus atributos, direitos, prerrogativas, obrigações e demais elementos constitutivos de si, fazendo deste um resultado absolutamente variável da/na experiência humana e social (Ibid.).

Para demonstrar que a noção de pessoa se constitui no seio das representações sociais, com seus respectivos regimes éticos e morais, Mauss (2017, p. 394-400) dialogou com o material documental-etnográfico produzido, entre outros, por Franz Boas, a respeito dos Kwakiutl do norte do continente americano. Sobre estes, Mauss apontou que a produção de “pessoas humanas” (Idem) era resultado dos modos pelos quais se estabeleciam as trocas de direitos, prestações, bens, posições e privilégios, os quais satisfaziam o próprio grupo social. Neste ordenamento, os sujeitos, nas diferentes etapas da vida, eram reconhecidos e, para isso, designados com títulos e com nomes que se refaziam e se reconstituíam: o nome de criança, depois de adolescente, o nome de adulto

¹⁴ Embora Mauss (2017) tenha se dedicado a pensar as categorias de “pessoa” e de “eu” em um mesmo trabalho, deve-se destacar que elas não se confundem. A categoria de pessoa é mais aproximada das noções de *person* ou *personhood* na literatura anglófona, dizendo respeito aos processos de construção social e relacional dos sujeitos, enquanto a noção de “eu” diz respeito aos processos de constituição subjetivos do self, do auto (re)conhecimento individual.

masculino ou feminino, o nome de guerreiro, de príncipe ou de princesa, de chefe ou chefe etc. (Ibid. p. 396). Desde essa forma de organizar sujeitos em relações sociais, as pessoas se constituíam enquanto entes sociais a partir das posições que ocupavam.

Em outros contextos, referindo-se aos povos Arunta e aos Loritja, originários da Austrália, as posições de pessoa e suas experiências de sujeito, eram fortemente influenciadas – senão definidas – pelos nomes dos ancestrais recebidos no nascimento, o que tenderia a incidir sobre direitos e posições na comunidade (Ibid. p. 400). Tais evidências empíricas revelam o caráter indispensavelmente social do entendimento sobre o que constitui uma pessoa, demonstrando se tratar não de algo natural, mas sim de um construto localizado e variavelmente significado.

Há outro ponto fundamental no estudo de Marcel Mauss (2017) sobre as noções de pessoa e de “eu”, de grande contribuição para o esboço dos argumentos que se pretende desenvolver aqui, que é a maneira como as múltiplas formas de representação da pessoa não se confundem com as, igualmente múltiplas, maneiras de compreensão e percepção do “eu” ou do “mim”. Mais particularmente, interessa-nos, nesta discussão, as formas pelas quais a configuração da pessoa se desenrola de tal modo a propiciar reconhecimentos específicos sobre sujeitos interiorizados, autorreflexivos e autocontidos.

É ao buscar a genealogia da noção de pessoa, no que Mauss chamou de ocidente, que ele encontra raízes possíveis na noção latina (romana) de *persona* – cujo sentido original era o de “máscara” – que o autor percebe como sinônimo de “natureza do indivíduo” (Ibid. p. 409). No contexto em questão, o “direito à *persona*” era garantido apenas aos homens livres, não se aplicando aos sujeitos escravizados, pois a eles não eram reconhecidos a posse de nomes, bens ou antepassados (Idem). Sendo um dos principais contrastes entre os homens livres e os escravizados, a autodeterminação sobre si e sobre seus corpos, ausentavam-se, nos primeiros, sentidos como os de independência, autonomia, liberdade e responsabilidade, fundamentais para a constituição e reconhecimento da pessoa em suas dimensões jurídica e moral (Ibid. p. 410-411).

O aspecto moral foi bem delineado entre os filósofos estoicos da Grécia antiga, os quais complexificaram a noção romana de *persona* (máscara), aproximando-a semanticamente à correspondente *πρόσωπον* (personagem), sujeito que se deseja ser, caráter ou “verdadeira face” (Ibid. p. 410). Enquanto tradução de *persona*, a categoria grega passa a estender-se ao sentido de natureza nua do indivíduo (Idem). É após o trabalho dos filósofos clássicos gregos e latinos do século II a.C. ao século IV d.C., que a noção de *πρόσωπον* agregou o sentido de “ser consciente”, “autônomo”, “livre” e “responsável” (Ibid. p. 411). O sentido de consciência desempenha, segundo Mauss, uma função importante: se associa a uma percepção que designa “consciência do bem e do mal”, tornando-se inerente à pessoa moral, que discerne o certo e o errado (Idem).

Na busca pela genealogia da noção de “eu”, Mauss qualifica como fundamentais as contribuições de base cristã, responsáveis por incorporar um sentido metafísico à, agora, entidade da pessoa humana. Esta entidade seria, com a disseminação do cristianismo, um construto-fruto do “mistério” entoado pela Igreja Católica à época: a semelhança do homem às criaturas unas e trinas (pai, filho e espírito santo) e, ao mesmo tempo, sua semelhança à unidade das duas naturezas de Cristo (santo e homem) (Mauss, 2017, p. 413). Produziu-se, com isso, uma representação sobre o sujeito “espelho-de-Deus”, mas também uma individualização e uma sacralização da pessoa, ainda que corpórea, material e mundana.

Os desdobramentos históricos que contribuíram para o afinamento da categoria de pessoa moderna/ocidental (e seu desdobramento na noção de “eu”), culminaram, segundo Mauss (2017), com/no processo de consciência psicológica de si. As reformas e revoluções do século XVII e XVIII, sobretudo a Reforma Protestante e a Revolução Francesa, tiveram papel fundamental nisso, pois instituíram, (a princípio) nos contextos em que se desenrolaram, o pensamento político-filosófico seminal de valores como liberdade individual e igualdade, o direito de comunicar-se direta e individualmente com Deus e mesmo o de ter um Deus interior (Mauss, 2017; Duarte e Giumbelli, 1994). Tais processos foram apontados como responsáveis por promover uma valorização inédita da individualidade como uma dimensão apartada do social, que é o “eu”, recôndito, indivisível e inacessível aos outros, mas acessível a Deus. Em sua exposição sobre a questão, após um diálogo aprofundado com a história e a filosofia, Mauss (2017, p. 416) compreende que o estabelecimento de uma consciência de si, como se entende hoje, só é possível mediante a consolidação de uma noção de “eu”.

Estes processos de configuração de uma noção/percepção de pessoa e de “eu” individualizados, conscientes e, ao mesmo tempo, sacralizados (pois vistos como imprescindíveis e invioláveis), contribuíram para a conformação da representação universalizada da *pessoa humana*, que contou e conta com significativa capilaridade no contexto euro-americano e em outros, diretamente influenciados por ele (Hunt, 2009). Este entendimento sobre a pessoa e sobre o eu ganharam contornos universalizantes com a promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) que, com todos os seus significados e status, institui um conjunto de valores e de direitos da pessoa humana que, por princípio, se pretendem invariáveis, incontornáveis e inegociáveis (Hunt, 2009). Por não tomar tais direitos (nem as pessoas essencializadas às quais eles se direcionam), como naturais, sem fundamentação moral específica (sobretudo porque eles acionam uma agenda de valores que se revela em práticas e em políticas de governo), ressalto que seu lugar enquanto ideologia (Dumont, 1985) é algo que precisa ser mantido em perspectiva ao longo de toda a presente discussão, pois como veremos ao longo dos próximos capítulos, diferentes

perspectivas tensionam a validade dessas ideias-valores, demonstrando seus limites diante de complexos de relacionalidades no Timor-Leste contemporâneo.

Uma representação possível sobre uma “pessoa moderna” (Salem, 1992; Fowler, 2004), seria aquela consubstanciada na noção de indivíduo (Dumont, 1985) e, em especial, na de indivíduo psicológico (Salem, 1992). Para teorizar sobre o *sujeito psicológico* – enquadrado por Mauss (2017) sob a categoria de *pessoa psicológica* –, Tania Salem (1992) discute a noção de “desposseção subjetiva”, baseando-se na premissa de existência de uma instância no interior do próprio sujeito que o constrange às expensas de sua vontade e consciência, isto é, seu inconsciente (Idem). Seguindo as elaborações de Dumont (1985; 2008), sobre sociedades orientadas por visões de mundo individualistas e holistas, a autora se concentra nas sociedades do primeiro tipo, pois é por estas se caracterizarem pelo afastamento do sujeito (indivíduo) dos fatores englobantes e obrigatórios – e quase totalitários – das socialidades holistas, que se possibilita o cultivo da igualdade e da liberdade como componentes do indivíduo enquanto um valor moral.

Fowler (2004) a respeito da representação da pessoa moderna, consubstanciada na noção de indivíduo, nota como cada sujeito é indicado como possuidor de si mesmo, de projetos e assuntos pessoais, os quais são vistos como privados. Um dos efeitos, segundo o autor, é que cada pessoa se tornaria, de alguma forma, alienada de laços amplos e significativos com comunidades e mesmo com a própria natureza que o cerca, tornando-se autocentrado (Ibid.).

É este indivíduo (Dumont, 1985; 2008), existente em configurações pretendidas modernas, que é coletivamente percebido como possuidor natural de direitos originais e naturais, tais como a liberdade, a autonomia, o reconhecimento de uma dignidade humana inerente etc. Essas posses são tratadas como naturais, pois nascem com o indivíduo e o isentam de alguns desígnios e obrigações que lhe poderiam ser impostas pelo que Salem apresenta como “forças englobantes” das socialidades de tipo tradicional ou hierárquico (como poderia ser o caso da religião e do parentesco) (Salem, 1992, p. 1-2) e, acrescento, das implicações de obrigatoriedade nas relações de reciprocidade.

Uma das características deste sujeito moderno, seria a elaboração de um espaço interditado ao outro (Salem, 1992, p. 5), no qual ele se encontra só e somente consigo mesmo, sendo, ali, uma mônada psicológica (Idem). Nesse espaço é onde se passa a gestar – internamente ao indivíduo, e não mais apenas no discurso social que legitima a existência do individualismo – o seu próprio desejo de autodeterminação, de autorreflexão, elaborando um self autônomo, senhor de si, agente e proprietário de sua vontade e desejos (Idem).

Sobre contextos das classes médias brasileiras, Salem (1992) nota que foi fundamental o

contato dos indivíduos com profissionais das ciências psis¹⁵ para o surgimento de pessoas psicológicas, isto é, conscientes de sua interioridade, portadoras da vertente psicologizante da ideologia individualista (Ibid. p. 6). Essa vinculação entre o sujeito psicológico e os saberes psis é fundamental para a qualificação e caracterização do sujeito psicológico, mas também para a sua complexificação: é nesta dimensão dialética que ocorre a desposseção subjetiva, processo no qual o sujeito psicológico se vale da mediação com o outro (profissional dos saberes psis) para potencializar a interiorização, característica do indivíduo psicológico (Ibid.).

Segundo o argumento de Salem (1992), o sujeito psicológico só existe mediante o desapossamento de si mesmo em função de um contato com um outro que o permite aceder e conhecer dimensões de seu próprio eu, de sua interioridade, que ele mesmo desconhece. Ele acessaria a si próprio pela alteridade que, letrada nos conhecimentos psis, guia-o nesta modalidade de construção de sua própria persona ou na compreensão da persona já criada (potencialmente) por ele mesmo. A emergência deste sujeito ocorre, então, pela

“busca da sua "verdade", [e pelo] o direito reclamado por um "Outro" de investigá-lo e [pelo] o consentimento da parte do próprio indivíduo de que existe, nele, uma verdade "oculta" que ele próprio desconhece” (Salem, 1992, p. 12).

Cabe notar que Salem (1992) se afasta, argutamente, das correntes de pensamento que supõem que o encontro com o outro na desposseção subjetiva, contrariaria os pressupostos do individualismo, pois a autora entende que a desposseção subjetiva só pode existir em um contexto de individualismo. Isso porque a desposseção traduz, em partes, a essência do individualismo: a separação entre o eu e o outro, na qual o outro é necessário, pois é ele quem dá profundidade à busca pelo conhecimento de si. O outro instrumentaliza esse aprofundamento do eu individualizado, como uma ferramenta, que ampara um processo do indivíduo e que, idealmente, parte de sua própria pulsão, de seu próprio desejo de ser.

Este outro é “um” outro, profissional, que domina técnicas (clínicas, inclusive), e não algum tipo de instituição do tipo holista (Dumont, 2008), ou de “consciência coletiva” nos termos de Durkheim que, aí sim, poder-se-ia supor, contrariaria as possibilidades de um indivíduo se reconhecer e se perceber independentemente de arranjos relacionais. Este outro dos saberes psis é o sujeito autorizado a permitir que o indivíduo compreenda seu inconsciente, uma dimensão tão profunda e de difícil acesso em si mesmo que, ao possibilitar este acesso, dá margens para novos tipos de manejo da pessoa psicológica. Trata-se de erigir com o sujeito ou mesmo de escavar dentro dele até que se encontre a base psicológica interior, sobre a qual se pode debruçar para polir, zelar,

¹⁵ Termo utilizado para se referir à psicologia, psicanálise e psiquiatria.

adorar, valorar e, por fim, cultivar, algo que, agora, somente o indivíduo poderá fazer por si mesmo.

Os processos de culto da subjetividade e da interioridade de modo generalista são preocupações de Salem (1992), mas interessa à autora o empenho na auto perfeição, enquanto compromisso moral do sujeito consigo mesmo (Salem, 1992, p. 4). Entendo que a preocupação é muito válida e remete a uma das pontas mais significativas da ideologia individualista, que se refere à equação entre interiorização, desejo de autodeterminação e cultura do “eu” em contextos nos quais a ideologia individualista não existe de modo unânime e total. Mas percebo que a discussão da autora, por seu aporte teórico, não explicitou, com a máxima potência, como se revelam vários destes fenômenos. Um dos objetivos desta tese é o de refletir sobre os regimes de produção de pessoas em Timor-Leste, discutindo, justamente, dimensões da produção política desta pessoa psicológica em um contexto de modernização, no qual concorrem entre si: a produção de pessoas relacionais, encapsuladas nas lógicas hierárquicas e de reprodução da vida baseada na *kultura*, e a produção de sujeitos de direitos/cidadãos, pretensamente moldados na gramática dos direitos, das liberdades individuais e da autodeterminação.

Em diálogo com Salem (1992), Duarte (2003), ao refletir sobre a noção de pessoa moderna no ocidente, historiciza o debate em torno da *bildung*, filosofia alemã que defendia, justamente, este auto cultivo do sujeito, isto é, o sujeito forjado na/pela/para a civilização¹⁶, que era socialmente valorizado pela possibilidade de “redenção”, através do exercício da reflexão intelectual e do desenvolvimento da consciência crítica. Essa *bildung* valorizava, justamente, o sujeito auto cultivado, reflexivo, crítico e consciente, pois tinha como pressuposto sua complexidade interna (Duarte, 2003, p. 8), não necessariamente ou meramente por acumular capital cultural (Duarte, 2003, p. 13). O autor destaca que o essencial da construção da imagem interior era “a auto-observação e a reflexividade” (Duarte, p. 13), ou seja, uma psicomacia, constituída na divisão interna do eu (em níveis de consciência) que conforma uma dialética do próprio sujeito, interna a ele.

Essa discussão me instiga a refletir sobre os caminhos, processos e projetos políticos e de gestão de populações para a constituição deste tipo de relação com o eu, dessa psicomacia, que coloca o indivíduo em relação reflexiva consigo mesmo, mas que, em Timor-Leste, pode ocorrer tendo os sujeitos de pesar uma série de outros elementos, que escapam aos seus desejos e possibilidades de autodeterminação. Buscarei refletir, portanto, sobre processos de construção de uma interioridade e reflexividade, ou melhor, de uma interioridade reflexiva, atenta ao eu e, em certa medida, centrada em si mesma e em seus desejos e vontades para que se aparte, tanto quando

¹⁶ O conceito de civilização utilizado pelo autor é oriundo das elaborações de Elias (2011) para se referir às práticas da corte que a diferenciavam da plebe no contexto europeu de ascensão das elites aristocráticas.

desejável (viável e possível) do que é exterior ao sujeito no contexto leste-timorense.

Se para a psicanálise a experiência do eu interiorizado e autorreflexivo pode ser tomada, desde a perspectiva freudiana, como inescapável aos seres humanos, Duarte nos lembra que para a Antropologia é necessário observar o “consumo social da experiência psicanalítica” (Duarte, 2003 p. 15). Acrescentaria, com alguma segurança, que não apenas o consumo da experiência psicanalítica deveria ser observado com cautela, mas outros esforços que, mesmo não inscritos no registro das práticas psis, objetivam produzir tipos similares de encontros interiores e reflexivos dos/nos/para os sujeitos, o que pretendo demonstrar nos capítulos a seguir. Busco analisar as formas como diferentes projetos de governo se encarregam de efetivar, na arena nacional, o reconhecimento e a valorização coletiva de uma esfera de interioridade, da autorrealização e do auto cultivo de desejos – autônomos e individuais – em um contexto de acelerada transformação social, ampliando o debate de que este “consumo da experiência psicanalítica” pode ser efetivado fora dos consultórios e espaços de debate acadêmico psis, por meio do emprego de projetos de desenvolvimento e de práticas de governo.

Não se trata, como recomendaram Duarte e Emerson Giumbelli (1995), de traçar a “evolução” da noção de pessoa ou do entendimento sobre o “eu”, mas sim de um esforço de localizar tais categorias dentro de suas manifestações no contexto histórico, etnográfico e empírico leste-timorense. Embora Mauss (2017) intentasse traçar uma genealogia, um tanto evolutiva (Goldmann, 1996, p. 86) da noção de pessoa e de eu, sua contribuição (fundamental) para o debate não enseja em uma inspiração colecionadora ou folclorizante das formas de representação/constituição destas categorias em seus contextos empíricos apresentadas nesta tese.

Quando reproduzo o percurso histórico elencado por Mauss busco, no máximo, demonstrar algumas continuidades e contingências que se sucederam na produção das noções dita “ocidentais” e “modernas” de *pessoa* e de *eu*, constituídas pelos valores cristãos, pela racionalidade advinda das revoluções burguesas do século XVIII (Duarte e Giumbelli, 1994) e, posteriormente, pela gramática dos direitos humanos (Hunt, 2009) que, de diferentes formas, sobretudo pelo colonialismo (Fabian, 2013), respingaram nos e influenciaram os mais distintos grupos humanos. Se a noção de pessoa (moderna, individualizada e psicológica) vigente no referido contexto “moderno e ocidental” afirma-se pela obrigatoriedade e “imbricação entre verdade, interioridade e vontade” (Duarte e Giumbelli, 1994, p. 109), tributários do Renascimento, da Reforma Protestante e da Revolução Francesa, consistindo em uma representação que, por vezes, se assenta na do indivíduo nos termos de Dumont (1985), é justamente por essa razão que ela precisa ser registrada, recuperando seu histórico e implicações, para que as devidas críticas e relativizações sejam, também, empreendidas.

Entendo que a noção de pessoa individualizada, “moderna”, interiorizada e portadora de verdade e vontade autocontidas é um simulacro ou mesmo uma fantasia¹⁷ que é almejada (enquanto projeto) em diversos contextos e que se supõe existir em plenitude em outros (enquanto representação). Nos contextos em que tal noção é almejada, mas ainda não existe plenamente, ela carece de ser forjada, o que pode ocorrer por meio de práticas institucionais e de governo, revestidas de motivos desenvolvimentistas em busca de uma fantasia de um self autônomo e independente. Antes de apresentar as formas pelas quais se busca enraizar essa representação do sujeito/pessoa individualizada e interiorizada no contexto leste-timorense, forjando sua valorização e aceitação coletiva, convém discutir qual é o tipo de pessoa ampla e socialmente valorizada no contexto em questão, em especial nas socialidades constituídas nas zonas rurais, baseadas significativamente em critérios relacionais, de reciprocidade, assimetrias, obrigações e hierarquias.

Pessoa e reciprocidade na Teoria Antropológica

Fundamentais para a construção da pessoa em Timor-Leste, as trocas em regimes de dádiva são estruturantes da experiência social de diversas populações no país, tal qual retrata a literatura clássica antropológica a respeito de contextos os mais variados (Mauss, 2017; Leenhardt, 1997; Fowler, 2004). As relações de dádiva, por se imbricarem a diversos aspectos das relações sociais, podem ter efeitos sobre diferentes instituições éticas, morais, religiosas, políticas, jurídicas, econômicas etc. Para Mauss (2017), elas teriam caráter coercitivo e obrigatório, no sentido de imbuir os sujeitos nelas envolvidas a executarem os atos de dar, receber e retribuir.

Ao explicitar que as trocas poderiam ocorrer entre pessoas morais (clãs, comunidades, povos, famílias etc.), sendo constituídas por materialidades de uso cotidiano, sagrado ou ritual, mas também por gestos e atos como banquetes, honrarias, serviços militares, festas e até pessoas em redes de circulação, Mauss (2017) evidenciou que as trocas colocariam grupos e sujeitos em relações de alianças a serem expressadas em diferentes momentos da vida. Nestes variados momentos poderiam ser destacados aspectos distintivos do prestígio e da riqueza possuídos pelos envolvidos, ressaltando os atributos de sua pessoa.

Em arranjos sociais indígenas do continente americano e da Oceania, as relações de reciprocidade poderiam produzir prestígio e honra nas malhas por onde circulavam, mas por seu caráter obrigatório, produziam também o sério risco de imposição de sanções que poderiam variar desde a perda de prestígio e honra até a autoridade (Mauss, 2017, p. 220). Isso colabora com a tese de que não só se construiriam relações – expressas pela obrigatoriedade da reciprocidade – mas se codificariam tais relações, constituindo éticas e decoros próprios a elas e definindo as próprias

¹⁷ A noção de fantasia será discutida e localizada dentro da devida bibliografia nos capítulos seguintes.

pessoas nelas implicadas (Ibid., p. 240).

Para além das posições de sujeito e dos arranjos relacionais nos quais as pessoas se engajam, Mauss (2017) demonstra que as relações de dádiva/reciprocidade podem estabelecer vínculos jurídicos. Vínculos desta natureza se estabeleceriam na medida em que, ao dar uma coisa x, que é recebida por um sujeito B, o sujeito A, que primeiro deu esta coisa, tem um tipo de poder/ascendência sobre o sujeito B, que passa a ser um donatário em relação ao seu parceiro. Esta relação implica que este sujeito B retribua algo ao sujeito A, posto que dar e receber são fenômenos igualmente obrigatórios (Mauss, 2017, p. 201; Bourdieu, 2011).

A constituição da pessoa a partir de regimes de trocas pode ser, também, percebido pelo que Malinowski (2018)¹⁸ e Annette Wiener (1988) apresentaram sobre o *kula* entre os habitantes das Ilhas Trobriand do início do século XX. As expedições dos circuitos do *kula*, narradas pelos autores, implicavam em intensa preparação das canoas e envolviam apenas pessoas específicas: sujeitos em posições de distinção. Tudo indicava que tais posições eram produzidas a partir das dádivas, que envolviam chefes e pessoas em contato direto com eles, sendo estes quem possuíam os colares e braceletes que circulavam no *kula*. A este respeito, A. Weiner (1988) relatou os esforços feitos por homens para presentear os filhos recém-nascidos com colares e brincos feitos com conchas ou outros materiais preciosos como o *kuwa*, versões menores dos colares trocados no *kula*. Ao presentear o filho com um colar oriundo do circuito de dádivas, o pai se consolidava enquanto pessoa membro das trocas e reforçava a posição e o potencial de pessoa do próprio filho (Weiner, 1988, p. 60).

Deste modo, variados recursos podem figurar como formas de obter prestígio e posições distintivas de pessoa. Do mesmo modo, a inobservância da obrigatoriedade da dádiva pode produzir o efeito contrário: perda de status, de prestígio e diminuição da posição de pessoa. No universo do *potlatch*, por exemplo, caso um chefe não cumprisse com as expectativas de oferta de banquetes e com a destruição de riquezas, ele cairia em posição de desprestígio, “perderia a face”, nos termos de Mauss (2017, p. 247).

O que Mauss busca ressaltar é que, em sociedades onde a dádiva possui caráter estrutural, recusar as relações de reciprocidade pode significar a recusa à comunhão e à aliança. Podemos notar que dádiva/reciprocidade e a constituição/reconhecimento da pessoa podem ser fortemente conectadas, ao ponto que o descuido de relações de reciprocidade pode ser visto como a negação das relações e das próprias pessoas envolvidas, figurando como um insulto grave àquelas que têm expectativas de deferência às posições de donatárias e doadoras e que estão interessadas na

¹⁸ A obra original data de 1922.

manutenção e perpetuação das relações.

Pessoa e reciprocidade em Timor-Leste

Algumas das discussões sobre a construção e o reconhecimento da pessoa em Timor-Leste têm apontado para a centralidade do envolvimento dos sujeitos nas relações de reciprocidade/dádiva ao longo da vida (Silva e Simião, 2016; Simião, 2017; Palmer e McWilliam, 2019). Tais relações são construídas por meio de trocas que interferem na reprodução material e biológica (Silva, 2010), não de indivíduos apenas, mas de grupos, sendo cercadas e significadas pelo simbólico, pois de tal forma ultrapassam a dimensão utilitarista de reprodução da vida, dando os tons de requinte necessários à indicação de pessoas às suas posições dentro de suas redes.

Nos regimes de dádiva estabelecem-se a obrigatoriedade de reciprocidade e éticas a serem observadas entre humanos, mas também entre humanos e seres mais-que-humanos (Palmer e McWilliam, 2019). Isso permite reconhecer que a natureza relacional da pessoa em Timor-Leste não se constitui apenas entre pessoas, como também entre pessoas, espíritos da natureza e espíritos ancestrais (Ibid.). Conceituar estes aspectos ajuda a demarcar que a constituição da pessoa nas socialidades leste-timorenses é um fenômeno bastante complexo que envolve o engajamento em redes de reciprocidade (Silva e Simião, 2016), ancestralidade e dinâmicas intra e entre Casas rituais (Palmer e McWilliam, 2019, p. 477) e outros marcadores como gênero e geracionalidade (Silva, 2017, 2018).

No que se refere ao papel dos elementos mais-que-humanos (objetos, artefatos, elementos da natureza, espíritos da natureza e espíritos ancestrais), Lisa Palmer e Andrew McWilliam (2019, p. 478) indicam que, por tais elementos serem fundamentais para a constituição das redes de e entre seres humanos – operando para a manutenção dos fluxos da vida (fertilidade) –, devem ser levados em consideração para apreensão da constituição da pessoa de modo holista. Ao dar o devido lugar à relação entre pessoas e espíritos ancestrais e da natureza, percebe-se a importância das interações entre pessoas e coisas (categorizadas por Palmer e McWilliam como seres mais-que-humanos) na constituição da pessoa, algo que Fowler (2004) indica como relevante no contexto de sociedades indígenas.

Embora o estabelecimento de relações entre humanos e seres mais-que-humanos seja, também, mediado pelas dinâmicas de reciprocidade, as dinâmicas de dádiva entre seres humanos, localizados em seus respectivos grupos, deve ser objeto de atenção para que se note, com o devido rigor, a complexidade da produção da pessoa relacional no contexto em questão. O papel da relacionalidade é tal que, no contexto leste-timorense, a extensão das redes morais dos sujeitos, estabelecidas por eles ao longo da vida, são indicadas como medidas da riqueza de uma pessoa

(Silva e Simião, 2016. p. 106).

Tais redes, estabelecidas pelas alianças matrimoniais entre grupos familiares, ditam dinâmicas atreladas à circulação de dádivas e a contração de dívidas que formam, tanto os vínculos entre os grupos, quanto a indicação de uma pessoa em sua plenitude. Uma pessoa é, justamente, aquela que se constitui pela capacidade de construir e manter relações de troca e de dependência de modo prolongado e, importante salientar, pela capacidade de honrar as dívidas e obrigações que são indissociáveis de relações em regimes de dádiva (Idem).

Silva e Simião (2016) salientam que, dentro de relações estabelecidas por meio de dádivas, estar em dívida com alguém e reconhecer que está, explicita o caráter das relações entre pessoas e grupos, caracterizando-as e atribuindo a elas face social por meio das posições de cada agente e grupo. O tipo de conexão é do tipo “tomadores” e “doadores” que, mais do que uma nomenclatura, implica em posições e direitos de um sobre o outro, pois implicam em formas de captura moral dos envolvidos (Ibid. p. 108). A captura do tomador na posição de quem está em dívida, por exemplo, gera uma valoração distinta da do sujeito que doa, pois este último assume uma posição de precedência ou superioridade classificatória (Ibid.). Ainda assim, a pessoa tomadora, ao assumir o seu compromisso e a posição correspondente, tem seu status positivado na medida em que honra e reforça a posição do doador.

A assimetria que se estabelece neste tipo de relação, longe de questionar a validade social deste tipo de arranjo é o que lhe dá sentido (Dumont, 2008), contribuindo mesmo para a construção da pessoa enquanto sujeito pleno nos regimes morais de dádiva. Mesmo percebidos enquanto desiguais, sujeitos nestas posições são pessoas plenas e honradas por agenciarem e assumirem as ofertas e as dívidas reciprocadas entre si (Silva e Simião, 2016). São justamente as capacidades de tomar-doar e de assumir-se enquanto tomador-doador, nos espaços convenientes, que denotam o caráter de pessoa livre e plena em Timor-Leste, ao menos nos contextos em que essa é a norma de construção de sociabilidades.

Há, no contexto em questão, duas esferas da vida social intrinsecamente permeadas por trocas de dádivas, dentre as quais, considero importante ressaltar: a relação com os espíritos dos ancestrais e as prestações matrimoniais. O sucesso ou insucesso vital/material das Casas e dos indivíduos que as compõem, está relacionado com as capacidades destes de prestarem oferendas e sacrifícios rituais (além de deferência, respeito e obediência) aos espíritos ancestrais e aos espíritos da natureza (Ibid.). Essas entidades, agentes de/em outros planos de existência, são creditadas como responsáveis, em grande medida, pelas benesses alcançadas pelas pessoas no mundo dos vivos (Ibid.). Tal aspecto reforça o argumento de Palmer e McWilliam (2019), segundo o qual a relação harmoniosa entre humanos e mais-que-humanos (espíritos ancestrais, por exemplo) é

constitutiva da experiência material dos sujeitos e, conseqüentemente, da constituição da pessoa.

Deste modo, ofertar aos ancestrais e aos espíritos por meio de sacrifícios, figura como contraditória, uma vez que são sempre os seres vivos (na materialidade terrestre) que estão em dívida com os espíritos ancestrais. Este é um exemplo da posição de tomador ou pessoa em dívida que é, no contexto local, amplamente valorizada e publicamente demonstrada, reconhecendo-se, inclusive, a obrigatoriedade e os riscos de não se prestar a devida deferência às pessoas ancestrais (McWilliam e Traube, 2011). Para manter-se o fluxo de prestações aos seres mais-que-humanos, deve-se manter em harmonia a circulação das relações (entre os seres na terra) de reciprocidade intrafamiliar e entre famílias, por meio de rituais e cerimônias que equilibram as relações entre vivos e entre vivos e ancestralizados, como aqueles que serão narrados nos capítulos 2, 3 e 4.

A circulação de dívidas nas prestações matrimoniais é, também, significativa para a conformação de sociabilidades e de pessoas em Timor-Leste. Por meio de bens trocados entre famílias de nubentes – selando, na maior parte dos grupos virilocais, a saída de uma mulher de sua Casa de origem e sua concomitante entrada na família de seu marido – estabelece-se, mais que um casamento, uma aliança entre grupos. As prestações matrimoniais que medeiam a construção de alianças deste tipo recebem, frequentemente, o nome de um dos conjuntos de bens ofertados pela família do noivo à família da noiva: *barlake*. (Silva, 2010; 2017). Com o devido cuidado e atenção prestada às trocas, se incorpora, portanto, valor às pessoas e às posições de cada um (Silva e Simião, 2016).

O noivo/marido e a noiva/esposa são, certamente, posições de sujeitos construídas a partir das uniões matrimoniais, mas prestações matrimoniais conformam outras posições morais, não apenas para tais indivíduos, mas para os grupos de origem dos nubentes. Os grupos familiares dos cônjuges passam a ser denominados como *fetosaa* e *umane*. *Fetosaa* é a família do homem, os tomadores de mulheres (*wife takers*), ou seja, trata-se do grupo ao qual uma mulher se juntará após o casamento. A família da mulher forma o grupo *umane* de um homem e de sua família; estes são os doadores de mulheres (*wife givers*), aqueles que permitem a partida das mulheres para que se juntem ao grupo de seus maridos. A posição dos *umane* é de ascendência classificatória em relação aos *fetosaa*, pois os primeiros concedem aos segundos o potencial de fertilidade (*life givers* – *life takers*), isto é, de continuidade e de reprodução do grupo *fetosaa* (Silva, 2010).

Nas relações de tipo *umane-fetosaa* são estabelecidas responsabilidades que se materializam em diferentes momentos da vida: nascimentos, outros casamentos, funerais etc., devendo ser observadas com cautela (Silva, 2010). Os bens que circulam no interior dessas relações

são definidores das posições daqueles que os trocam. Os *umane* ofertam porcos e *tais*¹⁹ e os *fetosaa* retribuem com búfalos, cabritos e discos de metal²⁰ (Silva e Simião, 2016. p. 112) em diferentes momentos, para além do acordo ou da celebração dos casamentos. Silva (2010) explica que, entre os arranjos possíveis, estabelece-se o pagamento de bens (animais, joias e tecidos) para ocasiões futuras (outros casamentos, rituais fúnebres etc.), o que reforça o papel de dependência entre os grupos, demandando que, em ocasiões contínuas, sejam expressadas as dívidas e as condições de assimetria e colaboração entre grupos e sujeitos. Esta é mais uma expressão etnográfica de como bens reciprocados podem indicar posições e condições de pessoas dentro de diferentes relacionalidades (Ibid. p. 113).

Partindo de uma configuração relacional como esta, uma pessoa plena e socialmente prestigiada, naquele contexto, é aquela que, inserida em circuitos de reciprocidade, honra seus compromissos e que, ao mesmo tempo, tem com quem contar: tem a quem recorrer. Uma pessoa com essa qualidade é, ainda, aquela com quem se pode contar, pois honra suas dívidas e assume que as têm em relação a seus doadores. Ou seja, trata-se de uma qualificação essencialmente moral, estabelecida a partir de relações de reciprocidade que garantem a manutenção dos fluxos de vida, mas que extrapolam os limites de reprodução da vida material – embora seja ela seu ponto de partida – interferindo na constituição política e ética das relações por meio de um decoro específico a ser observado.

Sobre pessoa e corporalidades para além da morte

Para além de uma questão eminentemente social, a definição do que é ser pessoa, pode ser considerada através da mediação entre pessoas e entre pessoas e coisas (Fowler, 2004). Desde uma perspectiva arqueológica, Fowler (2004) chama a atenção para o fato de que artefatos podem ser componentes de pessoas socialmente reconhecidas em determinadas posições ou com determinados atributos. Para além disso, o autor faz a provocação de que objetos, espíritos, fenômenos ou forças da natureza podem existir socialmente enquanto pessoas, inclusive com direitos próprios (Fowler, 2004, p. 85). Com isso o autor desmancha a imagem que se tende a fazer da *pessoa* necessariamente consubstanciada no indivíduo e nas limitações de uma corporalidade.

Por outro lado, Barbara Grimes (2018, p. 151) aponta que, na língua *tétum*²¹ falada em diferentes partes da ilha de Timor, o conceito de pessoa é incorporado (*embodied*), ou seja, parte

¹⁹ Tecido de algodão produzido, tradicionalmente, em teares manuais e com alto valor ritual e simbólico.

²⁰ Medalhões geralmente de uso acessório nos pescoços, chamados localmente de *balak*.

²¹ É importante notar que a discussão da autora se dirige ao *tétum* falado na parte oriental da ilha de Timor, similar ao *tétum térík* falado por algumas comunidades de Timor-Leste e que empresta parte significativa de seus vocábulos ao chamado *tétum praça* ou *tétum Díli*, um dos idiomas oficiais do país.

de uma corporalidade que associa e significa estados emocionais, intelectuais e relacionais a partir do e, também, incrustados no corpo. Exemplar disso é a discussão da autora sobre uma série de vocábulos como *nawan* (respiração, vitalidade), *ibun* (boca), *matan* (olho), *aten* (fígado), *kakutak* (cérebro), *neon* (mente) e *laran* (interior). A discussão da autora é rica o suficiente para convencer o leitor do argumento de que as frases descritivas de estados emocionais a partir do corpo, definem corpo e pessoa de maneira correlata (Grimes, 2018, p. 161).

A autora identifica que parte significativa dos termos relativos a emoções envolvem as partes do corpo (Ibid. p. 166). A respeito da noção de *laran* (interior), Grimes (2018) evidencia o reconhecimento local de uma interioridade da pessoa. Essa interioridade também parece expressar-se e ter existência ontológica a partir da dimensão relacional, de modo que, sempre que evocada no tocante às emoções e aos sentimentos, a categoria *laran* é referenciada a partir da relação com o outro (Grimes, 2018). A exemplo disso, a expressão *laran moras*, utilizada para referir-se à mágoa, é mobilizada para expressar um estado emocional de uma pessoa em relação a outra, denotando as ações do interlocutor e seu papel na constituição do estado emocional de um ego.

Depreende-se que as expressões de estados emocionais têm conexão direta com a corporalidade, demonstrando que, mais do que o enclausuramento das emoções na dimensão individual, elas só existem, em alguns casos, a partir da relação com o outro. Tal representação da pessoa, ligada a uma corporalidade, é um elemento relevante para compreender que a pessoa é pensada como associada a um corpo, mas ela leva a outros dois aspectos importantes: primeiro, de que a existência da pessoa, embora conectada a uma corporalidade, transcende os limites de vida e morte; e, segundo, de que seres mais-que-humanos que, talvez, nunca existiram propriamente enquanto indivíduos incorporados (espíritos da natureza, céu e terra, por exemplo), têm vida, intenções e sentimentos, tais quais um sujeito, o que atribui a eles as prerrogativas de pessoa.

Por paradoxal que possa parecer, essa corporalidade que constitui a pessoa não se limita às dimensões do corpo-físico-humano, mas se aplica, também, a representações sobre coisas e seres mais-que-humanos que, por serem tomados como pessoas (espíritos ancestrais, espíritos da terra, forças da natureza etc.), recebem atributos como emoções, intenções e desejos. Entre estas, destaca-se a benevolência em socorrer os humanos (seus donatários) em momentos de aflição, mas também de fazer-lhes sofrer com doenças, infortúnios e até com a morte diante da inobservância das expectativas de deferência aos ancestrais (McWilliam e Traube, 2011; Barnes, 2011).

A noção de que os espíritos ancestralizados e da natureza são tratados como pessoas se complexifica à medida em que se documenta, na literatura etnográfica, que eles, em momentos rituais, são alimentados, recebem – em sua honra – sacrifícios de sangue, e são agraciados com fumo, nozes de areca e folhas de betel, além de bebidas (Barnes, 2011). Essa dimensão ritual,

evidencia que um dos elementos constitutivos da pessoa (seja em sua materialidade humana e conectada aos outros pelas relacionalidades, seja a pessoa ancestralizada após passar pela morte, tendo, então, outra vida social) é a sua dimensão moral. Na verdade, a categorização de pessoa se faz de modo essencialmente moral, de modo que este elemento que faz com que a pessoa, mesmo após a morte, no contexto leste-timorense, continue tendo agência (além de emoções, intenções e desejos) e mereça atitudes de deferência.

Por considerar que o elemento primordial de constituição da pessoa é sua substância ou essência moral, faz-se necessário mencionar, ainda que brevemente, o status de sujeito escravizado (*atan*) que, antagonizando com a posição de pessoa plena, é aquele que tem sua condição de engajamento em redes de reciprocidade e níveis de agência parcial ou completamente tutelados (Barnes, 2023). O escravizado é aquele que – privado do envolvimento em trocas ampliadas para a reprodução da vida, privado da participação na vida ritual²² e, por vezes, política das comunidades, além de ter, frequentemente, sua mão de obra explorada para fins que não seu benefício ou sustento individual (Ibid.) –, não tem conferida a si uma substância moral que o legitime enquanto pessoa. Por outro lado, ao notarmos as formas de agência de entidades mais-que-humanas (McWilliam e Traube, 2011), evidenciamos que elas são dotadas desta substância ou qualidade, que as enquadra na posição de pessoa moral. Cabe questionar, então, quais os regimes morais que formam pessoas? Quais as qualidades que um sujeito deve possuir para ser reconhecido enquanto pessoa? Quem são as pessoas morais produzidas no contexto leste-timorense em sua dimensão subjazida pela *kultura* e para além dela? Essas questões devem permanecer em nossos horizontes, pois serão esmiuçadas nas partes seguintes deste trabalho.

Direitos sobre pessoas e riqueza em pessoas

A compreensão de que pessoas são construtos morais, socialmente localizados, leva a uma dimensão de que, enquanto tais, pessoas se constituem como entes sobre os quais se constituem direitos de uns sobre os outros. Direitos sobre pessoas (*rights in persons*) são os direitos que uma pessoa exerce ou possui sobre outra (Miers e Kopytoff, 1977, p. 7). Esta é uma expressão ou dimensão jurídica das relações sociais que se constitui para além dos direitos dos sujeitos enquanto garantias legais, e mais sobre os "direitos de alguém sobre outra(s) pessoa(s)". Para compreender a distinção, Miers e Kopytoff (1977) explicam a situação em termos de que uma criança teria

²² A participação na vida ritual, sobretudo na posição de oficiante de rituais, geralmente na posição de *lia na'in* (orador, dono da palavra), é um elemento de grande distinção no curso de vida de uma pessoa. Este é o sujeito que medeia a comunicação entre os vivos e os ancestralizados por meio do manejo de substâncias diversas no contexto ritual. Como indicado por Fowler (2004), a circulação de substâncias também pode desempenhar um papel na constituição da pessoa, pois tende a indicar sujeitos autorizados a realizar atividades rituais, confirmando sua trajetória social.

direito à proteção por sua condição, enquanto os pais teriam direito de demandar obediência da criança (idem). Essa expectativa de poder esperar algo de alguém, graças às posições dos sujeitos em uma relação, é expressiva do que se tratam os direitos sobre pessoas. Em diferentes contextos, as expressões de direitos sobre pessoas poderiam se expressar na linguagem da escravidão, do acesso ao corpo e potenciais dos sujeitos e, ainda, de poder dispor sobre a vida de pessoas (idem).

A noção de direito sobre pessoas não se limita à posse regulamentada de indivíduos – como seria o caso em alguns regimes de escravidão (Miers e Kopytoff, 1977; Ferreira, 2019, Barnes, 2023) – e nem se confunde com a mercantilização delas, ou seja, não se trata, exclusivamente, de possuir e dispor de pessoas como se fossem coisas. Trata-se de um tipo de disposição socialmente legitimada de um sujeito sobre outro, bem como sobre seus atributos, suas capacidades produtivas e potenciais reprodutivos, que não se confunde ou que não se limita a um regime de circulação de coisas ou commodities.

Por se tratar de uma dimensão dinâmica da vida, os direitos sobre pessoas são transacionados e negociados. O pagamento de prestações matrimoniais, por exemplo, pode determinar os direitos sobre a descendência de uma prole (Silva, 2010), mas pode também definir os direitos sobre um sujeito adulto, seja homem ou mulher sobre o qual as prestações matrimoniais o afetem (Strathern, 2015). Em Timor-Leste e alhures, são as prestações matrimoniais que definem, geralmente, os direitos sobre pessoas, por meio dos casamentos e da descendência que eles produzem, o que se realiza pela transação de riquezas de ordens diferentes: pessoas e coisas. Bens como búfalos, gado, cavalos, cabritos e outros animais, tecidos, joias e dinheiro representam a riqueza de uma pessoa, frequentemente uma mulher e seu potencial de reprodução da vida e, portanto, do grupo do homem que a desposa (Silva, 2010). Embora não se trate de valor-mercadoria em uma acepção marxista do termo, se trata de um valor que reconhece a riqueza representada ou consistida em pessoas que circulam entre grupos e cujos direitos que lhes recaem sobre são transacionados pelo intermédio da riqueza material.

As negociações quanto a direitos sobre pessoas vêm sempre acompanhadas de transações, mediações, demandas e disputas, dado o valor que as pessoas possuem, uma vez que são socialmente lidas como riquezas umas para as outras e para seus grupos. Enquanto riquezas, pessoas podem ser demandadas, mas também transferidas ou depositadas de seus grupos de origem (Miers e Kopytoff, 1977, p. 11), uma vez que situações coletivamente compreendidas como adequadas ou justas sejam enfrentadas por um grupo de parentesco ou de outra natureza, o qual pode reclamar direitos sobre alguém.

As transações que circulam/reciprocam pessoas não as comodificam (por princípio), nem diminuem – necessariamente – seu status de humanidade, assim como não as coisificam (Valeri,

1994; Appadurai, 1986). Pelo contrário, transações deste tipo ocorrem mediante regimes morais, que têm como objetivo transferir os direitos sobre essas pessoas de um grupo para o outro – posto que ocorrem em regimes de reciprocidade juridicamente bem definidos, como explorado anteriormente. O status de pessoa de um sujeito transacionado pode, inclusive, ser objeto de engrandecimento de si ou dos grupos que realizam a transação, tratando-se por exemplo de grupos de parentesco de diferentes níveis de prestígio que selam uma conexão entre si a partir da circulação de noivas e descendência (filhos) no contexto leste-timorense (Silva, 2018).

A discussão de Miers e Kopytoff (1977) demonstra que fenômenos como a fixação de residência, regras de descendência de linhagens, definições acerca do usufruto de corpos e da força de trabalho de sujeitos etc., conceituam-se sob a noção de direitos sobre pessoas. Possuir direitos sobre pessoas e sobre suas capacidades produtivas e reprodutivas demanda que se compreenda a localização social e histórica de como cada grupo significa éticas dessa natureza, mas, principalmente, sobre o que uma pessoa pode representar em termos de riqueza sobre a qual os grupos demandam, bem como sobre o que uma pessoa deixa de representar para seu grupo quando ele abre mão sobre os direitos que teria sobre tal pessoa.

É, portanto, fundamental compreender que pessoas podem ser alvo de disputas e de transações por serem enxergadas, em diferentes contextos, como expressões de riqueza material e simbólica, o que – novamente – não se confunde com a mercantilização de seres humanos, mas sim com a indicação de valor ou prestígio associado de um sujeito (Miers e Kopytoff, 1977; Guyer; 1993; Guyer e Belinga, 1995), o que tende a desafiar parte importante de concepções euroamericanas ou ocidentais sobre humanidade e direitos humanos (Hunt, 2009).

A noção de riqueza em pessoas (*wealth in persons*), da forma como mobilizada por Miers e Kopytoff (1977), como indica Jane Guyer (1993), auxilia na compreensão de que pessoas podem ser consideradas como riquezas pelo(s) valor(es) que possuem em diferentes regimes ou registros econômico-morais (Guyer, 1993). Entre as características que se congregam para estabelecer as dinâmicas de criação de riqueza em pessoas estariam, entre outras, possibilidades de alienabilidade, autoria e diferentes dimensões de atributos pessoais (Guyer, 1993, p. 260). Deste modo, pessoas poderiam ter seu valor enquanto atributo de sua riqueza representado pelo potencial produtivo e reprodutivo que agrega, por suas capacidades e habilidades ou mesmo por ser, em alguns regimes, transacionados como commodities (Miers e Kopytoff, 1977). Pessoas escravizadas, por exemplo, se enquadrariam em um tipo de representação sobre riqueza em pessoas por serem alienáveis e transacionadas como commodities em regimes de escravidão no contexto colonial americano, por exemplo, (Miers e Kopytoff, 1977), o que configura uma possibilidade de compreender sobre riqueza em pessoas, mas que não limita o conceito à análise de relações de escravização (Guyer,

1993).

As múltiplas possibilidades de registros econômicos e de regimes de valor (Ibid.), bem como as coexistências de regimes de circulação e troca (Silva, 2016), revelam algumas complexidades, por exemplo, para o reconhecimento dos significados locais da noção de riqueza em pessoas a depender da construção que se faça a respeito da separação entre pessoas e coisas (Silva, 2016; Silva, 2018), para compreender que pessoas podem ser considerados como bens valiosos (Guyer, 1993, p. 261) de modos outros que não o da essencialização da condição humana do ideário dos direitos humanos (Hunt, 2009; Johnston, 2018). A riqueza em pessoas pode ser percebida, em diferentes contextos, na forma do valor que se atribui a pessoas em diferentes posições: filhos, mulheres, noivas, dependentes, escravos etc. (Guyer e Belinga, 1995: 92). Isso chama a atenção sobre como pessoas em tramas relacionais podem representar mais do que riqueza ou opulência em termos de acúmulo ou vastidão de relações ou prestígio, a depender da extensão de riqueza de uma pessoa e dos valores que estas agregam a um ego em particular. É preciso considerar o valor ou a natureza da riqueza que um sujeito agrega a outro ou a um grupo, a partir daquilo que ele possui em termos de características ou mesmo de conhecimentos (saber ou saber fazer), uma vez que, como afirmam Guyer e Belinga, o conhecimento representa, também, um nível da riqueza em pessoas, isto é, da riqueza que agregam a si, de modo individual, mas também aos coletivos de pessoas que as englobam (Guyer e Belinga, 1995, p. 117).

Porém, a riqueza em pessoas não se confunde com uma grandeza numérica, apenas. Os serviços que uma pessoa faz ou pode, potencialmente realizar, isto é, seu potencial (re)produtivo, pode ser mensurado e, ao sê-lo, tratar-se-ia de uma evidência material da riqueza em pessoas (Schneider, 1968). Deste modo, riqueza em pessoas e potencial de ser/fazer algo é, também, expressivo do porque pessoas podem ser bens muito valiosos e sobre os quais podem existir diversas demandas e disputas por direitos. A este respeito, Schneider (1968) nota que pessoas podem ser consideradas mais ou menos valiosas por suas capacidades e atribuições, o que o faz a partir de pesquisa entre os membros do povo Turu, falante da língua Bantu na região central da Tanzânia (dos anos 1950). Naquela comunidade, àquela época, pessoas eram tratadas como propriedades, por exemplo, filhos, mulheres e irmãos mais novos, sobre os quais as pessoas em posições de senioridade teriam direitos (Schneider, 1968, p. 383). Tanto a riqueza de uma pessoa quanto a propriedade sobre alguém seria expressa em sua dimensão corporal e nos serviços que realizaria em determinado momento ou à posteriori (1968, p. 393-394).

Existe outra dimensão da riqueza em pessoas que poderia ser melhor compreendida como “riqueza na pessoa” (*wealth in people*), a qual tem papel relevante na construção de relações, mas principalmente na construção do sujeito que se enreda em relações, como discutido por Erick Bahre

(2020). Tal autor parte das discussões mencionadas acima sobre direito e riqueza em pessoas de Miers e Kopytoff (1977) e de Guyer e Belinga (1995), mas em especial de Guyer (1993), para compreender processos pelos quais as pessoas se utilizam de uma racionalidade prática para incorporarem a si mesmas algumas fontes de riqueza que se convertem em prestígio ou potencial agentivo para a negociação de suas relações sociais. Parte desta potencialidade já aparecia na discussão de Jane Guyer (1993) quando a autora descreveu os meios pelos quais as intermediações entre pessoas e coisas (itens prestigiosos, joias, utensílios etc.) em algumas comunidades da África Equatorial, permitiam que as pessoas se constituíssem e/ou se diferenciasssem em suas comunidades.

Desde a discussão de Guyer (1993) até os desdobramentos de Bahre (2020), o que se apreende é que, assim como pessoas podem representar riquezas aos seus grupos, por seus potenciais, elas podem, também, adquirir valor e prestígio a partir de coisas que possuem e, portanto, a partir daquilo que agregam a si. Essas possibilidades de relações entre pessoas, riquezas, coisas, valores e potenciais agentivos precisam ser pensadas em múltiplos regimes de produção pessoas, de valores ou riquezas e, finalmente, de potenciais para a prática. Se, por um lado, grupos podem demandar direitos sobre pessoas por estas representarem riqueza *em* pessoas (*wealth in persons*), por outro, sujeitos por suas próprias propriedades ou capacidades podem incorporar riquezas *nas* pessoas (em si mesmas ou em outros) a serem expressadas em seu potencial agentivo. Isso é ainda mais relevante para compreender que pessoas podem ser produzidas a partir de sua inserção nas relações do mercado, da profissionalização, da produção, circulação, acumulação e consumo de riqueza em forma de dinheiro.

Nas discussões ao longo desta tese, em diferentes capítulos far-se-á referência a direitos sobre pessoas e riqueza em pessoas, pois neles se discutirá aspectos relacionais nos quais, frequentemente, se constituem demandas e disputas de pessoas e grupos que reclamam direitos sobre pessoas e as riquezas que elas representam. Da mesma forma, ficará claro ao longo da terceira parte, de que formas as expectativas ou representações de direitos de uns sujeitos sobre outros podem ser enfraquecidas ou minadas a fim de produzir uma sociedade de sujeitos desimpedidos, autônomos e autorregulados.

Sobre a noção de pessoa e os processos de subjetivação

No debate antropológico sobre a noção de pessoa, Goldman (1996) aponta que diferentes categorias têm sido utilizadas em referência ou como sinônimos a ela, dentre as quais personalidade, persona, indivíduo etc. Neste trabalho é fundamental estabelecer a diferença conceitual entre pessoa e indivíduo, sobretudo por esta última estar indissociavelmente conectada

ao individualismo enquanto ideia e valor, mas também como um projeto de tipo de sujeito desejado/desejável desde as perspectivas de alguns dos projetos de desenvolvimento que serão apresentadas na parte 3. Ao falar em indivíduo, ao longo dos próximos capítulos, refiro-me ao sujeito individual, autogerido ou pretendido enquanto tal nos discursos e práticas de governo para o desenvolvimento. Entendo a pessoa, por outro lado, como o sujeito em sua dimensão relacional, constituído a partir das relações com outros sujeitos, grupos e seres mais-que-humanos. A *pessoa* é, portanto, múltipla em substância material e moral e em conceito, sendo uma abstração para representar o sujeito em sua complexidade individual (enquanto unidade) e social (relacional). Já a noção de indivíduo deverá representar a unidade-sujeito (mônada), adjetivada, na maior parte do tempo, de seu sentido ideológico (valorativo) como projeto e princípio de partícula-agente autogerida e autocontida, portadora de liberdades e direitos intrínsecos.

Concordando com Goldman (1996, p. 105), o estudo das aplicações da noção de pessoa e, principalmente, de suas implicações, deve ser feito de maneira ampliada. Para isso, é preciso tomar o plano representacional sobre a noção de pessoa como ponto de partida e, então, incluir nas análises as “múltiplas esferas relativas às práticas institucionais e individuais” (Idem) que contribuem para que ela se efetive nos contextos sociais. Isso quer dizer que, neste trabalho, para a apreensão da noção de pessoa, de sua efetivação e das pretendidas reelaborações dirigidas a ela, é fundamental combinar à análise, reflexões sobre os processos de subjetivação, da forma como foram propostos por Michel Foucault (1995), pois é importante considerar as formas pelas quais os processos de subjetivação ou de objetivação do sujeito constituem a pessoa moral e relacional.

Subjetivação, ou a “objetivação do sujeito” (Foucault, 1995), trata dos processos formativos para que alguém se torne quem é, isto é, o resultado das experiências no curso da vida, as quais são permeadas pelo poder em interações com outros sujeitos e instituições. Ao falar em subjetivação deve-se olhar para os mecanismos que produzem a maior (ou diminuída) integração dos sujeitos aos *corpus* institucionais e às relações que os rodeiam. Foucault (1995, p. 237) atribui importância central aos mecanismos de governo que o fazem por meio da adequação normativa, individual e coletiva, através do poder pastoral, isto é, a partir da capacidade de dirigir a consciência das pessoas, utilizando instrumentos de controle social e de (auto)regulação da mente e do corpo (Foucault, 2017). Dirigir consciências e posturas é uma potente ideia e será retomada nos capítulos da parte 3, ao nos debruçarmos sobre os instrumentos que visam colaborar para a produção de formas específicas de ser e estar dos sujeitos no mundo.

Foucault (1995) reconhece duas possibilidades de produção ou de objetivação dos sujeitos. A primeira seria a de “ser/estar sujeito a” algo ou alguém pelo controle ou pela dependência; a segunda seria a de reconhecer o “sujeito” preso à sua própria identidade por sua consciência de si.

Em ambos os casos existem interferências de mecanismos de manutenção do poder que, de certa forma, governam pessoas. Desta maneira, governar pode ser compreendido como estruturar os eventuais campos de ação dos sujeitos (Ibid.), oferecendo possibilidades mais ou menos praticáveis de resistência e negociação, a depender de condições materiais e simbólicas que interferem nas possibilidades de agência dos sujeitos.

Apesar do recorte histórico e social bastante localizado que Foucault toma para analisar o governo de si e dos outros e sobre os mecanismos de subjetivação, suas ideias inspiram as análises que se seguem sobre gestão e governo de populações (parte 3), mas também acerca da relação entre reciprocidade e produção de sujeitos, mesmo no contexto das aldeias leste-timorenses onde o poder dos mecanismos locais ou da *kultura* é tão ou mais coercitivo do que os estatais e de governação política²³.

Considerando que as relações de reciprocidade (e tudo mais que elas implicam) também estruturam os campos de ação dos sujeitos (Mauss, 2017), elas produzem, assim como os instrumentos de governo, processos de construção/condução de agências dos sujeitos, na medida em que lançam mão de mecanismos próprios de constrangimentos e reforço de condutas e formas de ser, agir e estar. Não pretendo sugerir que as esferas de poder de instituições locais, como as suscitadas pelas relações de reciprocidade mencionadas acima, atuem da mesma forma que o poder pastoral do Estado ou que as tecnologias de governo (Foucault, 1995), ou que operam da mesma forma o biopoder e as tecnologias políticas documentadas e analisadas por Foucault (2017), mas sim que as práticas locais também operam dispositivos de controle, no sentido de que ofertam, coercitivamente, formas de agir e de se relacionar aos e para os sujeitos. Não quer dizer, é certo, que as pessoas agem apenas por coerção, mas este é um elemento significativo da manutenção de vínculos e laços sociais, sendo constituinte do decoro das relações nos contextos em que se aplicam e da constituição da agência dos sujeitos (Showden, 2011).

Como exposto nos capítulos seguintes, tanto pela atuação das instituições e dos mecanismos de controle do Estado (como as leis, os recursos jurídicos de controle de populações, os processos pedagógicos para o “correto” exercício da vida e da cidadania etc. narrados nos capítulos 7 e 8), quanto pelos mecanismos locais de administração da vida (capítulos das partes 1 e 2), as formas de conformar posições de sujeito e de reconhecer pessoas enquanto entidades morais e/ou enquanto sujeitos de direitos, demandam bastante sensibilidade analítica. Ao que devemos estar atentos são os processos por meio dos quais esses regimes morais de produção da pessoa colidem ou se afastam na produção da realidade social leste-timorense contemporânea.

²³ A este respeito ver a discussão de Simião (2020) sobre a triarquia entre a *kultura*, a Igreja e o Estado em Timor-Leste, comumente indicada como sendo os “três padrões” aos quais as pessoas nos país devem servir.

Ressalto que, embora não considere que a constituição da pessoa se confunda com os processos de subjetivação, percebo ambos os processos como correlatos. A subjetivação, enquanto efetivação do sujeito (estar “sujeito a”, mas também “ser sujeito” de agência com alguma autonomia) produz justamente isso: sujeitos, *selves*, ainda que em formas as mais variadas. Este processo contribui para a constituição da pessoa moral, relacional e plena nos esquemas locais de hierarquia e relacionalidade, mas também constitui o sujeito psicológico, cidadão interiorizado, autorreflexivo e autogerido dos projetos de governo para o desenvolvimento. Trata-se de questionar, examinar e compreender quais são os processos de subjetivação implicados nos regimes morais de produção de pessoas, ora da pessoa relacional, ora da pessoa psicológica ou do “indivíduo moderno”.

Provocações sobre o governo da violência doméstica, projetos de pessoa e de modernidade

Muito do que contribui para o processo de transposição da modernidade em Timor-Leste desde as últimas décadas se relaciona com uma agenda de valores da e para a igualdade de gênero e dos direitos das mulheres. Demandas pelos direitos das mulheres, embora já existissem no país junto dos primeiros movimentos pró independência, prévios à anúncio unilateral da independência em 1975, foram significativamente fortalecidas durante o período da UNTAET e posteriormente, com a instituição do primeiro governo constitucional (Abrantes, 2010; Simião, 2015). Naquele contexto, uma mobilização que combinou anseios políticos de agentes da cooperação internacional e de membros das elites políticas nacionais, iniciou um processo de moralização condenatória dos atos de uso da força física dentro das relações doméstico-familiares (Simião, 2015).

O processo de moralização negativa do uso da força física se pautou na ampliação de um sentido condenatório a ser apreendido e reproduzido pela população, modificando perspectivas sobre a legitimidade de se recorrer a agressões físicas, mobilizado pela noção de igualdade de gênero (*gender*) (Simião, 2015). As articulações de agentes da estrutura estatal, da cooperação internacional e dos movimentos sociais, principalmente de ONGs e seguimentos políticos geridos por mulheres e pensados para atender as necessidades de mulheres (Abrantes, 2010), desembocaram na constituição de um campo institucional do enfrentamento aos atos de uso da força física nas relações doméstico-conjugais, que passava a receber localmente a categorização de violência doméstica (*violénsia doméstika* na grafia do tétum).

Ao falar em campo institucional de enfrentamento à violência doméstica, refiro-me ao conjunto de esforços promovidos por instituições integrantes do aparato burocrático estatal e para

além dele²⁴, que dedicam-se a responder aos atos categorizados como violência doméstica, voltados à erradicação deste que passou a ser entendido como um grave problema social. Entendo campo, como proposto por Bourdieu (2011), como um espaço estruturado por relações de força e poder, que disputam a construção de saberes e da própria verdade sobre um fenômeno, sobre relações ou práticas sociais. No caso do campo jurídico o autor bem o aponta como “lugar de concorrência pelo monopólio de dizer o direito” (Ibid., p. 212), no qual se defrontam sujeitos habilitados a interpretar textos e códigos que expressam a visão legítima (legitimada e legitimadora) sobre aquilo que é justo e correto. O campo institucional de enfrentamento à violência doméstica é, também, um espaço de disputas, principalmente pela legitimidade em se apresentar como aquele definidor de ideias-valores corretas, adequadas e, portanto, com pretensões de verdade sobre como os conflitos de violência doméstica e familiar devem ser percebidos socialmente e administrados institucionalmente. Em tal campo, fundamentam-se discursos e defendem-se práticas voltadas ao governo da vida coletiva (Foucault, 1979; Gordon, 1991) que atuam enquanto ideologias que se pretendem universais (Bourdieu, 2011) transmitidas, principalmente, mas não exclusivamente, por discursos que imprimem sua marca (prática) por meio da imposição do poder simbólico (Ibid. p. 9).

No contexto leste-timorense, o campo institucional de enfrentamento à violência doméstica exerce seu poder por meio de leis, diretrizes, projetos, programas e campanhas que buscam consolidar e legitimar seus valores e ideais, adequando comportamentos e práticas de grupos diversos nas populações que visam gerir e governar. E o fazem por meio de processos de institucionalização: processos por meio dos quais certas novidades ou inovações, na forma de técnicas ou tecnologias sociais²⁵, passam a gozar do status de regra na ação ou no pensamento social ou na opinião pública (Cunha, 2020). Isso nos ajuda a compreender como atua este campo, ao apresentar mecanismos como leis, protocolos e outras estratégias, visando modificar comportamentos e visões de mundo acerca das relações de gênero, do uso dos potenciais produtivos e reprodutivos, das formas de controle de si, de repressão da violência, de (auto)regulação das emoções e, ainda, da gestão da própria interioridade e reflexividade subjetiva. Ainda que isso fique mais claro ao longo da discussão, é interessante enunciar de antemão, o poder de modificação da vida social que o campo de governo da violência doméstica pretende exercer ao

²⁴ É fundamental inserir os agentes de cooperação internacional e ONGs nacionais e internacionais que operam práticas de reforço dos aparatos estatais e a governamentalidade de mentes e corpos, como nos lembra Colin Gordon (1991), mas que, mesmo afastado de instrumentos ou aparatos da estrutura governamental do Estado podem, através de seus próprios mecanismos e ideologias, operar o governo das pessoas por meio do direcionamento das formas de pensar e orientar agências individuais e coletivas.

²⁵ Refiro-me a tecnologias sociais em sua acepção de técnicas, produtos ou métodos que combinam saberes/conhecimentos para a resolução de problemas sociais.

se espalhar nos ambientes que cercam os sujeitos, pretendendo, com isso, compor suas experiências por meio de múltiplas influências e interferências (Durão e Lopes, 2011) em seus comportamentos, emoções, nas habilidades, nos desejos e, entre outros, nas fantasias que se passa a perseguir e a valorizar.

No contexto leste-timorense, espelhando muitas das aspirações de uma agenda global, reproduzida no país por agências de cooperação internacional como as das Nações Unidas²⁶, algumas estratégias são privilegiadas no combate à violência doméstica: a da judicialização, por meio do recurso ao aparato judicial-penal estatal; as estratégias de conscientização que florescem pelo país, encampando diversas campanhas de sensibilização; e as estratégias de empoderamento econômico feminino, que se pautam em uma equação que teria por resultado o fim das relações perpassadas pela violência, uma vez que as mulheres obtivessem sua independência econômica/financeira.

No que tange ao campo da judicialização, o recurso aos aparatos penais estatais como forma privilegiada para administrar esses conflitos se apresenta como uma tendência global (Rifiotis, 2008; 2014; 2017). A indicação dos sistemas judiciais enquanto aqueles percebidos como adequados para o fornecimento de respostas a conflitos interpessoais permite, entre outras coisas, evidenciar o tipo de demandas, representações e ideologias que se criam nas esferas de ativismo/movimentos sociais e em espaços institucionais, dedicados à promoção dos direitos das mulheres e à pacificação das relações sociais (Nader, 1994). Ele se pauta em diferentes níveis de punitivismo para a regulação de corpos, práticas e agências, indicando formas particulares de subjetivação ou de reformação ética e moral de sujeitos (Martinez-Moreno, 2018; Santos Filho e Simião, 2023) – tópico que foge aos interesses desta discussão, mas sobre o qual pude elaborar em trabalhos anteriores (Santos Filho 2017; 2019; 2022; 2023).

Um de meus argumentos em trabalhos anteriores foi o de que a atuação destes mecanismos de combate à violência doméstica promove, entre outras coisas, um reforço aos aparatos estatais (disputando a adesão pública da confiança das pessoas entre ela e os mecanismos locais de administração de conflitos) (Santos Filho, 2019; 2023) e a consolidação de percepções individualistas na sociedade leste-timorense por meio do acionamento de leis e da justiça do Estado (Santos Filho, 2017; 2022). Tanto o reforço dos mecanismos estatais, quanto a promoção de uma lógica individualista de orientação das ações e interesses dos sujeitos, contribui para a transposição

²⁶ Dentro da Agenda da ONU com 17 Objetivos para o Desenvolvimento Sustentável (ODS) a serem atingidos até o ano de 2030, o 5º objetivo (igualdade de gênero: alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas) é particularmente caro ao campo de governo da violência doméstica. A lista completa dos ODS pode ser acessada no sítio eletrônico da ONU em Timor-Leste através do link <https://timorleste.un.org/en/sdgs>. Acesso em 02/03/2024.

de valores e práticas modernas naquele contexto, o que confronta outras lógicas de relacionalidades e de formas locais de administração da vida e dos conflitos que nela ocorrem. A relação entre o governo da violência doméstica e a modernização, por meio da reificação de aparatos estatais e dos valores individualistas mantem-se necessariamente nos horizontes ao longo de toda esta discussão.

Embora meus interesses em etapas anteriores de pesquisa sobre as relações de gênero e violência no país tivessem se concentrado nas articulações da sociedade civil e na implementação dos poderes regulatórios do estado para a administração da justiça, aqui pretendo compreender outras estratégias dentro do referido campo institucional para a promoção da igualdade de gênero, dos direitos das mulheres e da erradicação da violência. Ao longo das próximas páginas, questiono como valores ditos modernos (o individualismo, por exemplo) se apresentam em programas de empoderamento econômico feminino e de conscientização para a igualdade de gênero e para os direitos das mulheres. Indago as formas como as socialidades locais e as formas locais de associação entre gênero e uso da força física são confrontadas por programas e projetos que tomam o empoderamento econômico feminino como resposta e como saída política. As questões por trás dos programas e projetos mencionados serão discutidas em momento oportuno, mas é importante mencionar que, neste trabalho, tenho uma preocupação sobre como o governo²⁷ e seus mecanismos são acionados para a promoção de direitos dos sujeitos, bem como a esfera do mercado e a racionalidade (neo)liberal o são. De que formas se constituem localmente os esquemas de hierarquias entre pessoas e entre grupos de parentesco e descendência? Como as relações hierárquicas se reproduzem nas dimensões domésticas de convivência entre os sujeitos? Qual o lugar da hierarquia entre as pessoas? Como tais hierarquias são informadas pelo gênero e como a

²⁷ Embora essa discussão seja mais esmiuçada nos capítulos 7 e 8, antecipo que ao falar em governo (da violência doméstica e para a igualdade de gênero), me refiro às práticas e condutas que mobilizam a governamentalidade, o poder de dirigir mentes, corpos e atitudes que é acionado em nome de uma racionalidade estatizante, mas que pode ser operado por agentes para além do Estado (Foucault, 1995; Gordon 1991). Não pretendo me referir, necessariamente, às práticas e políticas mobilizadas por agentes e agências estatais, sobretudo porque minha interlocução foi aprofundada com organismos da sociedade civil (ONGs) que, embora operassem em contato próximo com Secretarias de Estado e organismos de cooperação internacional, não constituíam esferas de administração pública, embora contribuíssem de fato para o governo da vida social (Santos Filho, 2017; 2023). As características desta interlocução, bem como toda a natureza dos dados etnográficos que apresento, me limitam a falar desta esfera de governo que mobiliza um regime moral específico de construção da pessoa no Timor-Leste contemporâneo, pelo que devo adiantar que não poderia falar – neste trabalho e com a devida segurança – sobre os papéis “do Estado” na constituição da pessoa no Timor-Leste contemporâneo. Outra dimensão, frequentemente associada aos lugares do “Estado” e da “*kultura*”, é a da Igreja Católica em Timor-Leste, à qual sempre se refere como uma forte agência contingenciadora da experiência social local e que, certamente, contribui com a constituição da pessoa (Simião, 2020), algo que meu recorte etnográfico não me permitiu aceder em profundidade. Ressalto, portanto, que não pretendo abordar as dimensões do “Estado” e da “Igreja” na constituição das concorrências para produzir pessoas morais no Timor-Leste contemporâneo, me concentrando nas fricções entre as práticas de governo da violência doméstica e os complexos locais de regulação da vida indicado como a *kultura*, o que acredito poder contribuir com uma lente de análise sobre o contexto contemporâneo de transposição da modernidade no país.

desigualdade de gênero opera para a produção de relações e sujeitos? Considerando tudo isso, de quais perspectivas os programas que buscam promover a igualdade de gênero partem? Quais argumentos e estratégias político-discursivas são mobilizadas pelos programas que defendem a igualdade entre os sujeitos e as liberdades dos sujeitos de direito? Essas questões permeiam as três partes deste estudo e pretendo, com elas, indicar algumas possibilidades analíticas, não necessariamente para respondê-las, mas para refletir sobre os esquemas locais de produção de pessoas e sobre os projetos e aspirações para promoção de selfs e subjetividades orientadas pelo individualismo, pelos interesses individuais e por formas de constituição de si, orientadas pelo (neo)liberalismo. As aspirações e desejos de produção de novos sujeitos, para compor uma nova paisagem social que, existe em um universo “moderno”, servirão para pensar sobre potenciais disruptivos e modernizantes defendidos no campo de governo da violência doméstica. Mas que “modernidade” se pretende produzir e quais são seus efeitos no e para o contexto leste-timorense?

PARTE I

Capítulo 2

Casas, precedência e decoro no tempo de um ritual fúnebre

Prólogo

Passávamos por uma montanha em Aileu, ainda no início da tarde, a caminho de Maubisse (no município de Ainaro), quando a *angguna*²⁸ que nos transportava, bateu em uma pedra, encoberta pela água barrenta que escorria de uma cascata no outro lado da estrada. O susto fez com que crianças, adultos e os animais que carregávamos na carroceria se agitassem, diante da proximidade que nos encontrávamos do penhasco no lado oposto à cascata, na estrada de chão, tão esburacada quanto enlameada. As chuvas fora de estação naquela região eram as responsáveis, além da neblina, pela garoa fina que caia; felizmente, a garoa era bem menos perturbadora que a cascata que, em seu curso, cobria buracos e pedras na estrada, fazendo com que, vez ou outra, motoristas tivessem uma surpresa a mais no caminho.

Descemos do carro, o motorista da *angguna* primeiro – em um salto rápido – depois eu e, por último Benjamin, que estava entre nós e, também, apertado na cabine do veículo. Tentamos identificar a gravidade do problema e, apesar da pancada e do barulho, o motor do veículo continuava funcionando. Era uma mistura de atolamento com atracamento à pedra a uma proximidade de menos de 3m da queda do penhasco que representaria, no mínimo, um grave risco a todos os passageiros. O motorista viu que não era seguro tentar a travessia com o carro cheio e pediu que todas as pessoas na carroceria descessem, deixando apenas os animais embarcados, afinal, reamarrá-los seria bem mais trabalhoso àquela altura, com lama, água e atrasados.

Toda a nossa comitiva, de 14 pessoas, olhava apreensiva as tentativas de manobras do motorista que, auxiliado por outros condutores, que dependiam da resolução de nossa situação para atravessarem e seguirem suas viagens, se organizavam e trocavam orientações: “é preciso dar ré e tentar passar pelo lado mais próximo à queda d’água”, “você tem que acelerar mais”, diziam. “Não dá, o carro está preso”, respondia nosso motorista, demonstrando consternação. A água barrenta que cobria, quase que por completo, as rodas da *angguna*, nos impedia de ver as dimensões da pedra que atravancava nossa viagem, mas viajantes que faziam a travessia daquele trecho com motocicletas, podiam seguir por um estreito caminho de terra elevada na lateral do buraco alagado onde o veículo se encontrava. Caminhões grandes passavam sem problemas, inclusive bem próximos à queda d’água, do lado esquerdo da pista, onde havia uma poça d’água duas vezes mais funda do que aquela que nos prendia, mas seguimos ali, estudando a situação.

²⁸ *Angguna* é uma pequena caminhonete com carroceria semiaberta, bastante utilizada nos deslocamentos entre os municípios, permitindo o transporte de pessoas, coisas diversas e animais. As cabines comportam até três pessoas e nas carrocerias as pessoas fazem caber quantas forem necessárias.

Após algum tempo de observação, Benjamin sugeriu que os rapazes de nossa comitiva pulassem no fundo da carroceria, enquanto o motorista acelerava, na tentativa de desenroscar a carroceria da pedra e, por sorte, ser o suficiente para que pudéssemos sair, literalmente, do buraco em que nos encontrávamos. Sua ideia foi exitosa. Com alguns saltos de 3 dos rapazes que estavam conosco, a *angguna* se desprende da pedra e suas rodas tiveram atrito o suficiente com o chão para atravessar o buraco, não sem mais algum atrito entre a fatídica pedra e o chassi do veículo, mas aquela não poderia ser nossa maior preocupação. Aos gritos das pessoas que observavam a situação e que celebravam (com uma pitada de escárnio) a resolução do impasse, nos entreolhávamos com alegria e cumplicidade, empolgados com a possibilidade de seguir nosso caminho e de nos abrigar da garoa da montanha.

Para reencontrar o motorista, poucos metros à frente, em uma área com menos lama na estrada, atravessamos pelo caminho sobressaltado entre barro e água, ainda mais próximos do que a *angguna* estava do penhasco, o mesmo caminho pelo qual atravessavam as motocicletas. Nossos pés, já enlameados, deslisavam na subida da ladeira, enquanto eu ouvia sussurros das pessoas ao redor, indagando sobre minha origem: “*malai?* Lospalos²⁹? *Malai?*”. Acertou quem chutou *malai* (estrangeiro). Lá na frente, ao ajudar as crianças a se acomodarem novamente na carroceria da *angguna*, Rosa me dirigiu um sorriso largo dizendo “Em Timor é assim mesmo, *maun Migy*”. Concordei e retribui o sorriso, retornando para dentro da carroceria ao encontro de seu marido, Benjamin, que se preocupava com o atraso que aquela intempérie nos causaria.

Nossa chegada a Maubisse, prevista para cerca de 14h seria, certamente, atrasada em cerca de uma hora, exatamente o tempo que ficamos tentando nos desprender da pedra em nosso caminho, a que viria a ser a primeira daquela jornada, ao menos em sentido literal. Benjamin se queixava do incidente, mas mais pelo misto de nervosismo e ansiedade, bastante visíveis, do que por realmente acreditar que o jovem motorista tivesse culpa pelo atraso. Havia pouco mais de um ano que ele havia saído de Maubisse, em termos pouco amistosos com a família de sua esposa, Rosa, após ter vivido lá, junto de seus *umane*, nas terras deles, durante 20 anos.

O retorno de Benjamin, Rosa e de 5 de seus 7 filhos – a maior parte de nossa comitiva – à Maubisse, se devia ao falecimento dos pais da mulher, de modo que aquele era o momento de retirar o luto da família, reunindo-se os membros da Casa sagrada dos falecidos e dos cônjuges de seus filhos e filhas, casados sob os regimes de reciprocidade, como mandava a *kultura* – explicava-me Benjamin, ao longo do caminho.

O evento para o qual estávamos indo, o *kore-metan* (retirar o negro, em tradução literal, ou

²⁹ Uma cidade no município de Lautém e a qual as pessoas indicam, guiadas pelo senso comum, se tratar do lugar de origem de homens leste-timorenses de maior estatura.

desluto) dos sogros de Benjamin, aconteceria em uma atmosfera de animosidade entre os irmãos e primos de Rosa e ela e seu marido, após eles terem decidido, juntos, se retirar de Maubisse, levando todos os seus filhos consigo, sem o pagamento de prestações matrimoniais à família de Rosa – as quais haviam sido dispensadas pelos pais dela havia mais de 20 anos, mas, então, demandados por outros homens da família, após o falecimento dos anciãos. Embora houvesse conhecido aquelas pessoas, pessoalmente, havia pouco mais de duas horas, e de não ter trocado com eles mais do que algumas palavras durante o caminho, Benjamin me passava um relatório, quase um *briefing*, da situação dele, de sua mulher e de seus filhos em relação aos parentes masculinos da esposa. Eu podia não ouvir de meus outros interlocutores suas perspectivas sobre os conflitos passados e sobre suas expectativas para o evento que se aproximava, mas Benjamin cuidou de apresentar e de me preparar para algumas das tensões que estavam por vir.

Neste capítulo apresento a celebração de um ritual *lia mate* para refletir sobre seu papel na construção de pessoas morais, uma vez que rituais desta natureza (assim como outros rituais no mesmo contexto), ressaltam as distinções de posições de sujeitos e de suas respectivas qualidades e obrigações nos esquemas locais de precedência. Para isso, apresento as noções de precedência e de Casas (*Uma*), lócus materiais e simbólicos nos quais a noção de precedência opera como critério organizativo. Demonstrando que as relações entre Casas são, também, estruturadas a partir deste critério, apresento outros aspectos das trocas matrimoniais como expressivas da natureza dessas relações e como constituintes de obrigatoriedades assimétricas entre os sujeitos. O ritual é apresentado como evento indispensável à reprodução das relações, mas é, também, tomado como lócus de disputas e de conflitos que revelam sobre (expectativas) de direitos sobre pessoas na (re)produção de pessoas nas tramas locais de hierarquias e assimetrias.

Ressalto que apresento um modelo teórico, informado pela literatura etnográfica clássica sobre o tema, a fim de construir instrumentos analíticos para algumas possibilidades de elaborações rituais (que aparecem neste capítulo e nos seguintes) que não são fixos ou pré-determinados, mas sim constituídos historicamente, localmente e a depender de diferentes marcadores como associação com elites locais e maior ou menor contato com elementos pretensamente “modernos” ou “modernizantes”.

Casas e precedência

Esforços de pesquisa que tratam de práticas rituais e das cosmologias que dão sentido à reprodução da vida (material e simbólica) em Timor-Leste devem atentar-se para alguns elementos bem documentados na literatura clássica e que datam de pesquisas iniciadas ainda nos anos de 1960, na ilha de Timor. Alguns dos aspectos abordados em pesquisas de James Fox, e em outras,

por ele orientadas nos anos subsequentes, informam sobre questões como: o estabelecimento e a significância local das Casas como aspecto de organização social e das relações de parentesco em Timor-Leste e em contextos de práticas sociais similares; sobre a precedência como aspecto classificatório e organizativo de posições e da ética nas relações sociais; e sobre as prestações matrimoniais como necessárias à circulação dos fluxos de vida e fertilidade, e gestão de riqueza em pessoas e direitos sobre pessoas.

Tais aspectos são indispensáveis à compreensão sobre a reprodução da vida nas socialidades rurais de Timor-Leste, orientadas pelos regimes de reciprocidade, de práticas agrárias e de relações mais que materiais, pois espirituais, com a terra e com os ancestrais. São, também, fundamentais para interpretações acuradas sobre rituais do manejo da vida e da morte, na fonte do que se denomina como a esfera da *kultura*. Mas são indispensáveis, principalmente, para compreender alguns dos dilemas e das complexidades impostas nos processos de transposição e construção da modernidade, pois tais aspectos opõem-se a questões como o redirecionamento da força de trabalho das pessoas, à diminuta atenção delas aos regimes de reciprocidade e ao seu maior envolvimento com o auto cultivo de si e de interesses individuais – alguns dos principais objetivos de práticas de governo para o desenvolvimento.

Localizada na região chamada de Indonésia Oriental, junto das ilhas de Sumba, Flores, Solor e Alor (além de outras pequenas ilhas), a Ilha de Timor, na qual se localiza Timor-Leste, abriga grupos falantes de línguas austronésias e não austronésias (principalmente papuas) (Barnes, 2011; McWilliam e Traube, 2011; Grimes, 2018), mas que, graças à longa trajetória de fluxos migratórios nos, aproximadamente, três mil anos de habitação da Ilha, guardam significativas semelhanças e derivações (McWilliam e Traube, 2011). Entre alguns dos outros elementos comuns às populações da Ilha de Timor, em especial às populações de Timor-Leste, estão a existência das Casas como critérios de organização social, do fluxo da vida e de conexão com o mundo do sagrado (*lulik*).

Como discutido na tese de Renata Nogueira da Silva (2019, p. 53), existem três acepções possíveis para o termo casa (*uma*) em Timor-Leste. Casa, em uma acepção etnológica do termo, diz respeito às unidades morais e éticas que congregam os sujeitos de um grupo pela crença partilhada em uma ancestralidade comum e que, a partir disso, estabelece uma linhagem/descendência reconhecida (Traube, 1986). Esta acepção de Casa, grafada ao longo de todo o presente trabalho com a inicial maiúscula, diz respeito, também, à esfera ritual valorizada e a ser observada – em caráter de obrigatoriedade – por toda a sua descendência, uma vez que, por estabelecer a conexão com os ancestrais e com as deidades que originam as Casas, define-se o caráter de sagrado às práticas de atenção ritual, designadas sob a categoria *lulik* (Traube, 1986;

Nogueira da Silva, 2019). Para se referir à Casa nestes termos, além da categoria *uma lulik* (Casa Sagrada), é também comum deparar-se com referências a elas, na literatura e mobilizada pelas pessoas no país, como *uma lisan* ou *uma adat*, categorias quase equivalentes para se referir às Casas como entidades que perpetuam a identificação ancestral e as práticas rituais tradicionais ou da *kultura* de um grupo em particular.

Para alguns grupos, a Casa enquanto entidade moral, recebe um referencial físico com certa variabilidade arquitetônica pelo país. Nogueira da Silva (2019), em diálogo com uma série de estudos produzidos desde a década de 1970 sobre as Casas sagradas, indica que diferentes grupos constituem arquiteturas diferentes para as construções que abrigam seus habitantes, mas, principalmente, os itens sagrados (*lulik*) ou interditos ao manuseio cotidiano e/ou por pessoa não autorizadas (Ibid.). A Casa sagrada (*uma lulik*, *uma lisan*, *uma adat*) enquanto edificação que abriga o que é considerado mais precioso para um grupo de descendência é, portanto, a segunda acepção do termo, embora também apareça grafada em português com a inicial maiúscula³⁰.

A terceira acepção possível para o termo casa (*uma*), agora grafada com inicial minúscula e sem adjetivações, diz respeito à unidade doméstica (*uma ka'in*) e lugar de habitação de um grupo de sujeitos, cuja formação é variada. Não se pode supor que, nestes espaços, vige o modelo de familiar nuclear. Pelo contrário, as unidades domésticas são espaços de fluxos contínuos de circulação de pessoas, de chegada e de partida, característico do dinamismo das relações familiares naquele contexto, como destaca Hicks (2004, p. 71). Mesmo nestes espaços, operam distinções simbólicas e classificatórias, como aquelas indicadas por Traube (1986), a respeito da etiqueta observada pelas pessoas que distinguem o espaço privados das casas (cozinhas, internas ou externas, e espaços de dormir), dos espaços de socialização e interação (as salas e varandas).

As múltiplas cosmologias e narrativas históricas que tratam das Casas costumam relatá-las como tendo sido originadas por divindades ou ancestrais, os quais possuíam as qualidades para erigi-las, associando-as à ocupação da terra natal de um grupo (Traube, 1986; Hicks, 2004). A respeito das cosmologias de origem das Casas entre os falantes da língua mambai, narra-se que Céu e Terra, considerados divindades (não só entre os mambai, como em vários outros grupos etnolinguísticos que habitam a região), deram origem aos seus filhos, dentre os quais os seres humanos, a partir da fertilização da Mãe Terra pelo Pai Céu (Traube, 1986). Essa junção das potências de Céu e Terra formaram um dispositivo simbólico de complementaridade que, mesmo operante a partir de sua divisão, implica em correlações e codependências, que informam outras

³⁰ Embora tenha me referido às Casas nas categorias em tétum (*uma*, *uma lulik*, *uma lisan* etc.), as línguas dos diferentes grupos étnicos, habitantes de Timor-Leste, estabelecem categorias próprias, como é o caso de *fada* em mambai (Traube, 1986), língua de origem austronésia, falada por povos das montanhas distribuídas entre os municípios de Díli, Aileu, Ainaro, Ermera e Manufahi.

interpretações sobre os comportamentos dos sujeitos e a ordem de manutenção das relações. Decorre daí que, nas montanhas, homens e mulheres, protótipos da humanidade e primeiros habitantes das primeiras Casas na terra, a partir de sua reprodução, produziram as Casas para que seus descendentes se agremiassem e as perpetuassem, como continuidades de sua ancestralidade comum e divina (Traube, 1986). O princípio de divisibilidade e unidade, indispensável para esta análise será retomado adiante.

O tipo de identificação entre a terra (*rai*), lugar de habitação, de cultivo e fonte de fertilidade, seus habitantes originais e seus descendentes é um forte elemento de coesão interno às Casas, mas é, também, um recurso de imposição da obrigatoriedade da reciprocidade por meio do reconhecimento de que a fertilidade, indispensável a (re)produção da vida, se dá, necessariamente, a partir das dádivas que emanam dos antepassados/ancestrais, isto é, a origem referencial de um coletivo de sujeitos, primeiros habitantes de uma terra que, então, beneficiam sua descendência (Traube, 1986; Hicks, 2004; McWilliam e Traube, 2011)³¹.

Notar o papel da ancestralidade e da origem nas cosmologias e, como veremos a seguir, nas práticas rituais, vai além da valorização das narrativas históricas, tendo um papel importante na organização social por meio do critério de precedência. A noção de precedência é um elemento essencial para a classificação e ordenamento das e nas relações entre sujeitos e entre Casas em suas diferentes possibilidades, sobretudo nas trocas matrimoniais. Debatida em etnografias clássicas sobre a região da Indonésia Oriental (e alhures) e em discussões mais recentes, a noção de precedência é uma categoria analítica (Fox, 2009a) que diz respeito a um critério organizativo, baseado na assimetria e na complementaridade, que toma por princípio básico um ponto referencial, do qual derivam outros qualificadores pensados, de modo classificatório, como posteriores (e subalternos) a ele.

Andrew McWilliam (1989), em sua etnografia sobre populações falantes do *dawan* na parte oeste da Ilha de Timor, notou que a noção de precedência se estabelece a partir do paralelismo semântico presente em pares de oposição lógica: céu e terra, interior e exterior, tronco e galho, masculino e feminino etc. Fortemente operantes nas cosmologias locais de toda a ilha, os pares de opostos simbolizam tanto as diferenças, quanto a unidade entre os elementos e tanto a assimetria quanto a complementaridade deles. Deste modo, McWilliam (1989) ressalta que, embora esteja baseada na diferenciação, a precedência é marcada por uma continuidade e complementaridade, relevantes desde o ponto de vista das socialidades locais.

³¹ Certamente existem variações e outras (re)interpretações destas narrativas e cosmologias, que cambiam entre os diferentes grupos linguísticos habitantes da ilha de Timor, mas reproduzo esta perspectiva por estar documentada em uma etnografia fundante sobre tal campo de estudo e por encontrar importante capilaridade da mesma entre vários interlocutores.

A este respeito, James Fox (2009a) afirma que a precedência é, primeiramente, um recurso discursivo, ou seja, é um dispositivo classificatório que opera para a construção das relações de maneira organizativa que, ao dizer coisas, faz coisas, pois opera a “ordem de precedência” dentro de um arranjo social. Thomas Reuter (2009), endossando essa perspectiva, acrescenta que mesmo a categoria de “origem” – bastante presente na categorização e nas justificativas/explicações sobre ordens de precedência – constitui-se como um dispositivo produtor de metáforas que estabelecem ordens de precedência operadas pelos sujeitos. Enquanto dispositivos, os pares de oposição e complementaridade fazem com que vivam, nas interações cotidianas, a diferenciação para justificar determinados comportamentos e práticas de um sujeito em relação ao outro (Ibid.). É a este ponto que a análise antropológica deve estar atenta: aos usos sociais destes dispositivos que, ao operarem a precedência, operam a diferenciação prática nas relações.

Fox (2009a) notou, inclusive, precedência é um conceito relacional que estabelece arranjos de relações, de fato assimétricas, que são complementares e encadeadas. Categorias como “anterior”, “superior” e “senioridade” são indicadoras de posições (de sujeitos e de grupos), as quais são encadeadas e mutualmente dependentes de seus antônimos. Relações deste tipo se expressam em díades como “irmão mais velho e irmão mais novo”, “tronco e ponta”, “cima e baixo”, entre outras. Tais ordens de precedência garantem, de acordo com Fox (2009a), a diferenciação constituinte das relações e dos sujeitos nelas envolvidos, bem como das capacidades políticas – em termos de poder e de status – que os sujeitos acionam a partir de suas posições nas ordens relacionais.

Poder, status ou prestígio são elementos discursivos associados, frequentemente, a pessoas e grupos em posições privilegiadas nas ordens de precedência, embora possam ser acionados, também, por aqueles que se encontram em posições menos privilegiadas. Em contextos nos quais o presente é visto como donatário do passado, e nos quais as gerações presentes são vistas como donatárias das gerações pregressas, justifica-se o poder e a agência dos ancestrais por seu pioneirismo, por exemplo, em ocupar um território e em produzir e reproduzir vida nele (McWilliam, 1989). Esses e outros elementos marcadores de posições de diferenciação como fontes de legitimação ou de prestígio, compartilham da característica de relativa proximidade a um ponto de origem comum, marcando a senioridade como critério que desempenha um papel fundamental.

A proximidade com um ponto de ancestralidade comum é relatada nos estudos de Traube (1986), como fonte de prestígio de algumas Casas em relação a outras. A este respeito, Barnes (2011) sugere que o status relativo a um sujeito ou grupo está, geralmente, associado à sua proximidade a um ponto comum de derivação ou origem (seja em relação a um rei, a uma

divindade, por exemplo). Casas mais antigas, por exemplo, reconhecidas por sua longa história registrada, têm mais prestígio do que Casas mais novas, pois estão mais próximas de uma origem de valor socialmente compartilhado e legitimado. Mesmo entre sujeitos originalmente pertencentes a uma mesma Casa, a ordem de nascimento opera classificações importantes: sujeitos nascidos primeiro, sobretudo homens, em comunidades que se organizam pela linha de descendência paterna, têm posição de maior prestígio que os irmãos mais novos, pois vieram antes e por estarem mais próximos dos ancestrais.

As analogias botânicas entre “tronco e galho” explicam e justificam a posição de precedência e de superioridade classificatória entre sujeitos e entre grupos (Traube, 1986; McWilliam, 1989). Por terem nascido antes, irmãos mais velhos são associados como mais próximos ao “tronco” ou à “origem” do que os irmãos mais novos, associados aos galhos ou mais próximos às pontas dos galhos do que aqueles que vieram antes. Isso tende a se expressar pelo estabelecimento da Casa do irmão mais velho como sendo a Casa de posição mais elevada (McWilliam, 1989). Narrativas como estas auxiliam na produção imagética dos grupos e de suas características entre si, mas também operam para a produção das representações dos sujeitos como membros pertencentes destes grupos, preservando e reproduzindo uma linguagem do paralelismo semântico, das metáforas botânicas e da precedência. Isso se relaciona ao que McWilliam (1989, p. 81) destacou como elementos que dão sentido à organização e às dinâmicas políticas destas comunidades, o que ajuda a pensar na aplicação da noção de precedência nas práticas assimétricas.

Assimetria e complementaridade são elementos que se retroalimentam, que se sustentam mutuamente (McWilliam, 1989) e que, apesar de implicarem em uma ordem significativamente hierárquica, são negociadas, pois envolvem graus de reconhecimento da posição de um sujeito ou grupo que deve ser feito pelo seu outro complementar e subalterno (Fox, 2009b) para que a legitimidade de ambas seja reafirmada. Este arranjo relacional pode se revelar em disputas sobre sujeitos e Casas, em contextos nos quais se discute a servidão (escravidão) de alguns sujeitos a Casas de maior prestígio (Barnes, 2023), mas, também, nos quais Casas de diferentes posições nos ranks locais (por suas posições nos esquemas de precedência e proximidade a uma origem ancestral) se relacionam no contexto das trocas matrimoniais³².

Casamentos e prestações matrimoniais

Embora algumas características das prestações matrimoniais e da celebração dos casamentos tenham sido apresentadas no capítulo 1, certos elementos que as compõem, sobretudo

³² O que passo a apresentar a seguir é um recorte analítico baseado em observações, interpretações e na revisão da literatura sobre as práticas rituais e de parentesco em Timor-Leste. Tais práticas são, de fato, bastante variadas entre os diferentes grupos linguísticos habitantes da Ilha de Timor.

no que tange ao seu papel de mediação de relações entre Casas, foram preservadas para tomarem parte no debate neste momento.

Como destacado por Silva (2010), em comunidades virilocais e de descendência patrilinear em Timor-Leste, as prestações matrimoniais, em suas múltiplas formas e com seus variados nomes (*hafolin, folin, belis, barlake* etc.), têm como função primordial o reconhecimento do valor de uma mulher que, potencialmente, deixa seu grupo de origem e se junta ao grupo de seu marido, fixando residência na terra dele e compartilhando de sua habitação, junto dos/as que ali já residem e de outras pessoas (inclusive outras mulheres) que virão a seguir. Para selar esta união, conjuntos de bens de ordens diferentes são ofertados pelo grupo do noivo ao grupo da noiva a fim de retribuir o potencial de fertilidade representado pela mulher em questão (Ibid.). Atitudes e bens com o objetivo de perpetuar a relação entre os grupos também circulam da família da noiva para a família do noivo, dando um caráter de continuidade às trocas recíprocas, contrariando que se trataria da venda de mulheres (Silva, 2010; Silva, 2018).

Este tipo de relação é, potencialmente, uma relação entre Casas, uma vez que os casamentos são estabelecidos, prioritariamente, de modo exogâmico. Como indicado por Barnes (2011) e por Nogueira da Silva (2019), as pessoas em Timor-Leste são, potencialmente, pertencentes a uma Casa sagrada, de modo que ao se estabelecerem arranjos matrimoniais, isso não é feito, via de regra, entre indivíduos, movidos por suas paixões ou vontades autônomas, mas sim com a anuência das entidades morais que os congregam, isto é, suas Casas. A relevância de pontuar este aspecto se deve ao seu papel na reprodução de critérios relacionais de organização dos casamentos e de agência dos sujeitos e grupos corporados, no que tange à continuidade dos fluxos de vida. Realizadas dentro de relações entre Casas, as prestações matrimoniais e os casamentos operam e reproduzem aspectos como a precedência, o que demanda atenção em sua análise.

A questão da fertilidade e da reprodução da vida são aspectos centrais para a discussão sobre casamentos e trocas matrimoniais. Desde perspectivas locais, a vida é, em si, uma dádiva conferida pelos espíritos ancestrais, que flui deles em direção aos vivos e que demanda, portanto, contraprestações (Traube, 1986, p. 13). No plano das relações entre seres humanos, os fluxos da vida são estabelecidos pelas trocas matrimoniais que, ao possibilitarem a circulação de mulheres por entre Casas, permitem a reprodução da fertilidade (Hicks, 2004).

Traube (1986) utiliza como terminologias explicativas deste tipo de relação as expressões “doadores de vida” e “tomadores de vida”, para se referir às posições de grupos originais de mulheres e grupos dos seus maridos, respectivamente. Seja por estas categorias ou pelas de “doadores de mulheres” e “tomadores de mulheres”, utilizadas, por exemplo, por Silva (2010, 2022) e por Simião (2015), registra-se o papel da circulação dessas mulheres, por entre os grupos

de descendência masculina, como o motor da reprodução dos grupos por meio de seu potencial de fertilidade³³.

Os grupos familiares dos noivos passam a ser reconhecidos pelas categorias relacionais de *umane* e *fetosaa*, respectivamente, o grupo de origem das mulheres e o grupo dos homens, no qual a mulher, após o casamento, adentrará. Doadores de mulheres (*umane*) permitem a partida de uma mulher de seu grupo para se unir a outro homem e sua família, concedendo, com isso, o potencial de fertilidade. Tomadores de mulheres (*fetosaa*), retribuem o potencial de reprodução da vida por meio de bens, em regime de dádiva, tais como gado (búfalos ou bois), cavalos, cabritos, discos de metal (*belak*) e quantias em dinheiro (dólar americano) utilizadas para representar ouro e prata (Silva e Simião, 2016). Os doadores de mulheres retribuem, ainda, com arroz, porcos e tecidos tradicionalmente produzidos de modo artesanal em teares manuais (*tais*) (Ibid.). Segundo um de meus interlocutores, os *tais* representavam que os familiares da mulher (*umane*) estavam dando de vestir ou cobrindo a descendência de sua filha, agora parte da família dos *fetosaa*.

Ofertados, não como um montante único que encerraria a relação entre os grupos, muitos destes bens são entregues em momentos rituais posteriores, o que garante o caráter perpétuo de conexão entre doadores e tomadores de fertilidade (Silva, 2018, p. 142). Por se tratar de um regime de dádiva, o caráter obrigatório se estabelece de modo incontornável, sob o risco de dissolução das uniões e da exposição pública desta falha na relação entre *umane-fetosaa*, afetando diretamente as reputações dos respectivos grupos.

As relações entre *umane-fetosaa* operam em uma linguagem de gênero e de precedência (McWilliam, 1989; Hicks, 2004). As riquezas mencionadas acima, em seus diferentes tipos (gado, cabritos, cavalos, metais e dinheiro, por um lado e porcos, tecidos e arroz, por outro), simbolizam as posições dos grupos de doadores e tomadores de fertilidade, e se constituem como dispositivos de comunicação das/sobre as relações, comunicando, de fato, a posição, os deveres e os direitos de cada parte componente. Decorre disso que, a posição de doadores de mulheres é tomada como uma posição masculina, de ascendência em relação a dos tomadores, de modo que os *umane* têm precedência sobre os *fetosaa* (Traube, 1986; McWilliam, 1989; Hicks, 2004; Silva, 2010; Silva e Simião, 2016).

Entendidos como estando em uma posição feminina, os tomadores de mulheres ocupam um lugar classificatório de dívida em relação aos *umane*. Em algumas comunidades, por exemplo,

³³ Em comunidades nas quais a descendência dos grupos de parentesco é estabelecida pela linha materna, são os homens que circulam, fixando residência junto do grupo das mulheres. Este é o caso, por exemplo, de comunidades *bunaq*, residentes no município de Bobonaro. Na ausência de prestações matrimoniais como aquelas estabelecidas por grupos patrilineares e virilocais, estabelece-se que o genro, homem recém-chegado às terras da família de sua esposa, presta serviços e utiliza-se da terra de familiares da esposa para produzir.

considera-se que os *fetosaa* se “alimentam” das terras dos doadores de mulheres, o que estabelece uma relação de dívida de fertilidade (McWilliam, 1989). A classificação não só informa como também posiciona os sujeitos dentro das redes sob a ordem de precedência, fundamentais para estruturar os termos das relações. Assim, vemos que as configurações classificatórias de precedência (senioridade-junioridade, passado-presente, tronco-ponta, interior-exterior) se reconfiguram em outra díade (masculino-feminino) que, assimétrica e complementar, dá outra camada de complexidade às relações de trocas matrimoniais.

O fato de o gênero dessas relações ser tanto assimétrico quanto complementar (tal qual as demais relações diádicas estabelecidas no idioma da precedência) ajuda a dar sentido às práticas locais que, mesmo constituindo-se de maneira desigual, mantém seu equilíbrio pela ordem da reciprocidade. Reuter (2009) lembra que o estabelecimento de uma ordem de precedência tem a diferenciação temporal a partir de um marco (“originalidade”, ordem de nascimento, ordem de chegada e habitação em uma terra, ordem de produção em uma terra etc.) como uma possibilidade entre outras. Essa possibilidade, baseada na anterioridade em relação a um referencial, não exclui outras possibilidades de erigir assimetrias e justificá-las em suas próprias razões. O tipo de relação *umane-fetosaa*, por exemplo, tem sua diferenciação estabelecida a partir do critério da reciprocidade, isto é, a dívida dos segundos para com os primeiros.

Cabe destacar que, na linguagem da reciprocidade, a igualdade (de reconhecimento ou de tratamento) não é, necessariamente, aquilo que se almeja. Da mesma forma, a equidade não é, necessariamente, um preponderante para que relações sejam consideradas justas (Barnes, 2023). Um dos elementos que apresento nos próximos capítulos é, justamente, a expectativa de tratamento desigual dos sujeitos, mesmo para aqueles que estão em uma posição desprivilegiada em relação a outros, por saberem/acreditarem que, em algum momento, no curso da vida, receberão maior reconhecimento e retorno pela constituição de suas posições.

O correto cumprimento com o pagamento das prestações matrimoniais não se confunde com o seu completo pagamento. Silva (2010) esclarece que é comum que dívidas matrimoniais fiquem para a posteridade e que, por vezes, o *barlake* de uma mulher seja pago apenas após sua morte e a morte de seu marido, de modo que a dívida é herdada pela descendência de um grupo, impondo-lhes a obrigação de honrá-las, sob pena de castigos oriundos dos ancestrais (McWilliam e Traube, 2011).

O correto pagamento das riquezas acordadas no âmbito das trocas matrimoniais, garante que o grupo dos *fetosaa* tenha o direito de agregar ao seu grupo de descendência os filhos gerados com a mulher oriunda da Casa dos *umane*. Trata-se, portanto, de um arranjo relacional e negocial que define direitos sobre pessoas na forma de direitos sobre uma descendência, a qual será agregada

ao grupo de um homem, sua linhagem e sua *uma lisan* (casa ritual).

Todas as considerações apresentadas até aqui são algumas possibilidades de realização de casamentos e de estabelecimento de relações entre grupos de sujeitos nubentes, não sendo, certamente, as únicas possíveis. Kelly Silva (2010, 2018) tem discutido sobre a instituição das prestações matrimoniais e sobre controvérsias nelas implicadas desde o período colonial no país (Silva, 2018). Dentre algumas destas complexidades tem se configurado uma rejeição de parte de jovens, sobretudo aqueles nascidos, criados ou residentes em Díli, capital do país e principal região urbana, que têm se recusado a estabelecer os acordos de prestações matrimoniais para a realização de seus próprios casamentos (Silva e Simião, 2016). Visto como sinal de desrespeito aos ancestrais das Casas e como grave ameaça ao balanço relacional entre vivos e seres mais-que-humanos, este tipo de recusa em estabelecer as prestações matrimoniais, impacta na circulação de riquezas de comunidades das zonas rurais.

Estratégias de jovens de elites têm englobado, por exemplo, a celebração de casamentos mediados pelo *barlake* simbólico, o que consiste em reduzir drasticamente os bens ofertados, tornando sua circulação – originalmente já simbólica (Silva, 2010) – em algo ainda mais representativo do reconhecimento pelo valor da noiva e do engajamento entre os grupos dos nubentes. Os impactos destes rearranjos na celebração de casamentos para as cosmologias locais ainda estão por ser observados, mas uma das consequências imediatas é a disseminação de uma leitura que equipara as prestações matrimoniais a transações comerciais nas quais as mulheres seriam objetificadas, o que não é novo (Silva, 2019), mas que tem atingido novos patamares e escalas discursivas.

Deve-se notar a este respeito que, uma das alegações frequentes para que se rompam com as práticas matrimoniais são as cobranças de montantes considerados excessivos desde algumas perspectivas, geralmente demandados quando a Casa original da mulher ocupa uma posição elevada em relação ao rank de outra Casa. Como mencionado anteriormente, as Casas são, também, pensadas a partir da senioridade de seu estabelecimento, seja sua fundação ou seu assentamento em determinado território (Traube, 1986; Nogueira da Silva, 2019). Sua relativa proximidade com um ancestral (Traube, 1986) ou sua vinculação com um governante de um território (Hicks, 2004) são, também, critérios que contam para que as Casas sejam ranqueadas, isto é, dispostas em uma ordem de prestígio que as caracteriza como ascendentes em relação umas às outras.

Nas dinâmicas matrimoniais estes ranks são levados em consideração e são adensados por outras fontes de prestígio e de legitimidade tanto delas, quanto de seus membros. Exemplos disso são o envolvimento dos membros com funções administrativas em diferentes configurações de governo do território (Traube, 1986) ou a escolarização e sucesso econômico de seus membros. O

próprio sucesso e outras benesses concedidas aos membros de uma Casa podem ser tomados como frutos das dádivas ofertadas pelos ancestrais (McWilliam e Traube, 2011), tendo de ser consideradas por seus membros na restituição de ofertas em regime de contradádiva aos ancestrais. Nesta seara, são indispensáveis os bens reciprocados por ocasião das trocas matrimoniais, alguns dos quais são sacrificados aos ancestrais para cumprir suas expectativas e manter funcionais os fluxos de vida e fertilidade (Traube, 1986; McWilliam, 1989; McWilliam e Traube, 2011).

Para além das controvérsias envolvidas na celebração dos casamentos, deve-se notar que uniões deste tipo estabelecem relações políticas entre Casas e, portanto, as prestações matrimoniais devem ser tomadas como elementos de negociação política sobre os fluxos de vida e fertilidade, mas também de direitos sobre pessoas e riqueza em pessoas. Tratam-se de relações políticas, pois, primeiramente, as prestações matrimoniais determinam os tipos de relações e os termos nos quais as relações entre as Casas deverão se dar (McWilliam, 1989); além disso, as Casas, ao se unirem por meio dos casamentos, podem ser consideradas parceiras que garantem mútuo suporte em momentos de necessidade ao longo da vida, mas, também, porque as relações matrimoniais evidenciam as diferenciações de status e de rank das Casas entre si (Ibid.). Novamente, complementaridade e assimetria são faces incontornáveis das relações deste tipo.

O caráter político das prestações matrimoniais, para além das controvérsias ao seu respeito (Silva, 2013; 2022), também deve ser notado pela potencialidade de definir direitos sobre pessoas e, como destacado por McWilliam (1989), o lugar de residência e o uso legítimo da terra e de seus frutos nas práticas agrárias. É fundamental destacar que os bens de várias naturezas que circulam entre Casas são preparados/ofertados e consumidos/recebidos por uma coletividade ampliada, composta por tios, irmãos e primos dos nubentes (Hicks, 2004; Silva, 2010). Uma vez que as prestações matrimoniais são celebradas entre Casas, elas são ofertadas, pelos tomadores de mulheres, a partir dos esforços de toda a parentela de um homem (seus irmãos, pais, tios, primos), que produzem e reúnem – de acordo com as atribuições de cada um, a partir de outras dívidas existentes – as riquezas necessárias para o pagamento de um *barlake*. Isso acaba por formar uma extensa rede de contribuições que implica em outras dívidas e que provoca uma concatenação de obrigações de reciprocidade a serem reconhecidas ao longo da vida. Do mesmo modo, a família de uma noiva também se esforça coletivamente para preparar os bens necessário para ofertar aos pretendentes das mulheres de suas Casas nos momentos adequados.

Assim como a produção dos bens a serem ofertados é coletiva, sua partilha e consumo também o são. Os animais (gado, cabritos, cavalos etc.) recebidos pelos *umane*, bem como discos de metal e dinheiro, são distribuídos entre os tios, irmãos e, por vezes, primos de uma noiva, como forma de reconhecimento dos esforços coletivos em criá-la (Silva, 2010). Trata-se, tal qual o caso

do grupo de um homem, de uma rede de dependências e de dádivas que circulam para o pagamento de dívidas precedentes intragrupo, embora os sujeitos possam utilizar os bens para o pagamento de outras dívidas que eles mesmos tenham com os seus doadores de mulheres, por exemplo. É por meio deste regime de circulação que, em vários contextos, pessoas têm acesso a bens de consumo que possibilitam a sua própria reprodução da vida³⁴.

O momento é propício para destacar que as posições de tomadores e doadores de mulheres são relacionais, de modo que um sujeito será tomador de mulheres em relação ao casamento dele ou de outro homem de seu grupo (que precisa contar com a saída de uma mulher de sua Casa para se juntar à dele), mas ele mesmo será doador de mulheres em situações nas quais suas filhas, irmãs ou primas, se casarem com homens de outras Casas. Assim, ser *umane-fetosaa* depende, sempre, do referencial de uma relação em particular. Deste modo, uma pessoa será, potencialmente, enredada nas duas posições ao longo da vida, tendo de efetuar, em diferentes momentos, os pagamentos cabíveis a cada uma das posições e recebendo as dádivas concernentes a cada posição.

Essa exposição sobre as prestações matrimoniais para a celebração de casamentos, bem como de alguns dos elementos que dão complexidade a elas, deve se encerrar retomando o ponto de que elas devem ser tomadas como representações de relações políticas que se apresentam, inclusive, em situações rituais para além da negociação e da realização de casamentos. Este aspecto já foi destacado por outros autores que demonstraram que o cerne da vida ritual é a reprodução da vida (Traube, 1986; McWilliam e Traube, 2011), de modo que os casamentos, por possibilitarem a circulação do potencial de fertilidade e a reprodução das Casas, ocupam lugar central na vida social em Timor-Leste. O ponto que preciso destacar é que, nesta etnografia, pretende-se explicitar como o *barlake* centraliza-se em disputas políticas, especialmente em torno de demandas pelo reconhecimento (Cardoso de Oliveira, 2008) de dívidas, fundamentais à constituição dos sujeitos e de suas posições nos arranjos relacionais do contexto em análise. Tais disputas se expressam, sobretudo, em momentos rituais, onde são lembradas dívidas e posições que merecem atenção dos sujeitos, de modo que faz-se necessária uma breve exposição sobre alguns tipos e momentos rituais da vida local.

Práticas rituais e os *lia mate*

Como mencionado, as relações matrimoniais, mediadas pela circulação de bens,

³⁴ Muitas destas questões têm sido pesquisadas por Kelly Silva em trabalhos em andamento e, até o momento, não publicados. Partes das reflexões apresentadas neste tópico vêm de diálogos e comunicações diretas e pessoais com a autora, dentre outras ocasiões, em um seminário sobre prestações matrimoniais em Timor-Leste, desde perspectivas feministas e perspectivas locais, realizado pelo Movimento Letras em Díli, Timor-Leste, no ano de 2022. O evento contou com a presença de Josh Trindade que também tem publicado e pesquisado sobre práticas e cosmologias locais (ver Trindade e Barnes, 2018).

reciprocados para selar uniões em regimes de dádiva entre diferentes Casas, estabelecem uma série de compromissos entre os celebrantes que determinam, entre outras coisas, direitos sobre pessoas. Esses direitos sobre pessoas dizem respeito tanto aos sujeitos oriundos da descendência direta, por meio da reprodução biológica de um casal, quanto direitos sobre as pessoas e seus potenciais produtivos (e reprodutivos) no registro da precedência: *umane-mane-foun*, *feto-foun-uma ka'in* (os *umane* são ascendentes sobre os *mane-foun* pelo critério de precedência; da mesma forma, nas unidades domésticas, uma mulher ao entrar na família do homem, por ser uma noviça (*feto-foun*, em *tétum*, literalmente “mulher nova”), está em posição de inferioridade classificatória por ser recém-chegada, o que ocorre, também, pelo critério de precedência na forma de senioridade).

Parte dos direitos sobre pessoas que são mobilizados nas relações matrimoniais constituem-se na obrigação de circulação, em caráter obrigatório, de bens em momentos rituais. Uma vez que os bens definidos como de mútua responsabilidade entre os tomadores e doadores de mulheres devem ser ofertados em ocasiões rituais futuras, é comum que sejam entregues em momentos nos quais se celebram a vida e a morte. Estes momentos são fundamentais para a reprodução da vida, a partir, principalmente, da percepção de que vida e morte formam um par de complementaridade que tem como fonte comum o potencial de reprodução social (Traube, 1986; Hicks, 2004).

Baseando-se na distinção e na complementaridade classificatória entre vida e morte, pesquisadores esquematizam a divisão dos rituais em dois grandes conjuntos: rituais de reprodução da vida ou de aliança, chamados de *lia moris* ou rituais brancos (Traube, 1986; Fidalgo Castro, 2015), e rituais funerários que englobam as diversas etapas da morte e de cuidado e atenção com os mortos, chamados de *lia mate* ou *lia metan* (Traube, 1986; Fidalgo Castro, 2015; Bovensiepen, 2014).

Lia mate e *lia moris* são frequentes na vida social das comunidades leste-timorenses, afinal, marcam situações que englobam diferentes momentos, desde os nascimentos aos primeiros meses de vida de uma criança, celebrações de casamentos em suas várias etapas, os muitos processos de construção e reconstrução de Casas sagradas (*uma lulik*), os rituais que marcam momentos na produção agrária e, ainda, etapas da ritualização da morte que vão desde o preparo para o funeral até a retirada do luto. Além destes rituais há, também, rituais internos às Casas nos quais somente seus membros se reúnem para discutir a participação em rituais mais amplos, envolvendo Casas parceiras. Estes rituais podem receber o nome de *halibur maun-alin* (“reunir-se” ou “apoiar-se os irmãos mais velhos e mais novos”) (Fidalgo Castro, 2015). Deste modo, a vida ritual no contexto leste-timorense, é bastante demandante de recursos como tempo e dinheiro (Ibid.), mas também de disposição dos sujeitos que neles se envolvem.

Alberto Fidalgo de Castro (2015) em um esforço de sistematização de vários dos rituais que

marcam a vida social em Timor-Leste, em contato tanto com a bibliografia clássica sobre o tema (Traube, 1985; Hicks, 2004), quanto com base em etnografia própria e de longa duração, principalmente na aldeia de Faulara (no município de Liquiçá), destacou que eventos rituais, frequentemente referenciados como *serimonia kultura*, *lia* ou somente *kultura*, podem englobar rituais católicos como batismos, primeira comunhão ou crisma. Porém, neste capítulo, darei ênfase à análise de rituais do tipo *lia mate*, apenas mencionando, quando necessário, a interconexão com práticas de origem católica.

No âmbito desta discussão, considero rituais como sendo tecnologias produtivas e agentivas no contexto leste-timorense, sobretudo por seus efeitos na existência de pessoas, sejam elas seres humanos ou seres mais-que-humanos. Por operarem, majoritariamente, no registro da dádiva, e representarem, entre outras coisas, conexões com os ancestrais nas chaves de obrigatoriedade e dívidas para a reprodução bem-sucedida das etapas da vida e da morte, (Silva, 2016, p. 128), os rituais justificam a fertilidade, a vida, o plantio e a fartura na colheita, o sucesso econômico etc., por serem momentos em que se celebram os laços entre humanos e seres mais-que-humanos. Deste modo, as expressões de benesses oriundas dos ancestrais, demandam compensações adequadas e à altura (Silva, 2016; Traube, 1986, Hicks, 2004), mas para isso, implicam no acionamento das redes de obrigações firmadas, principalmente, entre membros pertencentes às diferentes Casas parceiras nas trocas matrimoniais.

Denominados *lia mate* ou *lia metan*, os rituais fúnebres, consistem tanto em demonstrações de cuidado com o morto e com sua memória, quanto em esforços para que seu espírito siga as etapas necessárias ao seu descanso e comunhão com os demais espíritos ancestrais (*beiala* ou *avó sira*). Logo quando da morte de um sujeito, os processos para o funeral (*hakoi mate*) se iniciam por comunicar os *maun-alin* (irmãos) e os *umane-fetosaa* (Fidalgo Castro, 2015, p. 199), dando a estes a oportunidade de se prepararem para o deslocamento até a casa do falecido onde, habitualmente, se realiza o velório de um dia e uma noite antes do enterro. Em sua chegada, espera-se que cada um leve para o funeral as oferendas que lhes são imputadas de acordo com sua posição (Ibid.).

O morto (*mate bian*) é velado e todos demonstram o respeito por ele e as condolências à família enlutada. É comum que o caixão com o falecido fique disposto na sala de sua casa, sobre uma mesa ornamentada com *tais*, flores, velas, fotografias e outros pertences do finado (Bovensiepen, 2014). Judith Bovensiepen (2014) destaca que a dimensão dessa cerimônia (e de outras do tipo *lia mate*) depende da amplitude de relações da Casa de um falecido, de sua notoriedade na comunidade e de seu status (se de origem comum ou nobre, por exemplo). Quanto mais extensas as relações de uma pessoa, maiores tendem a ser as dimensões de um evento fúnebre,

como um enterro, por exemplo, pois maior a quantidade de pessoas que se esperam presentes para demonstrar seu respeito pelo falecido. Da mesma forma, algumas Casas podem reforçar suas posições de prestígio por estabelecerem maiores associações com os elementos/lideranças religiosas do catolicismo (Población e Fidalgo Castro, 2014; Bovensiepen, 2014).

Fidalgo Castro (2015) ressalta, também para estes eventos, a natureza antitética dos bens reciprocados: *umane* que levam porcos, *tais* e arroz recebem, ao final da cerimônia, cabritos, gado, discos de metal, dinheiro, entre outros, bens do tipo que são ofertados pelos *fetosaa* do morto. Os *fetosaa*, por sua vez, retornam para suas casas com bens do tipo ofertados pelos *umane*. A inversão de tipo/ordem dos bens reciprocados é expressiva da importância do tratamento diferenciado. Como os bens expressam a natureza da relação e a posição das pessoas em seu interior (Silva e Simião, 2016), essa inversão representa a entrega, a cada um, daquilo que lhe é devido, adequado ou justo. Como discuto adiante, trata-se de um decoro intermediador das relações, não apenas no âmbito das relações *umane-fetosaa* nas *lia mate*, que garantem a observância dos termos das relações sob o risco de punições ancestrais, mas também pela prevenção de erupção de conflitos e tensões entre sujeitos.

Com os sete dias de falecimento de uma pessoa pode ser realizada uma missa e um outro encontro entre parceiros de trocas matrimoniais para que comam juntos e, eventualmente, façam sacrifícios que implicam na circulação de mais bens (Fidalgo Castro, 2015, p 202). Este evento é denominado *ai-funan moruk* (flor amarga) e é, geralmente, sucedido pelo *ai-funan midar* (flor doce), que ocorre 15 dias após a morte e que pode seguir os mesmos princípios de comunhão, sacrifício e consumo ritual de bens característicos das posições dos sujeitos nas relações (Idem).

O período de luto dos familiares varia conforme o grau de proximidade em relação ao falecido. Cônjuges e filhos de finados têm, geralmente, de guardar luto por cerca de um ano, enquanto pessoas menos próximas podem guardar de três a seis meses, como em casos de irmãos, cunhados e sobrinhos (Bovensiepen, 2014; Castro, 2015). O luto (*kesi metan*, literalmente, amarrar o preto)³⁵ dura cerca de um ano e, passado este período, é o momento ideal de liberar os vivos da obrigação de demonstrar respeito à memória do falecido e liberar o morto para seu périplo em direção ao panteão dos ancestrais (Traube, 1986; Hicks, 2004; Bovensiepen, 2014; Fidalgo Castro, 2015). A cerimônia ritual que se encarrega desta dupla função é o *kore-metan* (desluto, retirar o negro), e que reúne os membros de uma Casa e seus parceiros *umane-fetosaa*.

Uma cerimônia de desluto (*kore-metan*) assemelha-se a um casamento e à inauguração de

³⁵ A expressão faz referência à prática comum de mulheres usarem um lenço preto em suas cabeças, além de usarem roupas pretas, enquanto homens e pessoas mais jovens podem, apenas, atar uma tira de tecido preto em seu punho em sinal do luto.

uma Casa sagrada em termos de densidade de pessoas reunidas, de esforços concentrados, de recursos despendidos e de tempo consumido. Um *kore-metan* leva dias no preparo, pelos donos de uma casa (*uma na'in*), da estrutura onde abrigarão os convidados, da tenda onde serão feitas as reuniões e o banquete ritual e dos recursos necessários para o ofício ritual como um todo (lenha, gêneros alimentícios, informar a todos os *maun-alin* e *umane-fetosaa* sobre o evento etc.). Também é necessário que os membros da Casa se reúnam para definir o que e quanto será solicitado a cada doador e tomador de sua rede, levantando-se para isso, dívidas antigas em aberto, analisando cuidadosamente o que é devido a cada membro da, provavelmente, extensa rede de relações ver, por exemplo, Simião (2020).

Finalmente, no *kore-metan*, os parceiros de trocas são recepcionados pelos donos da Casa (*uma na'in*) e chegam trazendo suas oferendas para o ritual, juntos de seus próprios grupos. Nestes eventos os *uma na'in* contabilizam aquilo que é ofertado pelos *umane-fetosaa* e os indicam para tomarem seus lugares. Após a chegada de todos os *umane-fetosaa* iniciam-se os pagamentos do que é devido a cada um, o que inclui a divisão de pedaços de carne sacrificial e de riquezas de outras ordens (animais vivos, tecidos, discos de metal, dinheiro etc.).

As missas são realizadas em algumas localidades como parte dos *kore-metan* (Fidalgo Castro, 2015), mas o elemento indispensável do ritual é o acionamento de falas rituais específicas e do sacrifício animal para despachar a alma do morto para o domínio dos ancestrais (Ibid.). Com essas ações é finalizado o ciclo de atividades referentes aos mortos e os vivos podem, então, queimar, em uma fogueira, os tecidos pretos que utilizaram atados a seus corpos nos últimos meses e celebrar com danças tradicionais de roda (*dahu* ou *bidu*) ou de músicas da indústria fonográfica (Ibid.).

Apesar de toda esta caracterização sobre os rituais em suas diferentes formas, meu objetivo não é realizar uma análise das funções rituais ou da performance ritual nesta tese. Análises sobre estes aspectos (funções e performance) devem ser atentas e concentradas, discutindo ações, símbolos, práticas, manejos, palavras e outros elementos para, potencialmente, refletir sobre eficácia ou simbolismo ritual, algo já bem elaborado por outros pesquisadores (Traube, 1986; McWilliam, 1989; Hicks, 2004). Meu objetivo é mais modesto e atento às limitações da minha inserção no campo do ofício ritual. Me concentro na análise dos efeitos e impactos dos rituais para as próprias relações entre os pares, sejam internos a uma Casa ou entre Casas. O que me interessa é compreender e trazer para o debate os efeitos dos rituais em termos de estruturação de relações, de (re)posicionamento de sujeitos em uma dimensão mais ética e menos cosmológica ou hermenêutica, pensando, no limite, os rituais como elementos ou tecnologias de constituição das pessoas nestes sistemas de posições orientados, primordialmente, pela noção de precedência que

emula hierarquias e distinções fortemente operantes e valorizadas.

Para realizar este intento, apresento descrições e interpretações de alguns dos eventos e rituais que acompanhei em campo e que se encaixam nas categorias apresentadas acima como sendo de *lia mate* e *lia moris*. Nas páginas que se seguem, apresento a realização do *kore-metan*, mencionado na abertura deste capítulo, e do *halibur maun-alin* que o precedeu, desde a perspectiva de meus interlocutores da Casa de Benjamin. Pretendo, com isso, apresentar uma primeira possibilidade de compreensão de eventos rituais como produtores e reprodutores de pessoas e posições.

Notas sobre um *halibur maun-alin*

Iniciei este capítulo narrando a trajetória de uma comitiva a qual eu compunha, a caminho de um *kore-metan* a ser realizado em Maubisse. O evento se referia ao desluto pelos pais de Rosa, esposa de Benjamin. A este último, enquanto *mane-foun* (tomador de mulher da Casa) ou *fetosaa/mane-foun* dos parentes de Rosa, foi solicitado a oferta de um conjunto de bens para contribuir com a cerimônia. Para que ele e sua família chegassem à cerimônia e ofertassem as dádivas que lhes cabiam, foi necessário realizar um *halibur maun-alin*³⁶. Como explicado por Benjamin, as riquezas solicitadas por seus *umane* não poderiam ser compradas por ele – tanto por sua impossibilidade financeira, quanto porque, segundo ele, não era daquela forma que as coisas aconteciam em Timor. Era preciso recorrer à família, recorrer aos irmãos e primos-irmãos da Casa, mas, também, aos seus *fetosaa* que tinham dívidas em aberto com a Casa dele.

Assim, em uma segunda feira do mês de junho de 2022, reuniram-se os membros da Casa Saka Bere Valeki, a Casa (*lisan*) de Benjamin, conforme sua tradição. O objetivo do *halibur maun-alin* era “reunir forças” entre as unidades domésticas para superar uma situação, sendo as forças mencionadas os recursos financeiros e materiais para ofertar, neste caso aos *umane* da Casa Mau Ani, Casa original de Rosa. Embora o encontro tivesse como finalidade reunir os bens necessários à oferta dos membros da Casa Saka Bere Valeki aos membros da Casa Mau Ani, reforçava-se entre os presentes o caráter de ajuda mútua, suporte, comunhão e fraternidade que implicava o estreitamento dos laços entre o grupo, por meio da expressão: “*han isin, sikat ruin*” – “comer a carne, roer o osso”. A referida frase, acionada em diferentes momentos durante o encontro, dizia respeito à ideologia de apoio e reciprocidade, na qual as pessoas davam suporte mútuo em momentos de necessidade, para que, nos bons momentos pudessem, também, comungar da companhia uns dos outros.

³⁶ Uma reunião entre os irmãos mais velhos e mais novos de um grupo, na qual se congregam estas pessoas para reunirem os recursos ou para organizar a participação/realização de eventos por parte dos membros do grupo (Fidalgo Castro, 2015).

O processo de convocação, chamado de *kasu-lia* ou *hato'o rekado*, é feito presencialmente. Embora telefones celulares estejam disponíveis com as funções de ligação e envio de mensagens de texto (SMS) e com algum sinal de internet via dados móveis, ainda que esporadicamente e apenas em algumas regiões, é indispensável que mensageiros da Casa oficiante do encontro se desloquem até as casas de cada um dos convidados com uma ou duas semanas de antecedência (na impossibilidade de um prazo maior) para avisar (*fó hatene*) os envolvidos. A antecedência é fundamental para que cada envolvido possa buscar, em suas redes ou em sua unidade doméstica (*uma ka'in*) as contribuições necessárias para oferecer no *halibur maun-alin*.

Para além de um aviso presencial, a fim de evitar que as comunicações digitais sejam, eventualmente, perdidas, o deslocamento às casas dos envolvidos para convocação é uma demonstração do respeito e consideração. Mostrar-se presente é tido como sinal de decoro na relação que não pode ser suprimido ou desconsiderado. Para esta função, Benjamin, seus filhos e sobrinhos se organizaram para fazer chegar aos envolvidos as convocações.

Os primeiros a serem informados sobre o encontro foram os *mane-sanulu* (dez homens³⁷) da própria Casa. Os *mane-sanulu* são representantes da Casa em diferentes posições por sua proximidade com os ancestrais: tios mais velhos, filhos mais velhos e, inclusive, o *lia na'in* da Casa. Os próximos a serem informados – neste caso especificamente – foram os *fetosaa*, pois eles já tinham dívidas em aberto das quais deveriam ser lembrados. A eles as convocações já eram acompanhadas de uma demanda pré-estabelecida, por exemplo 1 cabrito, 1 caixa de cerveja ou 1 litro de licor, 1 *belak* (disco de metal), US\$ 50,00, etc. Por fim foram convocados os demais colaterais da Casa (os *maun-alin*) e os vizinhos que, por diferentes razões, esperava-se que contribuíssem, mas sem uma solicitação pré-determinada, considerando-se que eles deveriam contribuir conforme entendessem ser adequado. Ao serem informados do dia e da hora do encontro (*hasoru malu*), todos os convidados, fossem eles *maun-alin* ou *fetosaa*, passaram a acionar a sua própria rede de dívidas e dádivas para providenciar as ofertas de bens.

Para o *kore-metan* em Maubisse, a Casa Mau Ani (dos parentes de Rosa, os *umane* de Benjamin) solicitou à Casa Saka Bere Valeki que providenciasse uma cabeça de gado, 2 cabritos, US\$ 1000,00 e 4 *belak*. Este cálculo foi feito considerando a riqueza representada por Rosa e os 7 filhos que ela gerou à Casa donatária. Cabia a Benjamin e seu grupo, então, o fornecimento daquilo. No *halibur maun-alin*, cada convidado apresentou aquilo que lhe foi possível. De algumas pessoas, às quais havia sido solicitado US\$ 50,00, recebeu-se US\$ 20,00, com um conjunto de razões que justificaram a redução da oferta. Em uma dinâmica de negociações, obteve-se um novilho, dois

³⁷ Embora neste caso se trate de um grupo de dez homens, diferentes Casas rituais podem elencar quantidades diferentes de representantes, por exemplo, *mane-hitu* (sete homens), *mane-lima* (cinco homens) etc.

cabritos, 4 *belak*, um fardo de cerveja e mais uma modesta quantia em dinheiro.

De posse de tudo o que dispunha, Benjamin partiu de Lisadila à Maubisse junto de sua comitiva. Tudo foi colocado na pequena caminhonete (*angguna*), inclusive as pessoas que se acomodavam nos bancos e de pé na carroceria ao lado do novilho e dos cabritos. Eu e Benjamin fomos na cabine com o motorista. Foi assim que, em uma quarta-feira, iniciamos aquela jornada.

O *kore-metan* em Maubisse

Ao chegarmos em Maubisse, já por volta das 16h, víamos a movimentação que acontecia em frente a uma casa, na qual estava montada uma grande tenda coberta com lonas azuis e verdes, atadas às toras de madeiras fincadas no chão. Mantive-me ao lado de Benjamin todo o tempo, quem me indicava: “*é ali, mas temos que esperar um pouco a nossa hora de entrar*”. Outras famílias também se posicionavam para a entrada no terreno dos donos da casa, nos dando tempo de esticar as pernas após a viagem. Não se falava sobre a ordem de entrada, mas aqueles que chegavam depois esperavam que os que chegaram antes fizessem sua entrada. Havia um acordo tácito. Ninguém das comitivas trocava uma palavra, mas em uma disposição bastante orgânica as pessoas iam se organizando para entrarem na ordem correta.

Enquanto descarregávamos as coisas, as pessoas e os animais da *angguna*, os primeiros parentes vieram cumprimentar Rosa, Benjamin e os filhos. Era a primeira vez que voltavam à Maubisse desde que foram convidados a se retirar pelos irmãos e primos de Rosa. Rosa, suas filhas e aqueles que posteriormente soube se tratar de primas e primos choravam e, a princípio, imaginei que as lágrimas se deviam ao fim do luto. Na verdade, eram as saudades que brotavam dos olhos, misturadas aos sentimentos de mágoa e indignação pela saída daquela família daquelas terras, em frente à casa construída por Benjamin e Rosa havia alguns anos e que agora abrigava o irmão de Rosa e, naquele momento, sediava o *kore-metan* de seus pais.

Enquanto uma pequena multidão se reunia ao redor de nossa *angguna*, Benjamin me contava o quanto ele e sua família eram bem quistos por ali, fazendo com que um momento de comoção se estabelecesse, embebido em lágrimas, silêncios e pela saliva que descia goela abaixo de alguns de nós, com olhares distantes, para o alto e para baixo. Era preciso conter as emoções para darmos prosseguimento à nossa entrada, pois outras famílias iam chegando e não poderíamos atrasar a organização do ritual. Finalizamos o descarregamento da *angguna*, da qual saíam esteiras, cobertores, bolsas, mochilas, além dos animais.

Pau, o *lia na'in* da família e irmão mais velho de Benjamin, preparou uma cesta de palha com quatro *belak* de prata e uma quantia em dinheiro. Um dos homens casado com uma irmã de Rosa, que era, assim como Benjamin, *mane-foun* (outra forma de se referir a um fetosaa), indicou

que ficaríamos abrigados em sua casa, do outro lado da estrada a poucos metros dali, após a travessia de uma pequena plantação de café. Deste modo, deixamos as coisas de nosso uso pessoal encostadas ao pé da estrada e posicionamos em fila todas as pessoas de nossa comitiva, a fim de nos apresentar, juntos dos bens que levávamos para entregar aos anfitriões.

Descemos em fila pela curta ladeira que separava a estrada do nível de baixo, onde estava armada uma tenda entre três casas e uma cozinha. Nossa comitiva se apresentava da seguinte forma: Rosa, Benjamin, Pau e eu à frente, seguidos pelos filhos homens Paco e Noki e pelas filhas Bui, Zui e Rosália, e pela única filha de Pau, além de 4 outros rapazes, sendo 2 sobrinhos de Benjamin, o filho de um de seus *fetosaa* e um primo, filho do chefe da aldeia onde moravam todos no suco de Lisadila. Os rapazes que iam por último levavam os animais e um fardo de cerveja e, na frente, Rosa segurava a cesta preparada por Pau com os belak e o dinheiro que seriam entregues aos anfitriões do evento.

Naquela comitiva, os 14 de nós éramos *mane-foun*, posição de Benjamin que se estendia a todos, inclusive, a mim. Fomos recebidos pelos *mane-sanulu* da casa Mau Ani, nossos *umane*, todos posicionados à frente da tenda. Dois deles, sentados atrás dos demais homens em pé, anotavam com um caderno tudo o que era trazido pelos convidados.

Entregues as riquezas, fomos direcionados a tomar assento nas cadeiras sob a tenda. Antes que chegássemos até lá, o primo-irmão de Rosa, Marito, começou a falar muito alto e rápido com ela utilizando a língua local, o mambai. Até então toda a nossa comunicação se dava em tétum e eu, ignorante em mambai, tentava apreender alguma coisa pelo contexto e pelas expressões de ambos, que eram bastante sérias. Os parentes ao redor tentavam, em vão, silenciá-los. O tio mais velho dos dois deu uma ordem, em tétum, para que parassem de discutir e de se maltratar, para que os convidados pudessem se sentar.

Marito respondeu, agora em tétum, gritando que ele iria falar e os demais iriam ouvi-lo. Adão, também primo-irmão de Rosa, não fez grandes esforços para pará-lo, deixando que sua conduta, que se tornou um discurso, durasse cerca de 10 minutos, enquanto uma fila de outros parentes fosse se formando na estrada. Ouvimos, de pé, em fila, com mochilas nas costas, ele acusar Rosa de ter saído de Maubisse, logo após a morte dos pais, para acompanhar seu marido, levando as crianças e deixando muita tristeza entre todos ali presentes. Ele frisava que Rosa havia maltratado a todos e tinha desonrado a família por ter virado as costas a eles, retornando então, passado mais de um ano, e que aquele não era o comportamento adequado a uma mulher daquela Casa.

Sem que nem Marito nem Rosa, ou quaisquer de seus parentes se dirigisse a Benjamin, ele observava em silêncio a tensão que se estruturava. Após ouvir o monólogo de Marito, Rosa

respondeu em poucas palavras, dizendo que sabia dos seus erros e que era mulher, mas que tinha sua dignidade e que não aceitava que ele falasse com ela daquela forma diante de todos. Rosa foi assertiva ao dizer que todos sabiam que seus pais estariam do lado dela e que nunca iriam tê-la constrangido a deixar os filhos para trás para não ter de pagar o *folin* (*barlake*) que aqueles homens passaram a exigir. Ela repetia que era mulher, mas que tinha sua dignidade e que era mais velha do que eles, se referindo a Marito e a Adão. De fato, Rosa com cerca de 50 anos era mais nova apenas do que seus tios e o *lia na'in* da família, sendo mais velha do que os outros homens que compunham os *mane-sanulu* que nos recepcionavam.

Rosa era filha única e vinha de uma longa descendência de filhos e filhas únicas da Casa de seu pai. Isso fez com que seus pais pedissem a ela e a Benjamin que morassem com eles em suas terras, recusando qualquer *barlake* que Benjamin e sua família quisessem ofertar, ainda que simbolicamente. Vinte anos atrás, Benjamin e Pau, seu irmão mais velho, haviam ido àquelas terras, acertar a união dele com Rosa e, ao fazerem a leitura das vísceras de aves sacrificadas na ocasião, o *lia na'in* de sua Casa afirmou que a união dos dois seria muito abençoada com filhos, algo que faltava na família de Rosa. De fato, eles tiveram, juntos, 7 filhos, todos nascidos em Maubisse, nas terras dos pais de Rosa. Quando eles faleceram, contudo, os primos-irmãos passaram a questionar que Benjamin, *mane-foun*, morasse ali sem nunca ter pago o *folin* (preço) por Rosa. Tratava-se de uma comunidade virilocal e de descendência patrilinear, portanto, por não ter pago o *folin*, Benjamin não teria direitos sobre sua mulher e seus filhos, os quais permaneciam, desde a perspectiva dos primos-irmãos de sua esposa, sob os direitos da Casa deles. Em uma série de conflitos, Benjamin sugeriu que aceitaria se retirar dali, deixando os filhos, se cada um deles recebesse ao menos um hectare de terra escriturado. Com a recusa – por parte daqueles homens – da proposta, houve um conflito que culminou na saída do casal e de seus filhos daquelas terras em um clima de grande animosidade.

Nossa recepção se deu de maneira bastante formal, mas pouco amigável. Ao final de toda a discussão, Marito e Rosa se abraçaram, forçadamente, pelos demais, inclusive por Benjamin, em uma clara tentativa de "apaziguamento", para que se findasse o impasse. Nenhum dos dois parecia satisfeito com o abraço, mas foi o desfecho da tensão que nos permitiu seguir caminho pelo terreno. Quando nos sentamos, recebíamos os cumprimentos dos presentes com apertos de mãos, abraços, e muitas bênçãos às, igualmente, muitas crianças que estavam presentes. Não demoramos ali. Os animais já haviam sido recebidos e o cesto já havia sido guardado no *fatín lulik* (lugar sagrado). O *fatín lulik* era uma pequena casa onde uma fogueira permanecia acesa desde a véspera do início da cerimônia e aonde se reuniam os *mane-sanulu* e os representantes de cada uma das Casas de *umane-fetosaa*, convocados a tomar parte do evento. Enquanto nos familiarizávamos com o espaço

e enquanto Benjamin interagia com outros senhores ali presentes, fomos encaminhados para nosso lugar de descanso, até que fossemos convocados novamente pelos homens da Casa.

Antes de seguirmos caminho até nosso lugar de descanso, outro pequeno entrave tomava forma. A cerveja que havíamos entregado foi recusada, sendo devolvida por um dos mensageiros da Casa Mau Ani, que dizia que não poderiam aceitá-la, pois em sua *lisan* eram eles quem ofertavam álcool, não podendo receber aquilo de seus *fetosaa*. Os sobrinhos e o irmão de Benjamin não sabiam como reagir e por alguns minutos pareciam se acostumar com a ideia de estarem rejeitando a cerveja levada por eles. Os rapazes se entreolhavam sem saber onde colocar a bebida, pois em sua tradição (*lisan*), os *mane-foun* ofertavam álcool aos *umane*. A fim de contornar a situação, já um tanto constrangedora, Benjamin pediu aos sobrinhos aceitassem a devolução e seguissem o caminho indicado pelo outro *mane-foun*, cunhado de Rosa, que já nos esperava do outro lado da estrada. Assim os rapazes fizeram, carregando o fardo de cerveja em silêncio para a casa onde nos abrigaríamos. Mais tarde o assunto retornaria.

Subimos a pequena rampa para chegar ao nível da estrada, entramos em um pequeno cafezal, descemos outra rampa, chegando a um terreno limpo, com laranjeiras e limoeiros e várias plantas ornamentais. Ao entrarmos na casa da prima-irmã de Rosa, nos foram indicadas a sala e um quarto para colocarmos nossas esteiras e descansarmos durante as noites. Nosso espaço era indicado por uma placa feita de papelão pendurada, na qual se lia "*SAKA BERE VALEKI*". No lado oposto da sala havia outra placa, também feita em papelão na qual se lia "*FADNARU TURSAI*", reservada a outro grupo de *fetosaa*, que chegaria poucas horas depois de nós. À medida que os dias se passavam e enquanto caminhava pelas tendas e acampamentos, notei que o espaço de cada *umane* e de cada *fetosaa* era preparado e demarcado pelos anfitriões da cerimônia, inclusive um acampamento com uma grande tenda montada para todos os *umane* atrás do *fatin-lulik*, o qual só fui conhecer no penúltimo dia do evento. A recorrência era que em todos os espaços havia a sinalização do nome da Casa das pessoas que deveriam, ali, descansar.

A casa onde nos abrigamos, feita de bambu e com telhado de zinco, era a morada da prima-irmã de Rosa, de seu marido, e de seus quatro filhos, todos pequenos. O casal, muito receptivo, parecia ter muita afinidade com Rosa e com Benjamin, o que se expressava pelo tom descontraído com que se tratavam e pelo acolhimento ofertado. Sua hospitalidade se estendia a mim, uma vez que eles, gentilmente, me cederam um casaco e um gorro para que eu conseguisse suportar o frio que fazia na montanha durante aquele fim de tarde, que se prolongou durante toda a noite e os demais dias.

Decoro ritual e a ordem das relações

Enquanto aguardávamos sentados e conversando nas esteiras montadas na sala, vimos a chegada de algumas moças que desciam a pequena ladeira que separava o terreno da casa do cafezal, da pista e, por fim, da casa que sediava o *kore-metan*. Elas vinham com bacias de arroz, carne de porco, vegetais, café, bananas, *tuasabu* (vinho de palma) e latas de refrigerantes e de cerveja. A comida vinha da Casa Mau Ani, ofertada aos convidados. Enquanto nossa comida era disposta nas esteiras, com bastante cuidado pelas moças, a mais velha delas ia retirando os panos que cobriam todos os recipientes, nos convidando a tomar a refeição.

Enquanto comíamos, elogiávamos o preparo de tudo e Benjamin explicava a mim e aos demais rapazes, sobre as diferenças de costumes entre as *lisan*, afinal, ali haviam recusado nossas bebidas e, agora, estavam nos oferecendo cerveja. O princípio de reciprocidade antitética (Fidalgo Castro, 2015) era muito visível naquele gesto. Uma vez que os donos da Casa ritual já haviam se preparado para ofertar cerveja aos *fetosaa*, não poderiam receber o mesmo deles, pois seria como se, de fato, eles “devolvessem” a cerveja. Como Benjamin destacava, o que eles fizeram não foi devolver a cerveja, mas sim recusá-la, fazendo-o de maneira decorosa, à posteriori, e não diante de todos no momento de nossa chegada³⁸.

Enquanto conversávamos, os outros *fetosaa*, acomodados logo a nossa frente naquela sala, também receberam sua refeição, composta pelos mesmos alimentos, *tuasabu*, latas de cerveja e de refrigerante, mas em menor quantidade, uma vez que sua comitiva era composta por quatro pessoas, dez a menos que a nossa. Benjamin aproveitava para explicar que naquela refeição estávamos recebendo apenas carne de porco e que isso seria assim até finalizada a cerimônia, pois era aquilo que os *umane* deveriam ofertar aos *mane-foun* (*fetosaa*). Aos poucos se explicitavam elementos muito importantes sobre a ordem das coisas e sobre o *modus operandi* do evento.

A noite chegou e com ela o frio e um pouco de neblina. Contávamos histórias e tomávamos *tuasabu* para esperar o chamado dos donos da Casa. “Temos de esperar, eles vêm nos chamar”, “estamos esperando eles virem nos chamar”, “logo mandam vir nos chamar”, repetia Benjamin a todo o momento. Quando, finalmente, recebemos a visita de um dos mensageiros da Casa, fomos avisados de que, no decorrer da noite os *mane-sanulu* iriam nos convocar para conferir as prestações trazidas e discuti-las, mas sem definir um horário.

Já passava da 1h da manhã quando o mensageiro trouxe a convocação. De pronto, Benjamin reuniu algumas pessoas de nossa comitiva e tomamos o caminho do *fatín-lulik* onde nos esperavam os homens representantes da Casa celebrante. Subimos a ladeira, atravessamos o cafezal, cruzamos

³⁸ Benjamin entendia a diferença daqueles costumes, afinal ele era nascido em Lisadila (lugar de origem de seus sobrinhos), mas havia vivido décadas em Maubisse. As diferenças de costumes, inclusive nas práticas por meio das quais se experimentava a reciprocidade, era característica das variações sociais pelo país, revelando pluralidade na forma como dádiva e decoro se realizavam nas experiências dos sujeitos.

a estrada, descemos a rampa, passamos pela tenda e nos apresentamos na porta da pequena construção onde éramos aguardados. No ambiente escuro, além da fogueira acesa em fogo brando no chão, havia algumas camas de bambu, montadas e forradas com esteiras, onde os *mane-sanulu* encontravam-se, alguns sentados, outros deitados. Desde cedo notara que eles usavam elementos vestuários que outras pessoas não usavam e que os diferenciavam, como lenços na cabeça, um ou outro *katuas* (velho) usava tornozeleiras feitas com pelos de carneiro atadas aos pés e o *lia na'in* da casa portava muitos *mortéis* (colares de cor alaranjada) e medalhões (*balak*). Todos eles usavam *tais* pretos.

Havia cinco *umane* sentados nas camas, sendo eles os dois mais velhos (o *lia na'in* e um dos tios) à frente, Adão e Marito atrás deles e Lay, mais ao lado, encostado em uma das paredes, registrando tudo em um caderno, o mesmo que usava desde o momento da chegada dos *umane* e dos *fetosaa* naquela tarde. Em sua frente estavam sentados Rosa, Pau e Fin em cadeiras, Paco e Noki – os dois filhos homens – na cama ao lado e em um banco atrás, estávamos eu e Benjamin. As filhas e os demais sobrinhos não entraram, permaneceram sentados na tenda conversando com os outros jovens e crianças que circulavam por ali.

O clima continuava pouco amistoso e certa tensão pairava no ar. Embora não houvesse muita empolgação das partes com aquele reencontro, mantinham-se o respeito e os protocolos. As crianças pediam a benção dos tios, eu fui apresentado. Comentavam sobre como as meninas estavam maiores e bonitas, dando ares de cordialidade à prosa. Nos ofereceram areca e betel (*bua malus*). Aceitamos e alguns de nós começaram a mascar, o que também era feito pelos homens que ali nos recebiam. Enquanto mascávamos, antes de começar a conversar sobre as prestações, Marito, mais uma vez, começou a falar de modo exaltado sobre a atitude de Rosa, desta vez sendo imediatamente contido por seu tio, o *lia na'in*, que exigiu respeito dele ao *fatin-lulik* e aos pertences dos ancestrais que estavam ali dispostos. Era este mesmo tio que iria conduzir a checagem e o registro final do que fora pedido e do que receberam de nós naquele evento.

Já no início da conversa sobre as prestações que havíamos entregado, fomos informados que não se tratava apenas do desluto dos pais de Rosa, mas celebrava-se, também, o falecimento de mais dois primos no curso daquele ano e que, portanto, demandavam cuidado e atenção da Casa Mau Ani em lhes prestar a devida deferência e cuidar para que sua passagem para o reino dos mortos fosse bem-sucedida. Para tanto, o *lia na'in* pontuou que pediram à Casa Saka Bere Valeki US\$ 1000,00, 1 cabeça de gado, 2 cabritos e 4 *belak*. Em tom inquisitorial o ancião pediu que reconsiderássemos e completássemos o restante do dinheiro, uma vez que havíamos trazido os animais e discos de metal solicitados, mas ofertamos US\$ 100,00, um valor em dinheiro bem abaixo do solicitado.

Pau, nosso porta-voz, dizia que tudo o que foi pedido foi atendido, exceto a quantidade de dinheiro, o que poderia ser completado em situações futuras. Fin, já bastante articulado no espaço das *lia*, pediu a palavra e pontuou que foram informados que o *kore-metan* era referente a duas pessoas e que tinham conhecimento da morte de mais uma pessoa (um dos primos de Rosa), mas que a notícia sobre o quarto falecido demandava que eles tivessem mais tempo de se preparar para fazer a oferta adequada.

O porta-voz dos *umane* aceitou o argumento de Fin, dizendo que posteriormente seria feito o desluto dos sobrinhos e que seríamos chamados a contribuir novamente, mas ainda assim pediam que aumentassem o dinheiro. Benjamin pediu a palavra e sugeriu aumentar mais 20\$ e eles aceitaram. Foi Rosa quem retirou o dinheiro, depositou em um dos cestos entregues a ela pelo próprio *lia na'in* e o devolveu, gesticulando com a cabeça baixa, em sinal de deferência. Com aquele acréscimo devidamente anotado no caderno de Lay, fomos autorizados a nos retirar e descansar, pois amanhã o dia seria preenchido por várias outras atividades.

Enquanto retornávamos ao nosso abrigo, comentávamos sobre a surpresa em saber que o valor solicitado se devia a quatro falecimentos. Todos ali estranhavam que tivessem "aumentado" um morto naquele momento, e principalmente que tivessem pedido por mais contribuições para uma pessoa que morrera havia menos de 1 ano, mas deixamos o assunto de lado ao notar que outros *fetosaa* se aproximavam para passar pelo mesmo processo com os *umane*.

Nosso primeiro dia ali se encerrou com Benjamin orientando sobre como os rapazes deveriam falar em momentos como aquele, espelhando-se no comportamento de Fin. Ele sugeria uma mistura de boa oratória, clareza, objetividade, mas com atenção e respeito à hierarquia, pois era fundamental reconhecer a posição da pessoa à sua frente, fosse *umane-fetosaa* ou *maun-alin*. Era um esforço pedagógico de construção da postura, ou *carácter* nas palavras de Benjamin, no sentido de firmeza da personalidade dos sujeitos.

Na manhã seguinte, ao acordar, recebemos pão, banana cozida, café, inhame e pimenta, enviados por nossos anfitriões. Um mensageiro trazia a notícia de que ao nascer do sol já haviam sido sacrificado onze porcos para serem entregues aos *fetosaa*. Aquela seria a primeira atividade do dia, para a qual nos encaminhamos logo após terminarmos nossa refeição.

Ainda no caminho avistamos a fumaça que subia das fogueiras acesas pelos jovens anfitriões. Aquele fogo serviria para pelar os porcos sacrificados horas antes. Os onze suínos já estavam abatidos e, a maioria, sem as tripas – que eram retiradas e colocadas em barris de plástico. Enquanto uns iam passando os animais pelo fogo, presos pelos pés em varas de madeira, os demais iam limpando as vísceras. Terminada esta etapa, os porcos eram enfileirados no chão em frente à tenda cerimonial, em um espaço forrado com galhos e folhas de árvores que impediam que a carne

tocasse o solo. Um a um os porcos iam sendo fatiados. Os pedaços iam sendo acomodados em sacos de reuso e em grandes baldes de plástico.

Ao sermos convidados, naquela tarde, para a sessão de entrega da carne aos *fetosaa*, vimos, pela primeira vez, a tenda central cheia de pessoas. Com a dispersão pelo espaço, ora nas cozinhas, ora em seus acampamentos, ora reunidas em volta de fogueiras para aliviar o frio que fazia por ali, era difícil mensurar a quantidade de participantes do evento. Aquela reunião agremiava cerca de 50 pessoas, apenas representantes dos *fetosaa* daquela Casa.

Ali as mulheres eram a maioria e traziam consigo sacolas, cestos e baldes para acomodar as ofertas que receberiam. Estávamos todos sob a tenda, sentados em cadeiras de plástico, dispostas em duas metades, frente a frente, aguardando o chamado dos anfitriões. Sentados sob uma mesa de madeira em um dos cantos da tenda, cinco dos *mane-sanulu* chamavam pelo nome da Casa de cada *fetosaa*. À medida que a/o representante da Casa ia buscar a oferta dos *umane*, deixavam em retribuição pequenas quantias em dinheiro (de US\$ 2,00 a US\$ 5,00), *tuasabu*, cerveja ou cestos com *bua-malus*. As pequenas retribuições serviam para "lavar as mãos" (*fasi liman*) dos homens que sacrificaram, limpavam e cortaram os porcos durante toda a madrugada e manhã. As pessoas que retribuía pelo trabalho dos rapazes recebiam da carne, mas quem não tinha o que ofertar também recebia, pois aquela era uma obrigação dos *umane*, de modo que as pequenas retribuições eram demonstrações de um tipo gentileza dos *fetosaa*.

Era interessante notar a divisão de tarefas. Os *mane-sanulu* (os homens representantes da Casa Mau Ani) não cortaram a carne, mas eram eles quem a entregavam. Alguns deles supervisionaram, naquela manhã, o sacrifício e o corte dos porcos, mas não executavam as tarefas. Para isso eram designados homens mais novos, jovens filhos e sobrinhos deles, socializados para o cumprimento de tarefas como aquelas, segundo Benjamin. Via ao redor, e desde o amanhecer, que crianças eram convidadas a observar e, na medida do possível, participar do processo, inclusive de entrega da carne. Os próprios filhos e sobrinhos de Benjamin eram cobrados para estar ali ao nosso lado, após, na noite anterior, terem recebido uma lição sobre ética e dialógica ritual. A dimensão pedagógica sobre modos de ser e de agir era um elemento significativo da experiência daquele evento para os rapazes.

Quando finalmente chamaram o nome da Casa Saka Bere Valeki, Rosa foi quem se encaminhou com uma sacola nas mãos. Eram seus primos-irmãos quem faziam a oferta, dispondo-a em sua sacola, enquanto ela entregava ao *lia na'in*, um valor simbólico em dinheiro. Ao recebermos nossa carne, nos preparávamos para nos retirar, mas fomos convidados a assistir o pagamento aos *umane* (*selu umane*) que aconteceria em seguida à entrega da carne. Quem nos convidou foi um compadre de Benjamin, *umane* dos anfitriões do evento. Aceitamos o convite e

começamos a conversar com ele. Seu pai, já muito idoso, não frequentava aqueles eventos, sendo ele, com 36 anos, o representante de sua Casa que, havia muito tempo, tinha relações com a Casa Mau Ani. Em seu convite ele mencionava que era importante que os *mane-foun* (como Benjamin) assistissem àquela etapa, para dar validação ao evento, confirmando-o – disse-nos.

Testemunhar o cumprimento com os papéis das Casas, isto é, validar publicamente a honra às dívidas, parecia uma forma importante de controle social, um tipo de vigilância que garantia que tudo aquilo que era devido e adequado estava sendo feito. Participar daquela outra etapa tinha uma potencialidade ímpar, pois permitiria ver o fluxo de prestações e contraprestações que circulavam de uma Casa à outra. É importante frisar que nos sistemas de prestações matrimoniais, as posições de *umane-fetosaa* são sempre relacionais, então uma Casa é *fetosaa* de uma, mas será *umane* de outra. A *lisan* Mau Ani era *umane* da *lisan* Saka Bere Valeki e de outras tantas outras ali presentes (cerca de trinta), mas era *fetosaa* de outras dezoito Casas. Assim, observar o pagamento, em público, da Casa Mau Ani aos seus *umane*, era uma chance de testemunhar o seu compromisso e a ética entre aquilo que exigiram de seus *fetosaa* e aquilo que iriam ofertar aos seus *umane*.

Após uma breve redistribuição das cadeiras no espaço, agora dispostas como em um auditório, os *mane-sanulu* prepararam alguns bens, da mesma natureza que seus *fetosaa* lhes ofertaram (gado, cabritos, cavalos, dinheiro etc.), para pagar aos *umane*. Os *mane-sanulu* da *lisan* anfitriã sentaram-se à mesa, agora centralizada ao fundo da tenda; ao lado direito estavam seus *umane* e do lado esquerdo os *fetosaa* que estavam ali para testemunhar o evento. As Casas eram chamadas e os representantes, agora majoritariamente homens, respondiam "pronto!", ficando de pé.

Os *mane-sanulu* enviavam um representante com um cesto na mão até cada um dos *umane*. O conteúdo do cesto não era visível, mas em alguns momentos os via sendo preenchidos com dinheiro e com os *belak*, em quantias e quantidades que já estavam em montantes previamente preparados. O mensageiro apontava para o lado de fora da tenda, onde outros rapazes iam separando cavalos, vacas, bois e cabritos, indicando, desta forma, quais dos animais estavam sendo ofertados a eles. De forma muito decorosa e quase com sinais de subserviência, os donos da Casa pediam que os *umane* aceitassem a oferta, curvando-se suavemente diante deles. O tom de voz era baixo e suavizado. Quando um *umane* aceitava a oferta ele pedia licença, retirava o conteúdo do cesto, mostrava aos presentes e um coro de palmas e saudações era puxado pelos homens sentados à mesa. As palmas eram seguidas pelos demais expectadores que cumpriam, através daquele gesto, a função de validação da troca.

Entre a convocação de uma Casa e outra os *mane-sanulu* se reuniam aos cochichos, preenchiam os cestos e faziam chegar aos mensageiros do lado de fora da tenda, por meio de outro

mensageiro, quais os animais que deveriam trazer para mostrar na tenda no momento adequado. As ofertas iam se modificando, seguindo critérios variados: longevidade da relação entre as Casas, quantidade de mulheres oriundas da Casa em questão, a quantidade de filhos gerados da união entre um homem da Casa Mau Ani e das Casas *umane*, apenas para citar alguns. Quando um *umane* não concordava com a oferta, recusava-a, devolvendo o cesto ao mensageiro, que retornava à mesa para que os *mane-sanulu* fizessem uma nova oferta. Em alguns casos aumentava-se o dinheiro, em outros, os animais.

Me chamava a atenção que as mulheres representantes das Casas *umane* eram sempre senhoras de meia idade e que, em pelo menos três casos, recusaram as ofertas, solicitando que os *fetosaa* as aumentassem. Em uma das situações uma das representantes não achou adequado o recebimento de um cavalo e um montante x de dinheiro. Os *mane-sanulu* ofertaram, então, mais dois cabritos e um acréscimo na quantidade de dinheiro, o que a deixou satisfeita. Os critérios utilizados pelos *umane* para aceitar ou não as ofertas de seus *fetosaa* eram, como dito acima, variáveis, mas sempre diziam respeito ao nível de dívida e deferência a ser expressada por aquela Casa. O caso a seguir é exemplar disso.

Em um momento, ao receber a oferta dos *mane-sanulu*, o representante de uma das *lisan* de *umane* não aceitou um cavalo e um cabrito, apensados a uma quantia em dinheiro. O mensageiro retornou à mesa que, por sua vez, ofertou uma quantia maior. O homem recusou novamente e, com um tom rígido e voz firme pediu a palavra. Ele dizia que sua irmã, que vivia naquelas terras e que era casada com o homem que encabeçava a cerimônia (o tio de Rosa), já havia dado 7 filhos àquela Casa, todos com força e saúde. Ele dizia que um cavalo e qualquer dinheiro não pagavam o que as crianças representavam para a Casa Mau Ani. Ele cobrava que os sobrinhos pudessem ir à Liquiá tomar parte das atividades importantes e dos momentos de necessidade, coisa que desde que a irmã tivera o primeiro filho não mais acontecera. De que lhe serviria um cavalo e um cabrito se ele não pudesse contar com os sobrinhos? – questionava. Um cavalo e um cabrito não pagavam sequer o *folin* (referindo-se ao *barlake*) em aberto pela irmã em questão. Diante da tensão e do silêncio estabelecidos, os *mane-sanulu* convidaram o homem para se aproximar da mesa. Eles falaram por alguns instantes e decidiram realizar um *tesi lia*³⁹ posterior, para tratar da ausência dos sobrinhos nas cerimônias em sua Casa e para definir qual seria a compensação mais adequada. Na ocasião, o homem foi o único que não aceitou nenhuma das ofertas apresentadas no espaço público de pagamento aos *umane*, demandando outras estratégias para administrar a situação.

O ocorrido remetia a demandas de direitos sobre pessoas e riqueza em pessoas. O homem

³⁹ evento para resolução de conflitos.

que demandava aquilo me disse, mais tarde, naquela noite, que morava em Díli por conta do trabalho e que era o único homem adulto na casa. Os pais já eram idosos e moravam em Liquiçá, enquanto todas as quatro irmãs já haviam se casado e tinham tido filhos com os maridos. A família era pequena para as necessidades da vida no campo (construção e manutenção da casa, cuidado com os animais e com o plantio) e mesmo para a realização dos rituais da *kultura*, pois não podiam contar com a participação dos sobrinhos.

Por ora devemos focar em como as relações entre *umane-fetosaa* são delicadas e dinâmicas. A forma como os homens da Casa Mau Ani falava e tratava os seus *umane* e os seus *fetosaa* era tão diferente quanto o eram os pagamentos prestados a cada qual. Enquanto na etapa de oferta da carne de porco pairava uma dimensão de jocosidade e de descontração, ainda que formal na relação com os *fetosaa*, para o pagamento aos *umane* a disposição do espaço era outra e o tom de formalidade e de quase subserviência dos anfitriões em relação aos doadores de mulheres ganhava destaque, explicitando a natureza das relações ali em jogo: quem deve o que e a quem o deve. Ficava claro que cada dívida ou obrigação implicava em um tratamento específico.

A diferença de comportamento e de tratamento justificava-se, segundo Benjamin, porque cada um recebia o que merecia, de acordo com o tipo de relação que estabelecia com a *lisan* anfitriã. Não havia igualdade no tratamento dispensado aos *umane-fetosaa* e nem entre os próprios *umane* ou entre os *fetosaa* e todos os presentes sabiam disso. A precedência operava de modo estrutural, não cabendo, portanto, questionamentos, exceto quando a deferência/atenção às posições não era adequadamente apresentada, aí sim cabiam questionamentos da parte que via como inadequadas as prestações dirigidas a si.

A mudança de tom no tratamento se repetiu naquela noite, quando foi feito o pagamento aos *fetosaa*. Com um tom menos solene e sentados em cadeiras dispostas, novamente, frente a frente, em duas metades, eram chamados os representantes um a um pelos nomes de suas Casas. Também se modificava o tipo de bens ofertados: agora eram *tais* e porcos, estes últimos na forma de dinheiro para que os *fetosaa* comprassem os filhotes de suínos⁴⁰.

As ofertas aos *fetosaa* também dependiam de suas posições em termos de senioridade e da quantidade de bens demandados e entregues naquela ocasião. À Casa do *mane-foun* que nos acolheu em sua residência, por exemplo, foram demandados quatro cabeças de gado, quatro cavalos e oito cabritos, os quais foram entregues integralmente. Sua Casa recebeu mais *tais* e mais porcos se comparado às outras. À Casa Saka Bere Valeki foi ofertado um *tais* e um porco. Pau,

⁴⁰ Por conta de uma gripe suína que assolou os animais no país entre 2020 e 2021 era difícil encontrar porcos e os preços dos animais eram bastante elevados. Para contornar a situação cada *fetosaa* recebia US\$ 50,00, que representava um porco filhote e que deveria ser comprado e criado pelos *fetosaa*.

irmão mais velho de Benjamin, foi quem aceitou a oferta dos *mane-sanulu*.

Ao notar que foi Pau que recebeu os bens ofertados pelos *umane*, me dei conta de que Benjamin não havia se manifestado de modo ativo em nenhuma das etapas do evento. Desde que chegamos ele esteve presente em todos os momentos, cumprindo sua tarefa como *mane-foun*, mas havia sempre outras pessoas que o representavam: seus sobrinhos e esposa entregaram os bens aos donos da Casa; seu irmão e sobrinho falaram no momento de negociar a oferta final à Casa anfitriã; no momento de receber a carne de porco, embora ele estivesse ali, foi Rosa quem tomou a oferta e, agora, no pagamento prestado aos *fetosaa*, foi seu irmão quem recebeu das mãos dos *umane*. Aquilo me chamou a atenção para o fato de que ele era sempre representado por outras pessoas, o que era característico de sua posição como líder de um grande grupo, no qual ele dispunha das pessoas para lhe representar em certas tarefas. Parece-me uma expressão tanto da constituição de sua pessoa – que pode contar com tal rede que lhe represente –, quanto da riqueza em pessoas associada a ele.⁴¹

Sobre o tempo e as pessoas no ritual

Na manhã seguinte ao pagamento aos *fetosaa*, circulava o burburinho de que o evento poderia se encerrar logo após o meio-dia. Na expectativa de algumas pessoas reunidas ali, após o pagamento de todos, restava apenas a entrega simbólica de flores aos túmulos dos falecidos e, finalmente, a queima dos panos e vestes pretas em um gesto simbólico de fim do luto. O tempo do evento, na perspectiva dos *mane-sanulu*, seria diferente.

Como prestação do devido respeito aos tomadores e doadores de mulheres (e, portanto, do potencial de fertilidade e vida à sua Casa), os anfitriões deveriam fazer pagamentos simbólicos e de maior valor aos *umane-hun* (o tronco dos *umane*). Os *umane-hun* eram os representantes da Casa *umane* mais antiga de que se tinha registro e da qual veio a primeira mulher para a Casa Mau Ani. Para que isso fosse realizado era necessário realizar um rito na Casa sagrada da família, a portas fechadas, somente com a presença dos *mane-sanulu* mais velhos.

Já estava em curso o aviso aos ancestrais, realizado pelos *mane-sanulu*, de que seria feito o

⁴¹ Falar em riqueza em pessoas neste momento específico me impele a comentar sobre o destino dado aqueles bens. Como notado por outros autores (Silva, 2010; Fidalgo Castro, 2015), os bens nos diversos rituais que marcam a vida social local, circulam entre Casas e entre os membros de uma Casa e seus parceiros de diversas naturezas. Ao perguntar a Benjamin o que eles fariam com os bens que haviam recebido ali, ele me explicou que usariam para pagar outras dívidas, inclusive para retribuir aos parentes que os tinham dado suporte no *halibur maun-alin*, o que permitiu a participação deles no *kore-metan*. Noto isso como uma forma de dialogar com outras perspectivas que têm indicado para a acumulação destes bens por pessoas e grupos como forma de expansão de seu prestígio e da reprodução de desigualdades materiais e simbólicas (Johnston, 2018). Embora me pareça acertado indicar que as desigualdades nos montantes de bens reciprocados contribua para a distinção de status e de prestígio, em minha experiência não encontrei evidências que suportem a tese de que ocorra uma acumulação de bens significativa o suficiente para promoverem o enriquecimento de algumas pessoas para a reprodução de desigualdades materiais, como sugere, por exemplo, Johnston (2018), acerca das trocas matrimoniais (*barlake*).

pagamento aos *umane-hun*, mas seguíamos reunidos na tenda. As crianças se dispersavam entre o mercado (*bazar*), a escola e as brincadeiras que ocorriam aos arredores da tenda. Sob esta última, homens de diferentes idades conversavam entre trocas de cigarros e *bua-malus*. Engajado neste último grupo, fui convidado por um dos *mane-sanulu* mais jovens, Lay, a assistir a entrega da oferenda aos *umane-hun* que aconteceria em poucos minutos. Lay era estudante universitário, cursava ciências agrárias na UNTL e achava curiosa a presença de um estrangeiro (*malai*) em um ritual como aquele durante tantos dias. Comentei que vivenciar a *kultura* era a melhor forma de aprender sobre ela.

Ao saírem da Casa sagrada, os outros anfitriões chamaram Lay. O acompanhei e o vi falar em mambai coisas que pareciam ser um pedido para que eu acompanhasse a entrega da oferenda aos *umane-hun*. Os mais velhos permitiram e tomei parte na fila de homens e mulheres em um cortejo em direção às tendas montadas nos fundos da Casa Sagrada.

A oferenda se tratava do pescoço (carne e osso) de um boi sacrificado em homenagem aos *umane-hun*, que eram, na verdade, duas casas, de irmãos (*maun-alin*). Quem nos recebia eram pessoas mais velhas, que aparentavam já passar dos 80 anos e que eu não havia visto em nenhum outro momento desde que o evento havia começado. Um dos anciãos vestia um blazer azul, com algumas insígnias militares, usava um chapéu marrom e calçava galochas. Tratava-se de um *liurai* (régulo) daquela região. De maneira quase protocolar, os anciãos de ambas as Casas receberam a carne depositada em cestos de palha, e ofertaram *bua-malus* para os *fetosaa* da Casa Mau Ani. Todos mascaram naquele momento e os senhores das Casas *umane-hun* procederam a uma benção à geração da Casa que, ali, lhes prestava aquele gesto de deferência. Tratava-se de um símbolo, marcado na testa de cada um dos familiares, feito com a saliva vermelha produzida pela mistura da masca de folhas de areca, noz de betel e cal.

O rito foi breve, simples e carregado de simbolismo. Dizia muito o fato de que aquela deferência fosse prestada com carnes que mais ninguém havia recebido (o pescoço de uma vaca sacrificada para aquela finalidade) e em um momento íntimo, pois separado da vastidão das redes da Casa celebrante, mas também público, onde Casas irmãs testemunhavam o pagamento de uma dívida de gerações. Como me disse Lay – embora eu tivesse ouvido de Benjamin em outros momentos – muito daquilo era feito para mostrar aos outros, no sentido de, efetivamente, ser visto, testemunhado, partilhado.

O elemento estético do ritual era importante, no sentido de demonstrar a performance de palavras, gestos e atitudes, mas era ainda mais importante por, através da performance, celebrar e reificar as hierarquias estabelecidas na concatenação de relações. Tratava-se dos *umane* mais antigos dos *umane* de Benjamin e, a eles, eram oferecidos elementos simbólicos que os

diferenciavam de todos os demais presentes. Embora ninguém mais entre todos os participantes do evento presenciasse aquilo, eles tinham de esperar, em seus lugares, até que aquela etapa fosse realizada. Aquele grau de intimidade ou privacidade ritual era, também, componente da distinção das posições de pessoas: tanto das convidadas a receber tais honrarias, quanto das relegadas à espera.

Percebia, aos poucos, como a definição e a diferenciação das posições dos sujeitos no ritual eram definidoras das cobranças e demandas que poderiam fazer uns em relação aos outros. Entra aí a dimensão do direito sobre pessoas. A espera à qual os demais convidados eram expostos vinha de sua obrigação de esperar pelo tempo dos donos da Casa, afinal eles tinham um compromisso com a finalização do ritual, devendo seguir a etiqueta estabelecida de que “cada um recebia o que merecia”, como mencionado por Benjamin. Entre receber o que é merecido e a conclusão do ritual, habitavam uma série de demandas, compromissos e esperas, constituintes das posições das pessoas naquela trama relacional.

O segundo ponto que atrasaria a finalização do *kore-metan* era uma série de *tesi lia* (eventos para resolução de conflitos) convocada pelos donos da Casa ritual para acertar algumas pendências e evitar maus entendidos entre a família⁴². Eu já havia retornado para junto de Benjamin na tenda e era próximo do meio-dia quando recebemos o chamado de Rosa, informando que a Casa Saka Bere Valeki estava sendo convocada para um destes *tesi lia*. O motivo já havia sido antecipado por ela: seus irmãos demandavam a presença de seu primogênito, Nuku, que não estava presente no evento.

Nuku não compareceu devido ao seu envolvimento com uma ONG que estava ajudando a fundar e, também, pela proximidade dos exames finais da universidade na capital, para os quais deveria se preparar. Benjamin não gostou da convocação ao *tesi lia* e dizia não entender o questionamento, uma vez que ele, enquanto pai, estava ali e havia trazido seu irmão mais velho, um representante do primo-irmão mais novo (chefe de sua aldeia), um *mane-foun* e dois de seus filhos homens. Ao dizer aquilo, fazia um inventário da riqueza em pessoas que mobilizava naquele evento, como quem tentasse, no mínimo deslegitimar o questionamento feito pelos *umane*. Seu tom de voz e expressões faciais eram de consternação, e ele questionava se as pessoas que estavam ali não eram suficientes.

No momento correto fomos convidados ao *fatin-lulik* onde nos esperavam, novamente, o

⁴² O sentido de família, aqui referenciado no singular, diz respeito à unidade de todas as pessoas, de todas as Casas ali reunidas, entendidas, por meus interlocutores, como “uma grande família”. Frequentemente mencionava-se coisas como “todo mundo aqui é família”, inclusive em momentos em que pretendiam me fazer sentir incluído. O uso de família, emulando os sentidos dados por meus interlocutores, extrapola, portanto, o sentido de família nuclear e mesmo de família estendida, pois coloca em relação todas aquelas pessoas, a partir do vínculo comum: ser *umane-fetosaa* da Casa Mau Ani.

lia na'in da Casa, o tio mais velho de Rosa e seu primo-irmão, Adão. Antes que qualquer questionamento fosse apresentado, o pai – bastante ansioso – iniciou a conversa indagando o motivo da convocação, o que ele recebia com espanto (*hakfodak*), já que ele havia trazido quase todos os membros de sua família. Sem dar tempo para que os *umane* falassem, Benjamin explicava que Nuku estava ocupado e que deveria priorizar os compromissos com a universidade. Todos o escutavam enquanto ele narrava o empenho do filho mais velho e o sucesso escolar, expressado pelas boas notas e pelos feitos acadêmicos que havia conquistado nos últimos anos.

Os *umane*, tios de Nuku, responderam dizendo compreender a situação, mas afirmaram que a família também era prioridade, devendo receber maior atenção do rapaz. Os tios faziam lembrar que ele era o filho mais velho de Rosa (a irmã mais velha deles), ou seja, ele tinha um papel importante em estar presente nos rituais de morte dos avós. Sua ausência, priorizando outros compromissos, era tomada como um insulto pelos tios, algo que não era reparado instantaneamente pela presença de seu pai ou de seus irmãos mais novos, Paco e Noki. Os jovens ouviam a tudo aquilo calados.

Com 16 e 18 anos, respectivamente, Paco e Noki eram muito bem quistos por todos ali. Eram elogiados pela boa educação e pela presteza em auxiliar nas tarefas nas casas de suas tias ao redor. Eles, contudo, não eram os mais velhos daquela família, sendo tomados como pontas de um galho que, na parte mais próxima ao tronco, estava Nuku, o qual deveria estar presente. Adão pediu, então, que Benjamin convocasse seu filho para o dia seguinte. Iriam esperar por ele para concluir o ritual. O pai recusou, dizendo que durante o final de semana o filho estaria ocupado e que não poderia se deslocar sozinho de Díli para Maubisse.

Desta vez era Rosa quem assistia a tudo calada. Seu irmão e seu marido buscavam se acertar e nem mesmo o *lia na'in* da Casa Mau Ani interferiu. Após um período de silêncio, tão intenso que se ouvia a palha dos cigarros de ambos queimar, Adão decidiu que Nuku deveria vir na próxima cerimônia, quando celebrariam o desluto dos outros dois primos falecidos. Contudo, ele emendou com um desígnio, dirigido aos irmãos mais novos ali presentes.

O tio orientou os rapazes a pegarem um galão de tinta e irem pintar o túmulo dos avós para que, mais tarde, o túmulo estivesse bonito para receber as flores de todos os parentes. Benjamin reforçou a ordem do tio, mandando que os meninos fossem imediatamente. A exigência da pintura do túmulo me fez pensar, primeiramente, em que medida não se trataria de uma mistura de represália com demonstração de autoridade do tio (*umane*) sobre os *mane-foun* (os filhos, mas também o pai ali presente, sendo lembrado da posição ascendente de Adão). Segundo, notei que as coisas pareciam apaziguadas, da mesma forma como após o abraço entre Rosa e Marito no dia em que chegamos à Maubisse. Estar apaziguados não quer dizer, definitivamente, que as pessoas

estivessem felizes ou mesmo satisfeitas com o desfecho daquelas situações.

Naquela tarde, quando Noki e Paco voltaram conversei com ambos, perguntando se eles haviam pintado o túmulo como o tio havia pedido (*husu*). Com um sorriso discreto, Noki respondeu: "*maun, nia la husu, nia haruka*" (irmão, ele não pediu, ele mandou). Sua resposta era lógica, afinal, não foi um pedido e sim uma ordem, uma demonstração de poder apresentada em um momento no qual se buscava reforçar uma relação assimétrica, uma hierarquia, de fato. A pintura do túmulo parecia ser imperativa para que aqueles *mane-foun* fossem lembrados de sua posição diante do impasse causado pela ausência do primogênito de Benjamin.

Com o túmulo pintado, as *tesi lia* se seguiram por toda a tarde. Grupos e mais grupos entravam e saíam do *fatin lulik*, a fim de resolver ou esclarecer contendas familiares. Enquanto isso, esperávamos no quintal da casa da prima-irmã de Rosa pelo retorno das pessoas que haviam ido à missa. Na missa, crianças, jovens e mulheres eram as principais representantes, enquanto a maioria dos homens ficava por ali, ora sob a tenda, ora dentro do *fatin lulik* cortando a palavra. A expectativa era de que, após a missa, pudéssemos levar as flores ao túmulo ainda à luz do dia.

Em determinado momento perguntei a Benjamin se o padre não ficaria incomodado com toda a demora da família, que precisou adiar a missa da manhã por conta do pagamento aos *umane-hun* e, no início da tarde, por todas as *tesi lia* que se sucediam. “E o padre? O padre espera” – respondeu ele, pontuando que “em Timor-Leste existem três poderes: o Estado, a igreja e a *kultura*”, mas que todos os poderes sabem que a *kultura* é a mais urgente⁴³. O padre que esperasse, assim como nós também estávamos esperando o tempo da *kultura*, ditado, naquele contexto, pelos *umane* e sua ordem de preocupações e prioridades.

No fim daquela tarde nos dirigimos ao cemitério para depositar as flores no túmulo recém pintado. Caminhamos todos. Crianças e adultos descalços, ao redor do túmulo, pisavam sobre o chão enlameado, enquanto outros escorregavam com chinelos e sapatos. Lá de cima viam-se fileiras de pessoas, no geral mulheres, carregando cestos e bacias com flores frescas, colhidas durante toda aquela manhã. O padre, posicionado ao lado dos túmulos fazia preces e benzia com *tuasabu* o jazigo. Ali estavam as fotos dos avós, pais de Rosa e de um de seus primos, falecido no ano anterior. Lágrimas rolavam, vindas de choros mais contidos e outros mais exaltados. As velas, queimadas aos pacotes ao redor de todo o túmulo, chegaram a aquecer, como uma pira, os corpos dos vivos, resfriados pela umidade e pela neblina na montanha. Finalizadas as orações e a benção do padre, os presentes dividiam as flores, rosas e pétalas soltas para depositar sobre os túmulos que, após a oferta, ficou completamente recoberto.

⁴³ A este respeito ver Simião (2020).

Finalizada aquela etapa, o padre nos autorizou a retornar para a casa dos anfitriões onde, sob a tenda, mesas enfileiradas foram decoradas com tecidos brancos e roxos. Uma fogueira foi acesa ao lado da tenda, a poucos metros de distância, para que as pessoas se aquecessem do frio que, desde que havíamos chegado, estava em seu ápice. Ao redor da fogueira ou nas cadeiras enfileiradas ao redor da mesa, de novo, dispostas em metades, as pessoas sentavam-se silentes. Esperamos cerca de duas horas até que, às 20h a comida estivesse disposta e pronta para servir os convidados. Aquela era a primeira refeição que todos iriam compartilhar, pois até então, as refeições eram enviadas pelos donos da Casa para cada uma das tendas/acampamentos dos convidados, nas quais cada Casa comia em comunhão com seus próprios membros.

Na grande mesa – montada no centro da tenda cerimonial – havia carne de gado e carne de porco, vegetais, frango e arroz em pequenas porções que se repetiam por toda a extensão da mesa. Os anfitriões pediram a palavra e agradeceram a presença de todos. Lembravam que o evento reunia aquela família para honrar a memória e demonstrar respeito aos avós falecidos, mas que por conta da morte dos dois primos havia menos de um ano, não haveria o momento de tradicional queima das roupas e tecidos pretos que as pessoas usavam atadas às cabeças e pulsos. De todo modo, a obrigação com os pais de Rosa estava completa: sacrifícios foram feitos, sua memória foi lembrada e eles poderiam seguir seu curso junto aos demais ancestrais. O sentido de comunhão, indispensável ao evento, estava prestes a se concretizar: todos comeriam e, no dia seguinte, após apagarem o fogo sagrado, estariam livres para partir até se encontrarem novamente⁴⁴.

Na manhã seguinte, já no sábado, começávamos o quarto dia em Maubisse e logo ao amanhecer enrolamos nossas esteiras, enchemos as mochilas e preparamos tudo para nossa partida, que se daria após o meio-dia. Porém, nossos planos foram interrompidos com a notícia de que a última etapa ritual, o *ahi mate* (apagar o fogo, neste caso o fogo sagrado), não poderia ser cumprida naquele dia. A fogueira que havia sido acesa dentro do *fatin-lulik* desde a véspera do evento estava constantemente sendo alimentada para que, durante o evento, a conexão com os antepassados fosse mantida. Como pedido de licença, cada *umane-fetosaa*, antes de partir, deveria despejar pequenas quantidades de álcool (*tuasabu* ou cerveja) sobre o fogo, contribuindo não para sua extinção, mas para seu abrandamento. Esta parte, indispensável para a abençoada partida de todos os convidados, teve de ser adiada por duas razões, a primeira era que a cabeça do boi sacrificado para pagar os *umane-hun* ainda devia ser depositada na Casa sagrada da família e, também, porque Adão, um dos *mane-sanulu*, estava doente desde a noite anterior, encontrando-se acamado.

⁴⁴ Contrariando as expectativas dos jovens, alguns dos quais haviam vestido roupas novas para a *dansa* (momento festivo, com música e danças em pares), o evento se encerrou logo após o jantar. Aos poucos a tenda se esvaziou e as pessoas se recolheram aos seus lugares à espera da manhã seguinte, quando poderiam partir para suas casas.

Embora Benjamin quisesse muito partir, sabia que não poderia, pois todas aquelas etapas e processos eram indispensáveis aos protocolos de execução do ritual. Não eram etapas que poderiam ser puladas de acordo com os interesses dos envolvidos, pois eram, antes, expressões da complexidade da trama ritual-relacional que envolvia *umane-fetosaa*, *maun-alin* e seus respectivos ancestrais. O tempo das coisas, isto é, dos processos, daquilo que deve ser feito (*tenke*, no sentido de “ter-se que”, de obrigatoriedade), das etapas rituais, confundia-se ou era constituído pelo tempo de pessoas: sujeitos em diferentes posições, que atribuíam tarefas, interpunham expectativas e ditavam, nas hierarquias, o proceder do evento. As pessoas se instigavam, se provocavam, se desafiavam, demandavam umas às outras, hierarquizando-se em atitudes e falas em diferentes momentos dos dias que passamos ali. Juntos dos elementos já previstos na execução do ritual, surgiam outros, indicando seu caráter orgânico, que abria margens para que se elaborassem discussões, conflitos e atribuições de tarefas como a pintura do túmulo ou as *tesi lia* paralelas para administrar demandas dos *umane* e dos *fetosaa*.

Ao refletir sobre as ações das pessoas dentro de seus tempos e dos tempos das coisas, noto que elas agem, certamente, em atenção aos desígnios ancestrais, mas é preciso destacar que se imbricam aí mais elementos de ascendência entre os humanos e seus desejos de reprodução de assimetrias e hierarquias. Estes tempos, das coisas e das pessoas, misturam-se ou embaralham-se, mantendo uma ordem de cálculos e pesagens do que é devido, tanto em termos de direitos quanto de obrigações entre pessoas. Cabia paciência e, portanto, esperamos.

A outra razão para adiar o fim do evento, isto é, o adoecimento de Adão, durante um ritual como aquele era, também, motivo de preocupação. Não se ficava doente no meio de um ritual em honra aos ancestrais, ainda mais seus pais classificatórios, sem que isso invocasse suspeitas de algum equívoco nos procedimentos. Aquilo demandava cuidado. Em uma série de passos – os quais não pude acompanhar –, comunicações com os ancestrais foram estabelecidas pelo *lia na'in* da Casa, para garantir que tudo estivesse bem e que o mal que acometia Adão fosse algo terreno e não grave. Soube, posteriormente, que frangos foram sacrificados e suas vísceras examinadas, para identificar a origem da enfermidade, pelo que não identificaram qualquer problema mais grave.

Em uma visita feita por Benjamin, Rosa e seus filhos ao tio, aproveitaram para comentar sobre os acontecimentos dos dias anteriores. Preferi conversar sobre isso com Lay, um dos homens mais jovens da Casa. Ficamos juntos, na sala da casa de Adão, uma das três na frente da qual se posicionou a tenda cerimonial. Àquela altura, alguns parentes já se preparavam para pegar a estrada após a notícia de que Adão estava bem, enquanto os mais próximos, preocupados com o estado de saúde do homem, ainda esperavam para vê-lo antes de partir.

Lay continuava com o caderno de inventário do evento em mãos. Era como se ele fosse um

guardião daquilo. Quando cheguei ele estava passando a limpo, de um caderno para o outro, todos os registros sobre as ofertas dos *umane-fetosaa*. Aquela memória institucional tinha que ser "passada a limpo" porque durante os dias de ritual tudo era escrito de maneira apressada, então para garantir que ficasse legível, ele se encarregava de escrever tudo com calma em uma versão final. Preservando aquilo, no futuro os mais jovens teriam uma fonte confiável de consulta sobre as ofertas de cada Casa e das dívidas sanadas e em aberto.

Haviam passado por ali representantes de 48 Casas, sendo 18 *umane* e 30 *fetosaa*. Lay não havia feito o somatório da quantidade de bens despendidos e circulados, mas mencionava que até ali, aquele evento era um dos maiores de que já havia participado. Não demorou para que ele trouxesse a constatação – que eu já havia ouvido em outros espaços – de que a *kultura han osan* (a *kultura* come/consome dinheiro). Era incontornável que se fizesse aquilo, pontuava ele, afinal se não realizassem os rituais, adoeciam e morriam.

Fazer aquilo como um sinal de respeito aos ancestrais era importante, assim como era importante que os *fetosaa* – que ele mencionava como *mane-foun* – aparecessem para demonstrar respeito aos *umane*. Ele se referia à ausência do primogênito de Benjamin e Rosa. Lay mencionava que em Timor os sobrinhos deviam respeito aos tios, principalmente quando eram *mane-foun*, mesmo que já fossem adultos ou estivessem ocupados com os estudos. Ele frisava que os *mane-foun* deveriam agir de acordo com sua posição, participando dos rituais da *kultura* e pedindo a benção dos tios, dos mais velhos (*katuas sira*). Assertivo, ele dizia que as pessoas poderiam ser o que fossem em Dili, até ministros, mas se fossem *mane-foun* deviam respeito aos *umane*. Para ele o respeito era a coisa mais importante em Timor, pois era o que ditava a ordem das coisas: era por meio do respeito que as coisas tinham de ser (*tenke ser respeito*).

A demanda dele em relação a ausência do sobrinho *mane-foun*, embora já tivesse sido questionada pelos mais velhos da Casa, explicitava o quanto o sentido de hierarquia era operante para a constituição de expectativas sobre os sujeitos e seus comportamentos. Em outros momentos, conversando com filhos mais velhos de Casas prestigiosas de outros municípios, ouvia sobre como as demonstrações de respeito eram indispensáveis para a manutenção das relações. Para um de meus interlocutores, neto mais velho de uma grande personalidade no município de Baucau, ser chamado pelo nome (e não pelo vocativo *maun-boot*) por seus irmãos e primos-irmãos mais novos era motivo para que usasse da força contra eles, batendo para que aprendessem a respeitá-lo. Posições demandam respeito e o respeito deve ser observado. Guardadas as devidas proporções, Lay e meu interlocutor de Baucau falavam da mesma coisa.

Por coincidência ou destino, enquanto conversava com Lay na sala daquela Casa, outro parente chegou para visitar Adão, agora um *umane* dele e, consequentemente, também de Lay.

Com a presença de seu *umane*, a conversa sobre respeito e autoridade dos *umane* sobre os *mane-foun* foi encerrada e passamos a falar das curiosidades que aqueles homens tinham em relação ao Brasil. Não posso afirmar em que medida a presença daquele homem inibiu Lay, mas naquele instante ele parou de falar sobre hierarquia, sobre respeito e sobre deveres e obrigações. Se a máxima de Lay realmente valia como ele apregoava, e se os *mane-foun* deveriam abaixar a cabeça para os *umane*, ele assim o fez naquele momento.

Quando Benjamin e sua família saíram do quarto de Adão, fui convidado a me retirar dali para um jantar que seria preparado pela esposa de Adão. Me despedi de Lay e segui os demais para uma casa vizinha para esperar que a comida ficasse pronta. Eram quase 20h e não havia sinal de comida. Estranhando a demora, Rosa foi consultar a esposa de Adão sobre a demora e a anfitriã confidenciou que a carne de porco havia acabado e que ela ainda estava providenciando outra carne para nos oferecer. Entre elas, a anfitriã indagou Rosa se poderia servir carne de gado, que já estava pronta. Rosa estava ciente de que seu marido não aceitaria carne daquele tipo e veio informá-lo. Benjamin imediatamente pediu que Rosa fosse até a cozinha e avisasse que iríamos comer com os demais *mane-foun*, afinal, não poderíamos comer carne de gado naqueles dias.

A mulher que nos recebia pediu, então, que pelo menos esperassem que eu jantasse antes de irmos embora. Ela poderia me servir carne de gado, afinal eu, estrangeiro, não era *mane-foun*. Benjamin retrucou dizendo que não seria possível, pois eu estava ali como *mane-foun* e aquela carne era *lulik* para eles e, também, para mim. A situação tinha uma dimensão cômica para alguns, mas dramática para outros. Era possível perceber que Benjamin, mais uma vez, sentia-se insultado com a maneira como os parentes de Rosa nos tratavam. Agradecemos a hospitalidade e nos retiramos, com a promessa de que passaríamos por ali, na manhã seguinte, para ajudar a apagar o fogo sagrado e nos despedir.

No caminho de volta à casa onde ficamos durante aqueles dias, Benjamin indagava com tom de espanto "onde já se viu oferecer carne de gado ao *mane-foun*? Se fosse assim eu teria matado o boi na minha casa e trazia a carne, ou então comia lá, não precisaria vir até aqui". Questionei o que aconteceria se comêssemos aquela carne. Ele me explicou que ficaríamos doentes e morreríamos ou poderia acontecer um acidente na estrada, como punição dos ancestrais. Contudo, mesmo que não acontecesse nada, não era adequado que os *umane* oferecessem carne de gado aos *mane-foun*, afinal eram os próprios *mane-foun* que davam a carne de gado e de cabrito, explicava-me. "Não é certo, *maun Migy*, não é certo".

Ao chegarmos na casa do outro *fetosaa* que nos abrigava, notamos que todos ali já haviam jantado. A maioria já havia adormecido, de fato. Rosa, Benjamin e eu comemos arroz e vegetais, aquecidos pela prima-irmã de Rosa, que se lamentava de também não ter mais carne de porco. Não

comemos carne de porco no último dia de evento, mas também não comemos carne de gado, assegurando não quebrar nenhuma proibição *lulik*.

Na manhã seguinte, aquela que iniciava nosso quinto dia em Maubisse, começamos refazendo o ritual de enrolar as esteiras e preparar as coisas para a partida. As lágrimas voltavam a se fazer presente nos olhos de Rosa e das crianças ao, mais uma vez, se despedirem de sua querida prima-irmã e tia. Sabia-se que as portas estavam sempre abertas uns para os outros, mas isso era reforçado pelos familiares que afirmavam que aquela era nossa casa, de todos ali presentes. Após a primeira leva de despedidas, cruzamos o cafezal em direção ao último rito, apagar o fogo sagrado e pedir licença para partir.

Ao chegarmos no *fatín lulik* o fogo sagrado já estava apagado. As cinzas já estavam embebidas no álcool que cada Casa que passara por ali antes de nós havia jogado. Pedimos a benção aos anciãos que ali estavam e eles agradeceram por nossa presença, dizendo que no próximo evento esperavam contar com a família completa. Entendendo do que se tratava, mas sem estender o assunto, Rosa tomou uma lata de cerveja na mão e derramou uma pequena dose na fogueira. Mesmo que o fogo já tivesse se apagado, era importante simbolizar que a Casa Saka Bere Valeki, em sua posição de *mane-foun (fetosaa)*, havia contribuído com o ritual e com o apagamento do fogo que foi aceso pelos *umane*. A ação simbólica dizia muito sobre o decoro naquele tipo de evento, sobre a ordem das coisas e sobre aquilo que se espera de cada sujeito.

Com todas as obrigações cumpridas, pedimos licença e nos retiramos do *fatín lulik*. Lá fora apertávamos as mãos dos presentes e, depois, desceríamos em direção à estrada para, no mercado, encontrar um motorista com uma *angguna* que pudesse nos levar de volta a Díli e, depois, Lisadila. *Ami ba lai!* (nós já vamos!), gritavam os meninos aos acenos de despedida.

Algumas considerações sobre decoro, tempo e pessoa no ritual

O *kore-metan* que nos reuniu durante cinco dias em Maubisse, demandou uma preparação bem mais prolongada, tanto dos anfitriões da Casa Mau Ani, quanto de seus *fetosaa* e de seus próprios *umane*. Reunindo os vários grupos enredados para fazerem ofertas diversas, o objetivo do evento, dividido em várias ações ou ritos, era sacramentar a passagem dos finados ao lugar reservado aos antepassados e retirar do luto os vivos. A atitude de deferência em relação aos ancestralizados era vista como fundamental para evitar a má sorte e para garantir saúde e prosperidade aos vivos.

As várias etapas do evento revelavam uma concatenação de posições e de funções bem definidas, na qual a Casa celebrante tinha *pessoas* a quem prestar deferência e a quem cobrar que deferências fossem prestadas. Acima de todos os *umane* estavam os *umane-hun*, primeiros

doadores de mulheres à Casa celebrante do evento. Estabelecia-se uma relação na qual os *umane* da Casa Saka Bere Valeki, chamados por Benjamin de *umane odamatan* (*umane* da porta), eram os intermédios de uma rede de reciprocidade, na qual os *umane-hun* eram o tronco e, na ponta, estavam as Casas de *fetosaa*, como era a Saka Bere Valeki de Benjamin. Aquela ordem se expressava em uma linguagem botânica de relações de precedência (Traube, 1986; McWilliam, 1989; Hicks, 2004).

Os frutos ou a geração, isto é, os filhos gerados nas relações de prestações matrimoniais, eram as maiores riquezas que se poderia cultivar, pois eram a expressão de que a fertilidade se fazia presente nas vidas daquelas pessoas. Não obstante, a riqueza em pessoas era disputada, pois sobre ela vigoravam os esquemas de ascendência e poder entre sujeitos enlaçados, orientados pelo critério da precedência. O intermédio de que Benjamin falava era, simultaneamente, o que dava sentido ao enredamento, mas que também justificava a estruturação das hierarquias: um *umane* dos Mau Ani podia questionar a ausência de seus sobrinhos em Liquiçá, assim como os *umane* de Benjamin poderiam demandar a presença de seu primogênito naquele ritual. É importante notar os usos que os sujeitos fazem dos seus atributos de diferenciação e precedência nestas tramas relacionais e como mobilizam os recursos de poder dos quais dispõem para viabilizar seus interesses, conduzir interações e estimular o comportamento de seus pares – pares, não iguais.

As demonstrações de hierarquização se demonstravam, sobretudo, a partir da agência da Casa anfitriã em manejar as relações entre seus *fetosaa* e seus *umane*, por meio de uma gestão do tempo e das pessoas e coisas ali presentes. Em seu próprio tempo, os *mane-sanulu* recebiam pessoas e coisas, indicavam seus espaços de estadia, decidiam quando chamá-los a comparecer ao *fatin lulik*, conduziam as negociações, entre outras ações. Essa gestão do tempo implicava senão no controle, em uma gestão de sujeitos para a manutenção e reprodução das posições assimétricas, dos papéis, das hierarquias e das próprias pessoas e suas agências.

Mediando todas as interações, fossem elas mais ou menos amistosas, existia um senso de decoro muito claro. Uma vez que as posições, direitos e atribuições de todos eram bem conhecidas e bem estabelecidas, a adequada reprodução do ritual seguia ritos quase protocolares de comportamento entre os sujeitos, embora houvesse uma dimensão de organicidade durante o evento. Este tipo de decoro, apontado em outros trabalhos como necessários para a adequada reprodução dos rituais (Hicks, 2004), por manter o funcionamento ótimo da relação entre humanos e seres mais-que-humanos, se expressava pela ordem sacrificial de animais, pela entrega de comida e carne aos vivos e aos ancestrais, pelo contato constante dos vivos com a Casa sagrada e com os seres que a permeavam, entre outras ações. Este decoro permitia que a fertilidade continuasse a fluir entre os vivos.

Nas relações entre os vivos, no âmbito do ritual, o decoro também era essencial, acionado, então, para a manutenção dos bons termos das relações entre sujeitos e Casas. Era buscando manter o decoro que cobranças como a presença de pessoas eram feitas, para forjar a adequação dos sujeitos às expectativas de condutas diante de situações em que a hierarquia se fazia como um preceito necessário à ordem assimétrica. Também era o senso de decoro que fazia com que se tomasse como inaceitável a quebra do caráter antitético entre aquilo que era ofertado e o que era contraofertado, afinal, os riscos de uma quebra nesta ordem de coisas eram vistos como responsáveis por maus agouros, doenças e mortes.

O ritual parecia ter, ainda, uma dimensão apontada por alguns dos participantes como puramente estética, no sentido de “fazer para mostrar” aos outros uma potência da Casa celebrante. Benjamin, por exemplo, apontava que muitas das atitudes e decisões de seus *umane* eram para “se mostrar aos outros” (estender a *lia* por vários dias, por exemplo). Ele associava que, manter uma *lia* por muitos dias era uma reafirmação da potência enquanto Casa prestigiosa, que buscava exhibir-se à comunidade como grupo que tinha condições de fornecer abrigo, comida e bebida à todas aquelas pessoas enquanto durasse um evento daquela magnitude.

Desde a perspectiva dos donos da Casa, tudo o que era feito era espelhando os costumes dos ancestrais, de modo a agradá-los. Em ambas as óticas, tanto em sua dimensão estética (do fazer para mostrar), quanto em sua dimensão de reprodução de práticas ancestrais, os oficiantes do ritual *constituíam-se* enquanto pessoas diante da família (em seu sentido o mais ampliado possível) e da comunidade, projetando ou reproduzindo sua própria posição política naquele arranjo relacional e estimulando a produção e a reprodução de pessoas bem conformadas àquele tipo de sociabilidade e espaço.

Capítulo 3

Decoro e a produção de pessoas em rituais de celebração da vida

Neste capítulo, me concentro na etnografia de dois eventos rituais *lia moris* (rituais de celebração da vida), associados à reprodução das edificações de Casas sagradas nos municípios de Aileu e Ermera. Os eventos, permeados por interações muito diversas, mostraram-se expressivos sobre como rituais deste tipo, mediados pelas linguagens da dívida, da obrigação, das hierarquias e das ordens das pessoas, fazem-se basilares para a produção e reprodução de pessoas com suas posições e características distintivas – o que se dá guiado por um senso de decoro que dá forma à vida.

Os rituais de *lia moris* celebram etapas ou frutos da reprodução da vida, como casamentos, nascimentos, atividades agrícolas e a (re)construção física das *uma lulik* (Fidalgo Castro, 2015). No que se refere à construção e reconstrução das Casas sagradas (*uma lulik*), observa-se o maior e necessário acionamento de pessoas para além da Casa celebrante, contando-se com as outras Casas parceiras, por meio da circulação de pessoas nos regimes *umane-fetosaa* para o suprimento de gêneros alimentícios, animais para sacrifício, quantias em dinheiro e, em certa medida, mão de obra. Por se tratar de uma atividade demorada e dispendiosa, é frequente que um grupo demore, em alguns casos, mais de um ano, para erigir a edificação que irá abrigar as práticas rituais e sagradas da família, bem como os objetos de grande valor ritual e para a própria identidade e história da Casa (Santos Filho, 2021).

Outro tipo de ritual com expressivo impacto na vida coletiva, principalmente por seu caráter de impor interdições às comunidades é o *tara-bandu* (dependurar proibições). Os *tara-bandu* podem dirigir-se a diferentes aspectos da vida, desde a proibição de dispor e utilizar de recursos naturais como a terra, a derrubada de árvores, o sacrifício de animais, entre outros, tendo como objetivo cercar práticas dos sujeitos por tempo determinado e com sanções da esfera do sagrado (principalmente castigos oriundos dos espíritos dos ancestrais e da natureza) (Silva, 2014; Palmer e McWilliam, 2019). Em rituais como estes, são utilizados símbolos afixados a postes de madeira, dispostos nas comunidades em pontos específicos, frequentemente aqueles diretamente relacionados com a proibição em questão, que podem variar de caveiras a chifres de animais, penas ou mesmo folhagens selecionadas para indicar, de modo visível, do que se trata a proibição (Fidalgo Castro, 2015). Nos rituais do *tara-bandu*, oficiados pelos *lia na'in*⁴⁵ ou por outros

⁴⁵ Em tradução literal o termo significaria portador ou dono da palavra. Os *lia na'in* têm papel de destaque no ofício ritual por serem os representantes das Casas em relações entre si e são os membros das Casas, autorizados e aptos a realizarem a comunicação dos vivos com os espíritos ancestrais (Simião, 2015; Gomes, 2023). Por suas atribuições, os *lia na'in*, geralmente senhores de maior idade (*katuas*), são aqueles que negociam as prestações matrimoniais, indicando o que é necessário, adequado e justo para as posições dos nubentes diante de suas alocações nas Casas das

membros da comunidade, autorizados a se comunicar diretamente com os espíritos da terra, são feitos sacrifícios e utilizadas palavras e gestos específicos para que a conexão com os ancestrais seja feita (Ibid.). Em geral, apenas certas Casas e seus representantes, grupos de alto ranking ou representados como *rai nain* (donos da terra), são autorizados a performar tais rituais, embora a demanda para a instituição de um *tara-bandu* possa originar-se nos agentes estatais ou lideranças comunitárias.

Em outra dimensão do intermédio entre os seres humanos e a terra pelo acionamento aos ancestrais para a manutenção da vida e da fertilidade, está a celebração de diversos rituais agrários, como o *saubatar* (milho amargo), ritual que consiste em ofertar o milho da nova colheita aos ancestrais antes de serem consumidos pelas pessoas (Fidalgo Castro, 2015, p. 211-215). Segundo Fidalgo Castro (Ibid.), o objetivo do ritual é que uma Casa oferte o milho da nova safra aos ancestrais, para que comam antes dos humanos dos frutos da terra, o que lhes lembra que a colheita é uma dádiva oriunda dos ancestrais, portanto, é devido a eles se alimentarem primeiro daquilo. Os humanos, em posição de dívida, não podem comer do milho antes que o ritual tenha sido completado, sob ameaça de punições com consequências imprevistas, podendo englobar o adoecimento, má sorte e/ou a morte de membros da Casa.

Este tipo de ritual chama a atenção para um fato interessante que é o da posição das pessoas morais: humanos e seres mais-que-humanos, isto é, os ancestrais. Os ancestrais comem primeiro, pois isso lhes é devido, adequado e justo, afinal são os humanos que estão em dívida com eles, o que é bastante representativo de como os regimes de reciprocidade produzem pessoas que ocupam determinadas posições. Fidalgo Castro (2015, p. 15) relata em sua etnografia que, em Faulara (Liquiçá), tem se tornado comum encontrar Casas nas quais apenas uma pessoa, enquanto representante de todo o grupo, cumpre com a interdição, abstendo-se do consumo de milho até que o ritual seja feito, liberando os outros membros a se alimentarem do grão. Para além de uma forma criativa de administrar a proibição e a realização do ritual (que, como imagino, pode ter diversas razões para ser postergado – principalmente a ausência de recursos materiais), a prática é característica da posição distintiva de uma pessoa, que lhe permite/autoriza a certas práticas, como centrar em si uma proibição aplicada a toda a sua Casa, evitando a imposição de um castigo ancestral. Mais do que uma potência individual, essa possibilidade de agência demonstra as capacidades de um sujeito a partir da pessoa que se é, neste caso, oficiante de uma Casa ritual, autorizado a realizar uma negociação deste nível com os ancestrais do grupo. As narrativas que se seguem buscam identificar possibilidades de produção da pessoa relacional a partir de tramas

quais fazem parte. São estes *katuas*, também, que negociam internamente aos grupos familiares, os fluxos de circulação dos bens reciprocados nas dinâmicas de prestações matrimoniais.

rituais de reconstrução de Casas sagradas.

Suku uma lisan em Aileu

Meu engajamento com a família de Benjamin me permitiu circular por outras unidades domésticas e eventos de Casas rituais de pessoas que, de alguma forma, constituíam sua rede e que passaram a constituir, também, a minha. A exemplo disso, após minha participação no *kore-metan* de seus sogros, fui convidado a participar de outros rituais em sua aldeia no suco de Lisadila, mas também fora dali. Em uma dessas oportunidades, pude acompanhar uma das etapas de reconstrução da Casa sagrada da família de origem da esposa de um dos sobrinhos de Benjamin. A moça, que passou a residir em Lisadila após o casamento, era natural do município de Aileu. Seu nome era Aly e, após nos conhecermos na aldeia de Benjamin e de seu marido, ela se tornou uma interlocutora com quem estabeleci uma relação de muita proximidade, confiança e cuidado mútuo.

Aly era *feto-foun* (nova mulher, novata, noviça ou “nora/daughter in law”) casada com Anó, sobrinho de Benjamin e filho do falecido Flaviano⁴⁶, primo-irmão de Benjamin. Por ocasião de um evento como a reconstrução da Casa sagrada da família de Aly, esperava-se que Anó, enquanto *mane-foun*, participasse do evento, ofertando bens que indicassem a natureza de sua posição, conforme lhe haviam sido solicitados pelos tios, irmãos e pelo pai de Aly: um cabrito e aguardente de palma (*tuasabu*). Anó não poderia participar naquela data, pois estaria de plantão no trabalho (era segurança contratado por uma empresa privada).

Em setembro de 2022, Aly me convidou para acompanhar o evento, ciente de outras participações minhas em eventos como o *kore-metan* em Maubisse, os quais opto por narrar no capítulo 4, que me aproximavam e criavam afinidades entre eles e um estrangeiro interessado na *kultura* de Timor. Além de acompanhar o evento como convidado, ela me pediu que fizesse registros em fotos e vídeos daquela etapa da reconstrução da Casa sagrada. Na ausência de Anó, era Aly quem representaria a *lisan* do marido, participando na posição de *mane-foun*. Eu participaria como convidado do pai de Aly, dono da Casa, e um dos principais interessados na manutenção dos registros e memórias da reconstrução de sua Casa.

Preparação e pré-evento

No dia 16 daquele mês fui bem cedo ao encontro de um *mane-foun* do pai de Aly que, gentilmente, me deu carona em sua moto para subir a montanha logo atrás de Dili, cortando caminho e evitando passar pelo trecho afetado pelas chuvas, o qual, alguns meses antes, havia atrasado a viagem a caminho do *kore-metan* em Maubisse. Aquele homem chamava-se Peu. Ele

⁴⁶ No próximo capítulo apresentarei mais detalhes sobre aquela constituição familiar e sobre os componentes da unidade doméstica em questão.

era solícito e estava acompanhado do irmão caçula de Aly, seu *umane*, portanto. Ambos vinham a pedido do pai de minha interlocutora, quem já me esperava em sua casa.

Peu era chamado de *maun-bo 'ot* (grande irmão ou irmão mais velho) por ser casado com a *bin-bo 'ot* (irmã mais velha) de Aly e de seus outros irmãos. Ao chegarmos em sua casa, após cerca de uma hora de viagem de moto, Aly e sua irmã já estavam à minha espera. Para além da cordialidade de me oferecerem café e *bua malus*, tratava-se também de uma parada estratégica para que eu aguardasse o encerramento de alguns dos preparativos que aconteciam dentro do *fatin-lulik* que a família havia montado para realizar a cerimônia de logo mais. Reunidos em um lugar recôndito, os *mane-sanulu* daquela Casa se preparavam, pedindo licença aos ancestrais para que tudo corresse bem naquela etapa da reconstrução da Casa sagrada (que levaria ainda alguns meses para a conclusão).

Na casa de Peu, onde Aly já estava hospedada havia alguns dias, moravam ele, sua esposa e 6 filhos, sendo duas meninas (as mais velhas) e quatro meninos. Enquanto tomávamos café, sozinhos, Peu e eu falávamos sobre a residência, a qual estava em construção havia dois anos. Àquela altura a casa tinha um contrapiso em cimento, tinha todas as paredes de tijolos levantadas, embora algumas ainda estivessem sendo rebocadas, e o teto. Ele ainda estava assentando as janelas e as portas de madeira. Ia fazendo aos poucos, ele mesmo, vez ou outra com a ajuda de algum cunhado. "É uma linda casa" – elogiei, parabenizando-o por suas qualidades como pedreiro. Concordando, Peu disse que era difícil terminar, porque a *kultura* consumia o dinheiro (*kultura han osan*).

Passamos a falar sobre a quantidade de *lia* ou eventos da *kultura* que aconteciam ao longo de todo o ano e ano após ano. Ele comentava que, por conta de tantas mortes e casamentos, as pessoas sempre estavam fazendo *hakoi mate*, *kore-metan*, *fasi-liman*, casamentos, *fasi-matan*, reconstruindo Casas sagradas etc. Com tantos *lia mate* e *lia moris* era difícil comprar materiais de construção, porque não sobrava muito para além da comida e da *kultura*. Naquele dia, por exemplo, ele já havia se preparado para o *lia moris* que estava prestes a começar: havia separado algum dinheiro e *tuasabu* para entregar aos *umane*. Porém, no dia seguinte, Peu teria de levar outra quantia, mais *tuasabu* e cigarros para o enterro de um primo falecido em uma aldeia vizinha. Sorrimos, comentando que “um dia era de *lia moris* e outro dia era de *lia mate*” e “assim era a vida em Timor”.

Apesar de encerramos a conversa em tom descontraindo, Peu afirmava que não podia deixar de zelar pela *kultura*, afinal sem prestar atenção às obrigações ou deveres (*knar*), a vida seria pior. Assim, restava ir fazendo as coisas devagar e sempre (*neneik neneik no beibeik*). Peu saiu para se informar sobre a hora e a ordem de chegada à Casa sagrada. Ele retornou informando que os irmãos

de Aly logo viriam me buscar, mas que ele só iria junto de seus filhos homens mais tarde, no horário de chegada dos *mane-foun*.

Quando o cunhado mais novo de Peu chegou, vinha trazendo Miggy, o irmão mais velho de Aly que, por coincidência, tinha o mesmo nome que o meu (o nome de batismo e também o apelido). Miggy era muito simpático e fazia graça do fato de termos o mesmo nome e apelido (nome estimado, como diziam eles). Eles pediram que eu pegasse as minhas coisas, pois ficaria hospedado na casa deles, no terreno onde o evento iria acontecer. Segui viagem com eles e agradeci a hospitalidade de Peu e de sua família.

Antes mesmo de se chegar à casa do pai de Miggy, cerca de 5 minutos de caminhada de onde estávamos, já se podia ver a Casa sagrada acima do nível do terreno. Dali via-se o “esqueleto” da casa, toda feita em madeira, sustentada por quatro pilares quadrados de madeira. Era uma madeira ainda clara, sem nenhum acabamento ou verniz. Havia os vazios das portas e janelas e já tinha uma escada que dava acesso à porta de entrada e às pequenas varandas que ficavam de três dos quatro lados da construção quadrática. Não era a primeira vez que eu via uma Casa sagrada em etapa de (re)construção, mas aquela realmente impressionava pela delicadeza e pelo detalhamento em sua montagem. Ao exclamar minha admiração, meus companheiros naquele trajeto sorriam e Miggy questionava, “linda, não é?”.

Após ser recebido pelo pai dos rapazes e pelos demais homens que eram os *mane-sanulu* da Casa, notei que eles já estavam prontos para a chegada dos *umane* e dos *fetosaa*. Todos os *katuas* (anciãos) foram muito hospitaleiros e cuidaram para que eu me sentisse em casa. Estavam todos reunidos na pedra sagrada (*fatuk lulik*), um altar de pedra montado ao lado da Casa, no qual estavam dispostos pratos com comida que já havia sido ofertada aos ancestrais e ao espírito da terra (*rai na'in*).

As fotos se iniciaram logo naquele momento. Todos eles vestiam *tais* atados nas cinturas ou pendurados nos ombros, além dos lenços amarrados nas cabeças dos homens mais velhos. Alguns deles usavam adereços muito similares aos dos *katuas* em Maubisse, inclusive pelos de caprinos amarrados com guizos aos tornozelos, espadas, colares e muitos *belak* nos pescoços.

O *lia na'in* da casa, Vitor, tio de Aly, foi quem me explicou do que se tratava aquele encontro e porque realizá-lo: o nome daquela etapa da reconstrução era *suku uma lisan* (cobrir a Casa sagrada) e tinha como objetivo proteger a construção, fazendo um telhado com capim, trançado e atado à estrutura da casa de modo tradicional. O evento ritual era uma forma de os *umane-fetosaa* se ajudarem para que aquele grupo conseguisse reconstruir a Casa sagrada da

*lisan*⁴⁷. Segundo o porta-voz da Casa, durante todo o dia (e somente naquele dia, idealmente) iriam chegar pessoas da família (no sentido ampliado, que congrega tomadores e doadores de mulheres daquela *lisan*) para ajudar no trabalho e na oferta de bens de diferentes naturezas (animais, tecidos, alimentos, bebidas etc.).

Perguntei a Vitor sobre os buquês de capim que estavam posicionados logo atrás da Casa sagrada e que tinham um tom acinzentado-escuro. Aquele capim (*dut*) seria utilizado para cobrir a casa. Não era um capim que se encontrava com facilidade naquela região, então encomendaram de Same, no município de Manufahi, lugar relativamente distante dali. A madeira era de Aileu, mas foi buscada de caminhão, após uma série de rituais de pedido de autorização aos ancestrais (*beiala*) e de convocações para que *umane-fetosaa* se ajudassem naquela etapa. A madeira, principalmente as dos pilares de sustentação da casa, era muito grossa e eu podia imaginar o trabalho para carregar aquilo, o que, certamente, demandava o envolvimento de muitas pessoas.

Tudo era feito de modo tradicional, explicava tio Vitor. Só se utilizava madeira e o capim tradicional, sem outros materiais, como o zinco, comum em outros lugares para fazer a cobertura de modo mais barato e mais rápido. Preservar o modelo de construção tradicional era mandatório para eles, pois era como os *beiala* faziam. A utilização de pregos e de concreto na fundação da Casa só se justificava para dar mais segurança e estabilidade à construção, mas todo o restante era feito de forma tradicional, inclusive os encaixes nas extremidades das madeiras. Essa separação entre o que pode ser feito com materiais “tradicionais” ou “não tradicionais” é reveladora do caráter negocial de tais regras de uso de recursos. Ouvia tudo com atenção e me colocava à disposição para fotografar e filmar tudo aquilo que julgassem importante. Enquanto conversávamos, os primeiros convidados já se aproximavam. Era possível vê-los se organizando na estrada, mas um rapaz correu para nos informar.

O evento e seus ritos

As pessoas chegavam em suas comitivas. Geralmente enfileiradas, trazendo em suas mãos os mais diversos bens, sempre característicos de suas posições de *umane-fetosaa*. Naquele evento, diferente do que ocorre em cerimônias de *lia mate*, os anfitriões recebiam os convidados com música, tocada em instrumentos como tambores grandes e pequenos (*babadok*) e em outros

⁴⁷ É notório o movimento de reconstruções de Casas sagradas no país, principalmente porque parte significativa delas foi destruída no período de ocupação indonésia. Com a retomada da independência do país surgiram movimentos e esforços das pessoas para reconstruírem as edificações que materializam as imagens de suas *lisan* e que abrigam as relíquias ou tesouros das famílias (objetos históricos e com valor sagrado que remetem aos antepassados). Essas relíquias são desde peças de vestuários, armas ou espadas, tecidos, ossos, pedras. Os valores destes objetos são, invariavelmente, associados aos seus portadores e, para serem bem guardados, demandam a reconstrução de casas que, por serem feitas de madeira e palha, sofrem com a ação do tempo. A este respeito ver, por exemplo, Nogueira da Silva (2019).

improvisados com canos metálicos, vergalhões retorcidos e até enxadas sem cabos. Os tilintares e os cantos animavam a chegada dos familiares que, naquela ocasião, entravam com sorrisos e alguns já se juntavam para dançar *bidu* em roda com as anciãs que ficavam ao lado dos tocadores.

As ofertas eram recebidas e separadas, enquanto membros dos *mane-sanulu* registravam tudo em seu caderno. Após a acolhida, os convidados eram indicados às cadeiras dispostas pelo terreno nos quatro lados da Casa sagrada, para que se sentassem e tomassem café. Aos poucos, as mulheres mais jovens e meninas vinham ao seu encontro ofertando bebidas quentes – muito bem-vindas para abrandar o frio moderado que fazia, embora se já aproximasse do meio-dia. Para comer, os convidados recebiam bananas fritas, biscoitos, amendoins e bolos. Os assentos não eram predeterminados naquele contexto, afinal, não haveria necessidade de espaços para pouso aos convidados, pois antes do anoitecer todos estariam liberados para partir.

Vitor falava ao seu megafone, agradecendo a presença dos participantes. Já eram cerca de 13h quando ele anunciou que o trabalho se iniciaria. Mencionando a presença dos representantes da Igreja (o catequista) e do Estado (o chefe de suco), o *lia na'in* pediu que aqueles representantes pegassem um buquê de capim cada, seguidos pelos representantes das duas Casas de *umane-hun* e das duas Casas de *mane-foun-kain*. Enquanto os capins eram segurados em silêncio, os *katuas* se comunicavam com os *beiala*, informando-os que dariam início à cobertura da casa.

A palavra foi dada a cada um dos seis representantes que portavam os buquês e que, um a um, agradeciam a oportunidade de tomar parte naquele evento, demonstrando seu respeito pela Casa celebrante. Após as falas, foi Vitor quem pediu que os representantes entregassem os buquês de volta ao monte, tomando seu caminho para a estrutura do telhado da edificação. Posicionando-se no topo da Casa sagrada ao lado de alguns dos rapazes e homens mais novos ali presentes, Vitor deu a ordem para que, dali de baixo, começassem a atirar os buquês um a um para serem amarrados no topo. Naquele momento a música, interrompida para as falas solenes, foi retomada.

O *bidu* e o *dahu* se seguiram durante toda a tarde, envolvendo mulheres, jovens, crianças e idosos que não tomavam parte direta no arremesso e na fixação do capim ao telhado. Em um grande círculo – que, por vezes, se dividia em um ou dois círculos menores em seu interior – as pessoas dançavam, se aproximando e se afastando, enquanto a música se revezava entre aquela tocada pela família e pelas canções reproduzidas no aparelho de som com caixas potentes e barulhentas. Em outros momentos, rapazes mais jovens se juntavam aos homens mais velhos para tocarem músicas que não eram dançadas e que tinham um tom mais grave, mais sério, com menos tilintares dos metais e mais agressividade nos tambores.

A todo o tempo a música era interrompida pelas falas do *lia na'in*, já de volta ao chão e com seu megafone nas mãos, para que os rapazes no telhado fossem cuidadosos nas amarrações.

Os buquês de capim eram atados à estrutura do telhado e trançados entre si com *talin metan* (corda ou fio preto), um material retirado de um tipo específico de palmeira que recebe, em alguns lugares, o mesmo nome da matéria prima que gera. Assim como os capins, o *talin metan* não era nativo de Aileu, mas sim trazido do município de Ermera.

Em momentos mais sérios, os anúncios do *lia na'in* Vitor chamavam os homens e rapazes mais novos de volta ao trabalho. À medida que as horas se passavam, alguns homens se dispersavam, por vezes se distraíndo com *smartphones*, ou sentados pelos arredores. Ele era direto ao convocar os *mane-foun* (*mane-foun sira*) para que retornassem ao trabalho. O tom era de cobrança e, com o megafone, Vitor dizia coisas como “os *mane-foun* por favor voltem ao trabalho! Quando vocês vão para casa, levam as nossas filhas e mulheres (*oan feto sira*), agora vocês vêm aqui e vão trabalhar! Vão nos pagar (*selu ami*)!”. Eufóricas, algumas pessoas gritavam e outras gargalhavam, sobretudo mulheres que viam os rapazes retornarem ao lançamento das palhas.

A hora avançava e, já próximo das 17h, havia ainda muito telhado por cobrir. Enquanto filmava e fotografava, circulava pelos espaços ao redor da Casa, ia à cozinha, conversava com as mulheres que preparavam a refeição da noite. Entre homens e mulheres ouvia sempre que “*umane-mane-foun fó ajuda ba malu, respeita malu, suporta malu*”, outros incrementavam com “*rona malu, ajuda malu, salva malu*”⁴⁸. Cabe reforçar que na posição de *mane-foun* não estão apenas os homens que desposam mulheres de uma Casa, mas também seus filhos, os quais eram, também, convocados a prestarem serviços à Casa doadora de fertilidade.

O tom de solidariedade (se ajudam, se apoiam, se socorrem) narrado por vários interlocutores não exclui a face de dívida que implica na obrigatoriedade de retribuição por meio de bens entregues quando da chegada ao evento, mas também na oferta de mão de obra. Os enlaces de reciprocidade e solidariedade se explicitavam mesmo na linguagem de dívida, afinal, as pessoas ali deviam umas às outras e, por estarem obrigadas em posições diferentes deveriam apresentar o respeito (*fó respeita ba malu*), como mencionavam alguns interlocutores. Embora eu desenvolvesse melhor sobre a ideia de *respeito* (enquanto categoria êmica) no próximo capítulo, ela aparecia naquele contexto como forma de demonstrar o que era devido a um sujeito, neste caso, o suporte dos *mane-foun* aos seus *umane*.

Deve-se notar que, embora os *mane-foun* fossem lembrados como um todo sobre suas posições – de dever ajudar, de dever trabalhar – eles não tomavam parte igual no trabalho. Eram, majoritariamente, os rapazes mais novos que trabalhavam, enquanto os homens mais velhos, geralmente seus pais, não tomavam parte direta na atividade. Pouco, por exemplo embora fosse *mane-*

⁴⁸ Os dois conjuntos de frases podem ser traduzidos, respectivamente como “*umane-mane-foun* se ajudam, se respeitam, se apoiam” e “se escutam, se ajudam, se salvam”.

foun, não tomava parte do lançamento das palhas: acompanhava a tudo sentado. Vale lembrar que ele era casado com a filha mais velha da Casa e mesmo tendo apenas filhos homens pequenos, observava os rapazes mais novos fazerem aquele trabalho enquanto circulava pelo espaço, conversando comigo e com outros homens mais velhos.

Na divisão do trabalho, notava que os homens mais velhos, principalmente os *Uma na'in* (os donos da Casa) ficavam sentados na pedra sagrada (*fatuk lulik*) observando e, por vezes, juntavam-se às rodas de dança ou ajudavam na produção da música. As mulheres não manuseavam as oferendas ou quaisquer outros itens e substâncias mobilizadas na *fatuk lulik* ou no *fatim lulik*, fazendo da performance e execução dos ritos atividades primordialmente masculinas. Elas, por sua vez, participavam da dança, cantavam e cuidavam do preparo de todos os alimentos que permitia que os trabalhadores pudessem dar conta da dispendiosa tarefa do dia.

A divisão do trabalho implicava, também, em uma divisão de prerrogativas e autorizações. O pai de Aly, o *katuas* mais velho entre os *mane-sanulu*, explicou que apenas a mulher dele poderia entrar naquela Casa sagrada, por ela ser, classificatoriamente, a mais velha da Casa. Outras mulheres, mesmo tendo nascido na Casa, não poderiam entrar naquele espaço, nem no *fatim lulik*, lugar onde se guardava, temporariamente, as relíquias da família. Aquele era um espaço guardado a várias chaves e, nos últimos meses, desde que haviam retirado os pertences de dentro da Casa sagrada para sua reconstrução, era onde dormia o pai de Aly, vigiando e zelando pelas riquezas ali contidas. A divisão imposta naquelas relações faz com que o gênero seja, certamente, um recorte importante, mas que não opera sozinho e absoluto, pois a senioridade também informa a possibilidade de trânsito feminino por tais espaços. Às mulheres, assim como aos *mane-foun*, cabia aquilo que condizia com sua posição, ou seja, aquilo que lhes era devido de acordo com os marcadores que possuía, lhes seria garantido. A distinção da posição da pessoa era, portanto, mandatória para suas possibilidades de agência.

Durante os dias que estive em Aileu pude visitar Casas sagradas da região, inclusive a de Peu. Em sua Casa, guardada por seu irmão mais velho e *lia na'in* de sua família, todas as mulheres nascidas naquela linhagem eram autorizadas a entrar na Casa sagrada, assim como todas as mulheres incorporadas à *lisan* por meio de casamentos nos quais se tivesse completado o pagamento do *barlake*, pois tratava-se de uma única Casa para os *Umane* (Casa masculina) e para os *mane-foun* (Casa feminina).

De volta ao ritual com suas posições e prerrogativas bem definidas, notava que os homens da Casa, limitados aos *mane-sanulu*, tinham a sua própria cozinha, a qual desde o início da cobertura da Casa estava movimentada. A cozinha dos homens estava localizada atrás do *fatim-lulik*. Ali os homens mais velhos preparavam a *nan lulik* (carne sagrada sacrificial) que seria

ofertada aos ancestrais naquela noite. Tratava-se dos cortes mais nobres do porco sacrificado em honra do evento: vísceras, miúdos, língua e outras partes com ossos e cartilagens. Tanto o arroz que acompanha a carne sagrada quanto a própria carne eram cozidas apenas com água e sem adição de quaisquer condimentos, ato que, mais uma vez, representava as práticas ancestrais.

A comida que saía da cozinha das mulheres, por outro lado, era perfumada e abundante em molhos que acompanhavam os preparos de carnes de cabrito e de porco. Ingredientes de origem indonésia (sobretudo os industrializados) e raízes de cúrcuma e folhas de limão davam graça aos pratos que, à medida em que ficavam prontos, eram dispostos em pequenas quantidades em bandejas para serem servidas a noite.

A luz do dia se escasseava e começava a sumir quando ainda restava cerca de 1/3 da Casa para cobrir. Além do frio que se intensificava, não era seguro continuar o trabalho com o cair da noite. Uma discussão se iniciou, então, entre alguns *katuas* da Casa anfitriã e seus *umane*. Os donos da Casa haviam informado que seria necessário apenas um dia para cobrir a Casa e, por isso, muitas pessoas não estavam preparadas para pernoitar ali. Os anfitriões não haviam preparado locais para descanso dos convidados, de modo que seria difícil acomodar todas aquelas pessoas, embora soubessem que poderiam se dividir para descansar durante a noite nas quatro casas no terreno e no barracão que servia de marcenaria para a construção da Casa. Independente das formas criativas que se encontrasse para remediar a situação, dois dos *umane* disseram que os *uma na'in* haviam errado e, portanto, deveriam pagar uma multa por seu descuido (*selu sala*). Os ânimos começavam a se exaltar quando o *lia na'in* Vitor disse que era *lulik* discutir naquele dia (no sentido de ser um tabu criar problemas), dizendo que depois todos seriam convidados para conversar em um *tesi lia* sobre o ocorrido.

Já era noite e, de fato, não havia sido encerrada a cobertura da Casa sagrada. O jantar estava preparado e a carne sacrificial (*lulik*) também. Os *katuas* da Casa se reuniram no *fatim lulik* e retornaram com algumas decisões. A carne sagrada só seria ofertada no dia seguinte, enquanto a comida preparada para o momento de comunhão seria ofertada ainda naquela noite. Antes, contudo, seria necessário realizar uma série de ordálios para confirmar que os ancestrais estariam de acordo com a solução encontrada.

Os ordálios consistiam no sacrifício de aves (galos e galinhas) e no exame de suas vísceras e ossos a fim de consultar os ancestrais sobre o bom desenvolvimento do evento. Foram 3 frangos sacrificados cujos pescoços eram cortados com os discos de metal (*belak*) que os *katuas* usavam em seus pescoços. Antes de sacrificarem os frangos, o *lia na'in* Vitor e o pai de Aly (o mais velho dentre os anfitriões), se prostavam de cócoras em frente à Casa sagrada, seguravam os bichos pelos pés, prendiam bem as asas, os elevavam e os desciam à altura dos olhos para, então, desferir os

golpes nos pescoços. Após algumas gotas de sangue serem respingadas no chão e nas velas, puxavam-se as tripas e reviravam-se as patas até que os ossos viessem para fora, permitindo serem lidos. Tripas e vísceras eram puxadas enquanto penas eram retiradas para que a separação entre o osso e as carnes dos animais ficassem mais visíveis. Após a leitura em tripla checagem, chegou-se a um veredito: continuariam o ritual no dia seguinte, com a devida anuência dos ancestrais.

Sobre obrigações e o lugar da recusa

O segundo dia de trabalhos do *suku uma lisan* começou logo ao nascer do sol. Embora houvesse pouco tempo desde que os jovens tivessem desligado a música e procurado lugares para descansar, o *lia na'in* Vitor já os convocava de volta ao trabalho. Para muitos daqueles jovens, momentos como aqueles, embora fossem cansativos, eram ocasiões para interação com primos e familiares em uma linguagem de socialização e divertimento que não eram tão frequentes. Enquanto todos os mais velhos já haviam se recolhido na noite anterior, eles permaneceram jogando cartas, tomando *tuasabu* ou cerveja e dançando *dahu* em círculos ou em pares com suas primas e com outras moças que, convidadas da família, se faziam presentes em ocasiões como aquelas, dando início a flertes e cortejos.

Quem havia descansado, descansou. A plenos pulmões, mas também com a ajuda de seu megafone, Vitor recrutava as pessoas para que, até o início da tarde tudo já estivesse coberto. O sol não era forte, assim como no dia anterior. Estava meio nublado e, em boa parte do dia houve passagens de algumas nuvens de neblina. O trabalho andou mais depressa naquele dia, talvez porque, de fato, faltava bem menos partes a serem cobertas, mas talvez, também, porque os jovens pareciam mais empenhados em terminar logo o trabalho. Neste segundo dia o *dahu* era mais tímido e as pessoas não tinham tanta disposição para tocar, ficando a música a cabo do *microsystem*.

A velocidade do trabalho fez com que, após o almoço a Casa já estivesse completamente coberta e os demais ritos poderiam continuar. As pessoas celebravam, tiravam fotos, elogiavam o trabalho. Porém, preocupado com as formalidades e com o tempo do evento, Vitor reuniu todas as pessoas para prestar seus agradecimentos aos envolvidos. Pediu que esperassem mais uma reunião dos *mane-sanulu* que iriam definir os próximos passos quando, finalmente, todos iriam partilhar da carne sagrada, preparada no dia anterior, para enfim despedir-se. Haveria dança naquela noite e os burburinhos sobre a inauguração da Casa sagrada começavam a surgir: “será feita este ano”, “tem que ser feita ainda este ano”, “será no próximo mês”, “não, só no próximo ano” comentavam.

Naquela tarde, após retornarem da reunião no *fatin lulik*, a qual eu não acompanhei, os *mane-sanulu* iniciaram mais uma série de sacrifícios de galináceos. Seguindo os passos da noite anterior, vísceras foram examinadas, palavras foram sussurradas enquanto os homens mais velhos,

agachados diante da Casa sagrada, falavam aos ancestrais (*hamulak*). Por meio daqueles atos, os ancestrais eram informados que aquela etapa do ritual estava encerrada e que a próxima etapa seria a inauguração a ser realizada em um futuro próximo, quando a Casa tivesse forças, isto é, recursos. O sangue das aves sacrificadas era derramado aos pés dos quatro pilares da Casa. Pequenas quantias de arroz e carne, além de cerveja, cigarros e *bua malus* eram dispostas, também, junto do sangue sacrificial. Velas e mais velas queimavam ao lado de garrafas de *tuasabu* e uísque. A cobertura estava pronta, mas o evento não podia ser encerrado, ainda.

Já era fim de tarde e estava prestes a escurecer quando um dos anciãos, membro dos *mane-sanulu* dizia se sentir mal. Preocupados, levaram-no para dentro do *fatín-lulik*. Os membros dos *mane-sanulu* se dividiram entre os cuidados com o ancião convalescente e o encerramento das atividades rituais. Aqueles que estavam fora do *fatín lulik* passaram à divisão da carne sagrada (*nan lulik*) em pratos que deveriam ser comidos por todos os presentes ali. Os donos da casa e os *mane-foun* comeriam a carne de porco, enquanto os *umane* comeriam a carne de cabrito.

A carne sacrificial e de preparo sagrado (*lulik*) era a carne de porco que havia sido preparada no dia anterior, cozida com água, sendo composta de órgãos internos, partes gordurosas, cartilagens e miúdos, acompanhados do arroz. Ao modo dos ancestrais, todos os pratos iam sendo preenchidos e disposto sobre a pedra sagrada. No momento certo, cada pessoa ali presente seria convidada a tomar o seu prato.

A disposição da comida e sua oferta era expressiva da ordem das coisas e da ordem de importância nas relações. Primeiro os ancestrais recebiam os sacrifícios animais e sua comida era depositada aos pés da Casa. Depois disso a comida era colocada em pratos, mas esperava-se o tempo de os ancestrais comerem daquilo que lhes foi ofertado. Somente no meio da noite, próximo às 20h, é que os presentes foram autorizados a comer. O *katuas* que estava se sentindo mal saiu do *fatín-lulik* e se juntou aos demais. A comida estava servida.

Todas as pessoas se alimentaram da carne *lulik* sacrificial e do arroz preparado para os ancestrais. Em ocasiões anteriores eu já havia vivido da comunhão ritual em que se consome alimentos como aqueles com os mesmos preparos e estava familiarizado com a sensação e com o estranhamento causado no corpo, não apenas pela ausência de condimentação, mas pela mistura de texturas que me eram minimamente conhecidas. A novidade era que, daquela vez, eu não conseguia mastigar a cartilagem e a pele do porco, geladas desde o dia anterior, que vi sendo preparado e que era acompanhada do arroz igualmente frio. Embora tentasse mastigar, o fato de eu estar já bastante satisfeito⁴⁹ por todas as coisas que havia comido ao longo do dia, me impedia de

⁴⁹ Enquanto convidado, eu passava o dia recebendo comida dos anfitriões, sobretudo das mulheres mais velhas da casa, geralmente associadas às posições de cuidado e preocupadas com o bem-estar dos convidados. A todo momento recebi

deglutir o alimento. À medida que os demais iam finalizando suas refeições e depositando os pratos em uma pilha na pedra sagrada, me esforcei para dar conta do arroz, ao menos. Tentei, discretamente, devolver o prato com a carne, mas os olhos que me fitavam incessantemente se deram conta, fazendo chegar aos ouvidos de Aly que eu não havia comido a carne *lulik*.

Aly veio até mim e, pacientemente, me explicou do que se tratava aquela carne, pedindo que eu me esforçasse para comer. Um tanto desconfortável tentei justificar que não conseguiria, pois estava muito cheio e já com dificuldade em mastigar. Um dos tios, o membro dos *mane-sanulu* que havia passado mal, pediu a ela que recolhesse a carne, guardasse e, no dia seguinte, aquecesse para que eu comesse antes de partir. De uma forma ou de outra eu teria de comer. Algumas pessoas já notavam o que estava acontecendo, inclusive os irmãos de Aly. Os jovens já começavam a tomar *tuasabu* e se preparavam para iniciar as danças antes da benção de despedida a ser proferida pelo *lia na'in*, mas isso só estaria autorizado depois que todos – inclusive eu – terminassem a refeição. Antes que isso ocorresse, Aly me chamou em um canto para conversar.

O tio da jovem havia pedido que ela reforçasse que eu teria de comer a carne sacrificial. Ela disse que poderia até colocar um pouco de sal, fazer um caldo, mas que eu não poderia recusar a carne *lulik*. Ela reforçava que aquela carne não poderia ser “jogada aos cães”. Não era mais uma cordialidade ou uma amabilidade, a oferta da carne e seu consumo existiam no registro da obrigação: *maun ita tenke han* (irmão, você deve comer), dizia ela. Eu já me sentia bastante constrangido e uma série de sentimentos tomava conta de mim, inclusive por me sentir mal, já que em outras situações eu havia comido carne *lulik*, inclusive na presença dela, mas naquela ocasião, por toda a junção de fatores eu não conseguia e sabia estar criando um mal-estar. A ânsia que eu havia sentido minutos atrás retornava, fazendo com que arrepiasse diante da pressão de finalizar a refeição. O chefe de suco, amigo da família e que estava ali desde o dia anterior, ouviu o que Aly me disse e interveio, dizendo que eu poderia deixar de comer, mas que teria de pagar uma multa aos *katuas* da Casa. Ele pediu a Aly que falasse com seu tio e que eles me impusessem uma multa de US\$ 5,00 ou US\$ 10,00 para me redimir pelo erro que eu estava cometendo.

Aly parecia discordar daquilo, mas não insistiu mais, visivelmente frustrada. A sugestão do chefe de suco fazia sentido e me permitiria contornar a situação sem me comprometer (mais) com meus anfitriões e sem comprometê-los diante dos ancestrais. Automaticamente concordei com ele, pedindo que Aly apoiasse a recomendação daquele senhor, a qual eu cumpriria sem hesitar.

Embora não se tratasse de um capricho – uma vez que eu não teria mesmo condições físicas

café, biscoitos e frutas para comer, além de *tuasabu*. Negar não era de bom tom e a ética local constrangia os convidados a aceitarem tudo aquilo que era oferecido, de modo que em momento algum, dos quatro dias que estive naquela aldeia, senti fome.

de comer aquela refeição – a situação era expressiva sobre o lugar das obrigações (*tenke*) em situações rituais como aquelas e sobre o problema da negação ou da recusa em/de determinadas etapas e processos rituais. Sentia que, em certa medida, a negação não era uma opção, afinal eu tinha obrigatoriamente de comer o que me havia sido ofertado. Me fez pensar sobre como as coisas eram feitas em regimes de imprescindibilidade, por terem de transcorrer conforme as determinações, que estão acima de vontades ou desejos individuais. Da mesma forma como se ofertam bens nas *lia* porque se “tem de” ofertar, se trabalha por se “ter de” trabalhar, se comia porque se “tinha de” comer (*tenke, tenke, tenke*). O campo das escolhas e do “poder fazer” conforme a “vontade” era muito limitado.

Já me sentia, em certa medida, letrado sobre as consequências de se quebrar as expectativas de agência baseadas na tradição, então podia imaginar o tipo de sanções que me poderiam ser reservadas por não consumir aquela carne. Por sorte uma nova possibilidade de sanção, menos pesadosa, estava sendo apresentada e me dava algum alívio, pois embora eu não estivesse saindo “íleso” da situação, a consequência do meu ato (ao menos até aquele momento) seria a taxaço de *malai mañoso* (estrangeiro manhoso ou fresco) e o pagamento de uma multa. Não recairia sobre mim ou sobre aquela Casa nenhuma punição dos ancestrais, acreditávamos.

Embora eu estivesse plenamente disposto a pagar por minha falha, o pai de Aly intercedeu, dizendo que não iriam me multar por aquilo. Na semana seguinte, já de volta a Díli, ao contar a história para algumas colegas, ficou ainda mais claro que, para elas, “era só comer” (“*han ba maun Migy*”, “*han de’it ‘sa*”). Familiarizadas com o preparo, com o manuseio e com as demais características de refeições daquele tipo, o único estranhamento delas era com o fato de eu não ter conseguido comer. Embora uma delas contasse que só comia porque era mesmo obrigada, afinal, do contrário, não receberia a benção/proteção (*matak malirin*) dos ancestrais, não parecia razoável que um corpo fosse limitado a ponto de não dar conta de uma refeição. Parecia, para elas – assim como para os demais presentes no *suku uma lisan* – natural o consumo da carne *lulik*. Isso nos lembra sobre como o corpo e suas capacidades são construídas socialmente (Mauss, 2017).

Por algum tempo naquela última noite do *suku uma lisan* eu fui esquecido, afinal, um evento mais urgente tomou o foco de todos: a possessão do tio que havia se sentido mal algumas horas antes do jantar. Logo após todos se alimentarem da carne sacrificial, havia começado a ser servido o jantar (feito com os preparos na cozinha das mulheres). Enquanto algumas pessoas comiam e quando o *dahu* já havia começado, o tio em questão começou a falar apenas em mambai (língua local), mas parecia estar inconsciente. Rapidamente o senhor foi levado para o quarto de uma das casas do terreno, ao lado do *fatin lulik*, onde, ali, poderiam se reunir todos os presentes. O espírito possessor tinha um recado.

Aquele senhor estava possuído pelo espírito de um ancestral daquela Casa. Deitado em uma cama entre as pernas de um homem que, por sua vez, estava sentado entre as pernas de outro homem, o espírito dizia que precisava falar com toda a geração e com os *umane-mane-foun*. O homem possuído tomava *tuasabu* e insistia para que chamassem a todos os participantes do ritual. Vitor ordenou que a música e a dança do lado de fora fossem cessadas. As pessoas eram apressadas para entrar no quarto e, aos poucos, o ambiente foi completamente ocupado pela quase totalidade de homens e mulheres que acompanhavam o evento.

O clima era de tensão geral e aquela era a primeira vez que eu presenciava algo do tipo em Timor-Leste. As pessoas cochichavam e a curiosidade de todas era aguçada à medida que continuavam a dar *tuasabu* para o tio possuído e enquanto Vitor corria de um lado para o outro, ora ameaçando os jovens que insistiam em religar a música, ora se esforçando para que todas as pessoas adultas estivessem presentes dentro daquele cômodo.

Já não cabia mais ninguém quando Vitor, se comunicando com o espírito, agora falando em tétum, informava que representantes das 22 Casas de *umane-fetosaa* estavam presentes. O espírito exigia que a inauguração da Casa fosse feita até o final daquele ano. Vitor explicava que eles não conseguiriam realizar tal feito, e explicava que não havia porcos suficientes na ilha após a gripe suína que havia matado a maior parte dos animais daquela espécie nos dois anos anteriores. Além do mais, as pessoas da Casa não estavam recebendo tudo o que esperavam, nem dos *umane* e nem dos *mane-foun*, dizia Vitor, diante de todos.

A partir deste momento, a cobrança passou a ser dirigida aos doadores e tomadores de mulheres, não se restringindo mais aos homens daquela Casa. O espírito ancestral afirmava que os *umane* e os *mane-foun* não estavam agindo corretamente com aquela Casa e não estavam olhando e cuidando bem uns dos outros (*hare malu*). Um dos *mane-sanulu* pediu a palavra, dizendo, diante de todos, que a Casa não tinha como realizar os pagamentos aos *mane-foun* na futura inauguração da Casa, pois não estava recebendo dos *umane* tudo o que lhes era devido. Essas informações eram trocadas com o espírito ancestral diante dos olhos e ouvidos das pessoas a quem as cobranças se referiam: os próprios *umane-mane-foun* daquela Casa.

Os problemas transcorridos naquele dia e no dia anterior tornaram-se pauta em um contexto de seriedade ritual ainda maior, no qual as posições, as obrigações e as dívidas das pessoas eram cobradas explicitamente. Os ancestrais exigiam a finalização da Casa e sua inauguração para que as relíquias repousassem no lugar adequado; para isso, dependiam que os vivos observassem seus compromissos uns com os outros. Após reforçar a agenda da inauguração da Casa e da importância de pagamento adequado de prestações materiais entre os *umane-fetosaa*, a respiração daquele senhor ficou mais ofegante, ele se debateu um pouco e se levantou abruptamente, como se tomasse

um susto, deitando-se de bruços em seguida. O *katuas* adormeceu e as pessoas começam a dispersar.

Já era tarde da noite quando se decidiu finalizar o encontro. A música já não tocava. O chefe de suco pediu que as pessoas se reunissem para ouvir o inventário de tudo que foi recebido e gasto nos dois dias de evento. O chefe informou que, conforme a ordem dos ancestrais, os *umane-mane-foun* teriam que se cuidar melhor, a fim de ofertar o que lhes era demandado. Disso dependia a inauguração da Casa sagrada nos próximos meses. Após a fala do chefe de suco, o *lia na'in* Vitor parecia pessoalmente incomodado com o fato de os jovens terem insistido em ouvir música enquanto eles se comunicavam com o espírito do ancestral. O *lia na'in* determinou, então, que não haveria mais música e nem dança naquela noite. Quem pudesse ir embora estava liberado e quem precisasse esperar o amanhecer deveria partir no dia seguinte. Assim se encerrava o segundo dia de *suku uma lisan* em Aileu.

***Suku uma lisan* em Estado, Ermera**

É fato que minha inserção nas dinâmicas e socialidades rurais se deu, sobretudo, a partir da estadia na casa de Benjamin em Lisadila e na circulação por outras casas que, de uma forma ou de outra, mantinham relações com a dele e de sua família. Contudo, a vida em Dili e o engajamento em outras redes, principalmente àquelas ligadas aos círculos das ONGs, me aproximou de outras pessoas que, mesmo residentes na capital do país, circulavam pelo território em momentos nos quais eram convocadas a participar de eventos da *kultura* em suas terras e Casas natais. Em uma destas ocasiões, um amigo nascido em Ermera me convidou para participar de uma das etapas da reconstrução de sua Casa sagrada, também um *suku uma lisan* (cobrir a Casa sagrada). Seu convite veio quando a cobertura da casa já se encontrava na etapa final, isto é, de preparação para a instalação do adorno do topo da Casa que servia de arremate ou acabamento, o que recebia o nome de *kakuluk*. Tratava-se, portanto, do *tau kakuluk* (assentar o pescoço) na Casa sagrada.

O amigo que me convidou para prestigiar o evento, ora referenciado como *suku uma lisan*, ora como *tau kakuluk*, era Uca, à época com 59 anos. Uca era gerente de recursos humanos em uma prestigiosa ONG, integralmente financiada por uma agência de cooperação australiana. A organização em que ele trabalhava se dedicava ao desenvolvimento da agricultura familiar com foco em gênero, apoiando iniciativas coletivas lideradas por mulheres em vários municípios do país.

Uca havia vivido no exterior durante todo o período de ocupação indonésia em Timor-Leste, reconhecendo-se como refugiado na Austrália, até que retornou ao seu país de nascimento logo após a retirada das forças militares da Indonésia. Desde então, residindo em Díli e enfrentando

disputas por parte das terras e propriedades que pertenciam aos seus pais, ele frequentava os municípios de origem do pai (Manatuto) e da mãe (Ermera) em momentos rituais, geralmente sendo convocado por mensageiros que, obedecendo à ética local, iam lhe informar pessoalmente sobre a realização de encontros e cerimônias.

No chamado que recebeu para participar do *suku uma lisan* da Casa Lelsae Kaburein em Estado⁵⁰, suco do posto administrativo Letefoho, no município de Ermera, Uca foi solicitado a contribuir com um cabrito e com um *belak*, de modo que, na impossibilidade de levar os animais em suas respectivas materialidades, levaria uma quantia em dinheiro que os simbolizasse. Após preparados os bens e informado do horário e local de início da cerimônia, Uca me convidou para acompanhá-lo, dizendo que, por se tratar apenas da instalação do *kakuluk* no topo da Casa, em um dia poderíamos ir e retornar para Díli. Ele estava empolgado, afinal havia muito tempo que não participava de atividades da Casa ritual de sua mãe e as últimas experiências na Casa de seu pai não tinham sido boas.

Para além das controvérsias relativas à retirada de sua família – bem como de tantas outras refugiadas no momento de invasão indonésia em 1975 – que questionavam seu pertencimento à nação e a posse de terras e propriedades, as relações dele com a *lisan* dos pais eram igualmente porosas. Pelo lado paterno ele tinha raízes em Lakló e Laléia, em Manatuto, lugares onde opera um sistema de descendência matrilinear de comunidades falantes de galoli. Pelo lado materno sua família era de Letefoho, em Ermera. Sua mãe era filha de uma mulher mambai daquele território e de um pai português. Por essa razão sua mãe pertencia à *lisan* de sua avó, assim como ele. No arranjo matrimonial entre aquelas famílias, seu pai não pagou o *folin* para levar a esposa para sua terra natal, uma vez que seu grupo – falante de galoli e com descendência matrilinear – não aceitava. A regra daquela comunidade era que o homem fosse viver nas terras da mulher, sendo as terras da comunidade passadas pelas filhas (mulheres) nascidas das mulheres daquelas linhagens. Por esta razão, Uca descendia, em termos de pertencimento, à sua linhagem materna. O arranjo era, contudo, mais complexo, uma vez que, sua mãe tinha raízes em uma comunidade patrilinear e virilocal, ou seja, esperava-se que ela se casasse e fosse embora para viver nas terras do marido, sendo os filhos dela pertencentes à linhagem de seu potencial marido. Por razões bastante compreensíveis, a família de Uca fixou residência em Díli, nem em solo matrilinear galoli, nem em solo patrilinear mambai.

⁵⁰ O nome do suco passou a ser Estado, pois contava-se que quando os portugueses chegaram àquelas terras montanhosas, perguntaram aos guardas do régulo (*liurai*) quem era a autoridade mais alta ali. Os guardas perguntaram aos portugueses, então, “quem é a autoridade mais alta de vocês?”, pelo que os portugueses responderam “o Estado”. Os guardas, então, responderam que ali a autoridade máxima era, também, o Estado. Desde então o lugar passou a ser chamado de “Estado” e atualmente é este o nome oficial do suco.

Pude me inteirar sobre essas e outras coisas à medida que nossa relação se desenvolvia, mas também em nosso caminho para Estado. Uca estava bastante animado com a possibilidade de ver as relíquias de sua família que seriam exibidas durante o ritual, mas também pela possibilidade de entrar na Casa sagrada que sua mãe pertencia e a qual ele não visitava havia alguns anos. Perguntei a ele qual a posição que ele ocuparia no evento, se era *uma na'in* (anfitrião, dono da casa) ou *mane-foun* (tomador de mulheres). “*Uma na'in*”, respondeu ele, afinal aquela era a *lisan* de sua mãe, à qual ele pertencia.

Era uma viagem de cerca de duas horas desde Díli. Saímos por volta de 07h30min da manhã, então deveríamos chegar ao nosso destino pouco antes das dez horas. O caminho para Ermera era arborizado, de clima fresco, com uma brisa que nos acompanhou durante toda a viagem, a qual realizamos em sua caminhonete. A estrada era boa até Gleno, mas dali em diante acabava o asfalto e abundavam buracos e poças d'água. A experiência tornava-se bastante diferente e, não fosse a boa conversa, teríamos ficado entediados diante das muitas curvas e trechos perigosos com avisos de “cuidado!” pelos quais íamos passando

Entre as conversas pela estrada notei que Uca parecia procurar algo no céu, pois dirigia constantemente seu olhar para a parte superior do para-brisas do carro e, por vezes, para fora através das janelas. Ele procurava avistar uma águia, o seu *omen* (presságio). Seu presságio se devia a alguma coisa que ele gostaria de trazer na conversa com os tios que encontraria mais tarde. Ao avistar a águia ele esperava ter certeza sobre dever ou não tocar no delicado assunto. Naquela viagem ele não me disse do que se tratava. De todo modo, quando víamos pássaros maiores e alçando voos altos ele rapidamente os fitava, mas ao longo de toda a viagem não foi bem-sucedido em encontrar o sinal que buscava. “Opa! Ah, é só um pássaro preto”, lamentava ele vez ou outra.

Já se haviam passado mais de duas horas de viagem quando, em uma planície, ele dizia ter chegado às terras de sua família. Ele parou o carro diante de uma casa abandonada. Do lado de baixo, onde se via um lago, havia duas casas das quais algumas pessoas saíram para cumprimentá-lo logo que o reconheceram. Mulheres e crianças lhe tomavam a benção, sorrindo com algum embaraço. Um homem mais jovem veio logo em seguida ao ser chamado por uma das meninas que primeiro nos cumprimentou. O homem que saía de uma das casas era Mário, primo de Uca. Ao se cumprimentarem, Mário perguntou se ele estava indo “para cima” (referindo-se a Estado) e, após a confirmação de Uca, o primo informou que não iria. Questionado sobre suas razões para não tomar parte daquela atividade, ele disse que não tinha dinheiro para levar. Esperaria a inauguração da Casa sagrada ou uma próxima *lia*. Uca demonstrou nervosismo com o fato de não contar com a presença de Mário no evento, afinal ele era seu primo, filho da prima-irmã de sua mãe e alguém que, segundo Uca, deveria “abrir o caminho” para ele. Mário disse que era Assala, outro primo

deles, quem receberia Uca e cuidaria de sua entrada. A preocupação com a entrada foi mencionada, pela primeira vez naquele momento, mas se tornaria tema recorrente durante todo aquele dia.

Preocupado com o horário de sua entrada, mas principalmente com os compromissos que teria ainda naquela noite em Dili, Uca preferiu seguir viagem. Retornamos à caminhonete e nos dirigimos a Guololo, suco anterior o Estado e onde moravam uma tia e primos dele, os quais – contava ele – nos acompanhariam em sua entrada no evento. Chegamos, após mais alguns minutos de viagem pela estrada de terra, à casa de tia Anita, mãe de Assala. A casa ficava ao lado de uma escola e em frente a uma igreja católica. Fomos entrando pelo terreno e logo que as pessoas viram quem chegava receberam Uca de forma calorosa.

Um de seus tios, ao avistá-lo, brincava “*Oh malai! Oh malai!* (Estrangeiro, estrangeiro!) Ainda sabe falar tétum?”. Uca lhe respondeu em mambai, assim como fez com várias outras pessoas que lhe provocaram durante o dia⁵¹. Tia Anita, já com a idade avançada, mandou que as moças ali presentes fossem preparar café enquanto conversávamos na varanda da casa. Era uma casa de alvenaria, ampla e espaçosa, e por ali permaneceríamos pelas próximas duas horas. Aos poucos, mais pessoas dos arredores foram se juntando ao saberem da presença do primo.

Enquanto todos conversávamos sentados na varanda, Uca e um de seus primos foram para o sol. Alguns minutos se passaram até que ele pediu que eu corresse até onde eles estavam. Apontando para o céu ele dizia “está ali! É o meu sinal!”. Era a águia pela qual ele esperava desde que saímos de Díli. Seu primo reforçou “eu também estava esperando ver”. De uma forma ou de outra aquilo despertou nele uma pressa maior para que seguissemos viagem para nosso destino final, Estado. Os primos e a tia pediam que ele esperasse, que não subisse ainda.

Tomamos um café, mais outro e outro, comemos bolo, alguns tubérculos cozidos. Já haviam se passado mais de duas horas e eram quase 14h. Seguíamos à espera da mensagem de Assala, informado que poderíamos subir de Guololo a Estado. Havia uma razão para tal atraso: as demais pessoas só poderiam entrar na cerimônia e serem recebidas pelos *uma na'in* após a entrada dos dois grupos de *mane-foun kain* (as Casas que primeiro receberam mulheres da Casa celebrante do evento) e dos *umane-hun*, as duas Casas que primeiro doaram mulheres para os celebrantes.

Apesar de compreender do que se tratava, Uca dizia não poder esperar muito, pois tinha que retornar a Díli até o anoitecer para outro compromisso⁵². Tia Anita insistia para que ele ficasse

⁵¹ Embora tivesse vivido com sua família na Austrália por anos, em casa a família falava em tétum e em mambai, o que fez com que ele não perdesse a prática em suas línguas maternas.

⁵² Enquanto um morador de Díli, com uma rotina de trabalho formal e diversos ciclos de amizade, meu amigo tinha uma rotina bastante agitada, sendo sempre demandado a estar presente em exposições, aberturas de eventos, atuando, inclusive, como mestre de cerimônia (MC) em algumas delas. Estar entre aquele tipo de compromisso e eventos da *kultura*, fazia com que sua agenda fosse administrada em um ritmo dinâmico e de disputa de seu tempo, presença e dedicação.

e esperasse o aviso para subir, assim iria junto de seus primos e de um tio, não sozinho. Por insistência da anciã, ficamos para o almoço, mas logo que terminamos Uca estava pronto para partir. Sua tia concordou que ele fosse, mas o orientou a, primeiro, procurar Assala, seu filho, para que ele o introduzisse aos *mane-sanulu*, para, então, adentrar aquele território. Seguimos após receber sua benção.

A estrada para Estado era ainda mais desafiadora do que aquela que nos levou até Guololo. Por entre buracos, cursos d'água, poças de lama e trechos escorregadios, seguimos pela montanha. Apesar dos percalços, após mais alguns quartos de hora, chegamos ao terreno onde a Casa Sagrada dos Lelsae Kaburein estava erguida e quase pronta para a inauguração. Logo que chegamos nos impressionamos com a quantidade de pessoas chegando a pé, em caminhões, em várias *angguna*, motocicletas e caminhonetes. Os veículos se espremiavam para deixar o mais próximo possível da entrada as famílias que iam traziam uma miríade de bens a serem entregues. Muitos animais eram arrastados por rapazes, assim como cestas e mais cestas com comida e outras ofertas eram carregadas por pessoas vestidas com *tais*.

Havia um grande pórtico feito de bambu e enfeitado com flores no que parecia ser uma rua em momentos normais. Na parte de baixo havia uma Casa sagrada e na parte de cima a Casa que aparentava ter sido recém coberta de palha e sobre a qual seria colocado o *kakuluk*. As semelhanças entre aquilo que já havia visto em Maubisse e em Aileu vinham à mente, mas eram logo embaralhadas pelo que via ali, sobretudo pela quantidade de pessoas que era maior do que a dos dois eventos mencionados.

Uma faixa pendurada no pórtico dizia em tétum “com o apoio de Deus e da Igreja se realiza a inauguração da Casa Lelsae Kaburein”. Abaixo da faixa, posicionados do lado direito estavam alguns dos *mane-sanulu* da *lisan* anfitriã, dos quais dois estavam com cadernetas e canetas em mãos. Cerca de cinco jovens ficavam de pé logo atrás dos anciãos e revezavam-se, saindo dali para outros lugares, se comunicando com os demais *mane-sanulu*. Todos usavam um lenço estampado na cabeça e vestiam *tais*, amarrados nas cinturas e/ou dependurados sobre os ombros. Os colares e *belak* eram abundantes, assim como as espadas que os homens mais velhos empunhavam ou carregavam nas cinturas.

Posicionados bem abaixo da faixa, outros homens da casa recebiam com cantos de boas-vindas as famílias, as quais iam se organizando em grupos nas lateais e, ao serem convocadas pelos nomes de suas Casas, faziam sua entrada. Uca sabia que tínhamos de esperar, então começou a procurar pessoas conhecidas que poderiam nos levar até Assala. Em sua procura encontrou alguns parentes, dentre eles um tio de outra Casa que disse que Assala era membro dos *mane-sanulu* e que estaria, provavelmente, no lugar de recepção dos convidados, já dentro do espaço da *lia*. O homem

pediu que fôssemos nos sentar em um lugar afastado até que ele pedisse a Assala para vir ao nosso encontro.

Uca e eu subimos uma rampa e nos sentamos sob uma das tendas montadas para receber os convidados. Em lona, a tenda era quase um galpão e deveria ter cerca de 20 metros de comprimento. Os lugares eram marcados com placas de papelão onde os *uma na'in* definiam os postos de descanso dos membros de cada Casa. Uca parecia estar um pouco impaciente e me pedia desculpas por todos aqueles imprevistos. Expliquei que já estava familiarizado com aquele tipo de espera e que ficaríamos ali pelo tempo que fosse preciso.

Quando Assala veio, finalmente, ao nosso encontro, explicou que deveríamos ter esperado o aviso para subir até o ritual. Uca explicou que precisava voltar para Dili e queria entrar, pagar o que lhe foi pedido e, se possível, ver e fotografar os objetos de seus *beiala* que estavam guardados na Casa sagrada. A resposta de Assala era escorregadia, dizendo que poderia ser possível, mas que não naquela hora. Também ouvimos a negativa de que Uca não poderia entrar sozinho e deveria, ainda, esperar a hora que fosse convidado ao espaço do ritual. Assala explicava que, por se tratar de um conjunto muito extenso de *mane-foun*, os *mane-sanulu* haviam feito uma lista e cada grupo de *mane-foun*, isto é, cada Casa, estava prevista para entrar em um horário pré-definido pelos *uma na'in*.

Ao ser informado sobre aquela organização, Uca questionou por que deveria entrar como *mane-foun* se sua mãe pertencia àquela *lisan*. Assala explicou que havia dívidas em aberto de seu pai, mencionando que não foi pago *barlake* de sua mãe, mas que como ele a levou embora (para Díli e não para Manatuto, sua terra natal e onde vige o sistema matrilinear), sua geração estaria alocada ao lado dos tomadores de mulheres, por isso sua entrada ao lado dos *mane-foun*. Uca lhe respondeu que não vinha representando a *lisan* de seu pai, pois pertencia à linhagem da mãe e que, portanto, entregaria o cabrito e o *belak* que lhe foram pedidos. Porém, o tipo de bem que ele estava entregando (mesmo que na forma de dinheiro), indicava que ele era reconhecido e, portanto, tratado, de fato, como *mane-foun*, não como *uma na'in*.

Enquanto esperávamos e os primos compartilhavam alguns cigarros, Assala explicava sobre a dinâmica do evento. Aquele era o primeiro dia, no qual se esperava a chegada dos representantes das Casas mais antigas a estabelecerem relação com a *lisan* Lelsae Kaburein. No dia seguinte também se esperava continuar a recepção dos parentes. A partir daquele momento ficava mais claro o motivo de alguns primos com quem Uca havia conversado dizerem que só iriam para Estado no dia seguinte: era o momento designado a eles. O evento, que começara no dia 19 de junho, com toda a preparação interna aos membros da Casa – acender o fogo, pedir licença ao espírito da terra e aos ancestrais etc. – iria se estender até o dia 24 daquele mês. Aquelas

informações faziam cair por terra as pretensões de Uca de, em um único dia, assistir à apresentação das relíquias da família, visitar o interior da Casa sagrada e retornar à Díli. De fato, ocorreria a recepção dos convidados nos dias 20 e 21, a matança dos animais e o pagamento aos *mane-foun* e aos *umane* nos dias 22 e 24 e, fortuitamente, no nascer do sol do dia 25 seria fixado o *kakuluk* na Casa sagrada.

Continuamos esperando e, após algumas idas e vindas de Assala que negociava com os demais *mane-sanulu* sobre o pedido de Uca de fazer sua entrada naquele dia, nos foi apresentada uma demanda dos *uma na'in*. Pediam que Uca levasse cigarros e US\$ 20,00 dólares para entregar simbolicamente e marcar sua entrada antecipada, mais US\$ 150,00 e um *belak* – além do cabrito e de um *belak* que ele já havia trazido. Uca tinha de aumentar sua oferta e assim o fez. Juntamos dinheiro, compramos o cigarro e nos preparamos para entrar.

Enquanto nos posicionávamos na entrada, próximos ao pórtico decorado, os *mane-sanulu* checaram que havia parentes de Uca que vieram de Laléia, Manatuto, a terra de seu pai. Fomos rapidamente apresentados a um grupo de 3 mulheres que representavam um grupo de *mane-foun* de Laléia. Elas também traziam cabritos, os quais eram arrastados aos berros por dois rapazes. Naquele arranjo formal estávamos enfileirados e prontos para entrar. Ao nos posicionarmos no pórtico, já sob a faixa que informava sobre o evento, ouvíamos os cantos dos anciãos que anunciavam nossa entrada.

Aquelas pessoas que não haviam sequer nos cumprimentado sabiam muito bem de quem se tratavam os recém chegados: mencionaram o nome da casa do pai de Uca, o nome de seu pai e de sua mãe, falaram de suas idas à Lakló e a Laléia. Fizeram o mesmo com as mulheres que estavam logo à nossa frente. Talvez os rostos não fossem mais conhecidos, mas sabia-se muito bem a origem daquelas pessoas e, assim como suas origens, sabia-se quais os lugares delas. O anúncio da chegada daquelas pessoas era, também, uma maneira de informá-las sobre suas posições. Éramos todos *mane-foun*, afinal.

Ao passarmos pelos primeiros *mane-sanulu* tomamos a sua benção e entregamos, em cestos, aquilo que havíamos trazido. Os responsáveis pela coleta dos bens anotavam tudo e encaminhavam os bichos trazidos pelas mulheres para os fundos do acampamento. Os jovens rapazes que ficavam ali de pé cuidaram disso. Fomos encaminhados para nos sentarmos em uma esteira posicionada ao lado da Casa sagrada. Enquanto nos sentávamos, junto das três parentes que Uca acabara de conhecer, em uma longa esteira de palha, recebíamos as boas-vindas dos demais *mane-sanulu*, dentre eles Assala. Às nossas costas, em uma barraca montada à sombra de uma grande árvore, um grupo de homens talhava a madeira com o formato do *kakuluk* que seria depositado no topo da Casa sagrada ao final daquele evento.

De uma cabana, feita em um dos lados da esteira, saíam cinco cestos de palha e pratos com folhas de areca, nozes de betel e cal (*bua malus*) para serem entregues aos convidados. Um a um, tomamos os cestos em nossas mãos, depositamos dinheiro na parte de dentro e tomamos as folhas e nozes, demonstrando aos presentes que testemunhavam e pedindo licença para retirar a contradádiva. Como sinal de comunhão, ainda sentados na esteira, enrolamos a folha com pó de cal, e colocamos na boca para mascar juntamente da noz. Mascamos todos juntos e após as primeiras cusparadas de saliva vermelha éramos aplaudidos e convidados a nos retirar, sendo indicados para os nossos lugares de descanso e nos retirando para dar lugar aos representantes da próxima Casa convidada.

Assala nos acompanhou na saída da esteira, nos guiando pelo caminho até nosso lugar no acampamento. Ficaríamos abrigados em uma tenda na parte de cima do terreno que parecia cada vez maior quanto mais caminhávamos. Barracões e mais barracões de lonas coloridas se multiplicavam pelo caminho até nosso lugar. Ao chegarmos, após uma caminhada de cinco minutos, Uca ia encontrando mais pessoas conhecidas. Primas e primos iam se aproximando e demonstrando felicidade em revê-lo.

O espaço que estava reservado para nós estava ao lado do daquelas mulheres que entraram conosco e que se dispersaram pelo caminho. Em nosso lugar – um tablado de madeira forrado com lona azul – havia um pedaço de papelão pendurado no qual se lia “Manatuto”. Logo ao lado, no lugar daquelas mulheres, forrado com lona da mesma cor, a placa indicava “Laléia”, lugar de origem daquelas mulheres, do pai de Uca e, consequentemente por classificação, também de meu amigo.

Pedindo licença aos primos que conversavam conosco, Uca queria ir ao túmulo de sua avó que ficava em um pequeno cemitério familiar logo ali ao lado. Assala autorizou que ele saísse, mas desde que não demorasse, pois teria de voltar e tomar o café junto das mulheres com quem entramos no ritual. O café já estava sendo servido e era trazido por moças que vinham em fila, mas diante da ausência de nossas parceiras de chegada, pareceu a melhor oportunidade para que fizéssemos a visita ao cemitério.

Enquanto saíamos fomos interpelados por um dos primos mais jovens que tentou impedir nossa subida. Ele dizia para esperarmos as mulheres de Laléia para o café. Uca respondeu que voltaríamos logo, dando as costas ao rapaz. Ele insistia “vocês mascaram juntos”, referindo-se ao ato de sentar à esteira e mascar *bua malus* (areca, betel e cal). Tocando em meu ombro, insistiu “têm que tomar café juntos”, mas Uca já estava subindo em direção ao cemitério. Embora estivesse explícita a quebra de expectativas em relação ao nosso comportamento, optei por seguir Uca e endosseí sua fala, dizendo que voltaríamos logo para encontrá-las.

Após algumas subidas e caminhos estreitos, chegamos a uma área plana onde uma pequena vizinhança e até uma Casa sagrada se encontravam. Passando por ali ouvimos de um ancião que o reconheceu e, o chamando por “Uca” (seu nome da *kultura*), correu para abraçá-lo. Eles conversavam em mambai e Uca apontava para o cemitério. O homem, que estava de calção, enrolou um tecido na cintura e foi em nossa companhia.

Ao avistar o túmulo da avó, Uca se emocionou. Contou-me que após ser enterrada ela teve de ser trocada de lugar. Seu primeiro jazigo havia sido construído na parte mais baixa do cemitério. Após aparecer nos sonhos de várias pessoas dizendo estar triste, os familiares decidiram refazer o sepultamento, agora em uma parte mais elevada no terreno do cemitério. Depois de me contar a história, acendemos velas e fizemos uma prece em silêncio por ela. O tio que nos acompanhou pediu que Uca retornasse mais vezes, ao nos abençoar em nossa partida de volta ao nosso lugar de descanso.

Ao retornarmos encontramos Assala e sua esposa, mas as mulheres de Laléia ainda estavam dispersas pelo terreno. Em nossa esteira estava meio saco grande de arroz, carne de porco crua (em uma sacola de plástico), 2 pratos com pipoca, 2 pratos com bananas, 2 pratos de bananas fritas, 2 pratos com carne de porco, 2 bolos inteiros, 2 garrafas de café e uma bandeja com vários copos. Tudo era duplicado, pois era um para nós e um para as mulheres de Laléia.

Apesar da insistência de Assala e sua esposa para que esperássemos nossas parceiras de entrada, Uca reforçava que não poderíamos mais esperar, pois precisávamos ir embora. O sol já se punha e tínhamos um longo caminho até Díli. A esposa de Assala dizia que não podíamos ir sem compartilhar a refeição com aquelas mulheres: tínhamos de comer juntos. Uca pediu que um dos rapazes ali presente fosse procurar as “colegas”. Retornando de sua busca, o jovem disse que elas estavam em outra tenda conversando com parentes, mas que viriam mais tarde.

Cientes da impaciência de meu amigo, Assala e a esposa pediram que Uca levasse ao menos parte da comida consigo e passasse no *fatin-lulik* para entregar as oferendas adicionais (os US\$ 150,00 e o *belak*) e pedisse autorização para partir antes da hora. Pairava um ar de desconforto ali, mas seguimos a sugestão. O clima era decorrente da quebra de uma série de protocolos, desde a entrada antes da hora, da expectativa de ser tratado como *uma na'in*, de se recusar a esperar as pessoas com quem deveríamos comer e, por fim, de ir embora antes que as principais partes da cerimônia fossem realizadas.

Levando consigo o arroz e carne crua, passamos no *fatin-lulik*. Lá repousavam dois *katuas*, um deles o *lia na'in* da Casa. A conversa foi breve. Uca disse que precisava partir, mas que tentaria voltar antes que fosse encerrada a *lia*. Ele precisava retornar ao trabalho em Díli. O *katuas* pediu que ele entregasse o cabrito e o *belak* e que estaria tudo bem. Depositando em um cesto e

entregando nas mãos daquele senhor, Uca cumpria a etapa necessária para que pudéssemos partir, sem, contudo, cumprir metade das expectativas que ele havia criado para aquela ida a Estado. “*Keta hirus ami tio, ami ba lai*” (não fique com raiva tio, nós já vamos), dizia ele enquanto saíamos dali.

O terceiro e o quarto dias

Na sexta feira, o segundo dia de evento, Uca compareceu a alguns compromissos de trabalho, o que lhe impediu de retornar a Estado. Mas no sábado, logo ao amanhecer, tomamos novamente a estrada em direção à montanha, saindo de Díli. Fizemos nossa primeira parada na casa de seu primo Mário, desta vez passando algumas horas na companhia da família dele.

A esposa de Mario ofereceu café e batatas doces cozidas com pimenta picada e macerada. Somente os homens eram servidos e a esposa supervisionava o empenho das filhas em dispor tudo, cuidadosamente, sobre a pequena mesa de plástico que, forrada com uma toalha branca bordada à mão, apoiava a comida entre nós três. Havia um tom de formalidade e capricho nos momentos de recepção de convidados e a simplicidade de tudo era brindada com um tom cerimoniosamente cordial.

Durante a conversa Uca mencionou a “confusão” em ter sido tratado como *mane-foun* e ter sido colocado junto do grupo das mulheres de Laléia nas esteiras de chegada e de descanso. Mário o lembrou que ele pertencia à *lisan* do pai, então que era *mane-foun*, de fato. “*Malai ne’e mane-foun*” (este estrangeiro é *mane-foun*), dizia ele, despertando risadas em todos os presentes, inclusive em Uca, que levava em tom de brincadeira. Apesar disso ele reafirmava que como seu pai não pagou *barlake*, ele pertenceria à *lisan* da mãe. A mesma conversa se repetiria momentos depois ao visitarmos, novamente, tia Anita. Todos, com exceção de Uca, concordavam com seu tratamento como *mane-foun*.

Compartilhando outro estranhamento, Uca mencionou que na entrada do ritual eu e ele tivemos de ofertar US\$ 20,00 cada, enquanto as mulheres ofertaram US\$ 15,00 em retribuição pelo *bua malus*. Mário disse que era comum que as Casas estabelecessem essa diferença, porque, segundo ele “*homens e mulheres não são iguais; homem fala mais, a mulher é mais calada*”⁵³. A quantidade de folhas e nozes era, também, diferente: eu mal consegui pegar com uma única mão todas as que me foram ofertadas, ao passo que as mulheres ao nosso lado conseguiam comportar em uma mão cada as ofertas feitas a elas.

Ao nos prepararmos para retornar a Estado, Uca questionava se seria possível encerrar o evento naquele dia. A resposta de Mário era cética, pois ele tinha ouvido que ainda havia *umane-fetosaa* para chegarem, o que certamente atrasaria o processo. Ele lembrava que, de qualquer

⁵³ “*Feto no mane la hanesan. Mane koalia tan, feto nonok de’it*”.

forma, os donos da Casa deveriam cuidar para que o evento se encerrasse até o dia seguinte, do contrário teriam de pagar uma multa, pois eles estariam incorrendo em errados (*sira sala*).

Ao chegarmos novamente ao local onde se realizava o evento, a quantidade de pessoas circulando era ainda maior do que a que vimos no primeiro dia. Por toda a parte via-se gente deitada, sentada pelos cantos, outras matavam, talhavam e carregavam porcos. Mulheres cozinhavam nas tendas, outras lavavam roupas. Crianças corriam por toda a parte e outras eram banhadas com mangueias. Também era visível o cansaço dos envolvidos na realização do evento. Muitos dormiam pouco e empenhavam toda a sua energia para a organização e condução da *lia*, na recepção aos convidados, na administração e redistribuição de bens etc. Alguns se queixavam da duração do evento, inclusive Assala, que afirmava estar muito cansado naquele terceiro dia, mas sabia que até o quinto dia ainda estaria por conta do ritual. Ver e ouvir aqueles relatos reforçava minha percepção sobre fazer as coisas porque elas tinham de ser feitas (*tenke*), com os custos de todas as ordens envolvidos. Uca, por sua vez, ficou pouco tempo por ali, afinal esperava prestigiar o *tau kakuluk* e, diante da impossibilidade de realização do rito naquele dia, achou melhor se retirar. Voltamos à Díli naquela noite.

Quando retornamos para a *lia* no domingo (dia 24) de manhã, um dos homens da Casa, Ely, me explicou como funcionaria o *tau kakuluk* que só aconteceria na manhã do dia seguinte. Os *mane-sanulu* iriam colocar um galo preto no topo da Casa e, na direção em que ele parasse e cantasse seria fixada a ponta do *kakuluk*. Feito isso seria sacrificado um cão e seu sangue seria derramado nos pés da Casa. Depois uma força tarefa de homens iria levar o *kakuluk* e colocá-lo conforme a posição indicada pela direção do canto do galo. Diante de meu interesse, Ely e Assala me convidaram a dormir no acampamento para assistir ao ritual na manhã seguinte, mas achei melhor retornar a Díli com Uca.

A experiência de acompanhar interlocutores e amigos em eventos nos quais eles eram convidados era marcada por tratamentos variáveis de acordo com o reconhecimento local dos status pessoais deles. Embora minhas relações com meus interlocutores fossem bastante sólidas quando eu decidia acompanhá-los em eventos como aqueles, os vínculos e as relações que eles estabeleciam com seus grupos interferia diretamente na inserção que eu tinha naqueles espaços. Benjamin, por exemplo, não tinha seu status questionado em qualquer nível, a despeito das tensões entre ele e seus *umane*. Uca, por outro lado, gozava de uma posição liminar entre o que ele achava que seria o tratamento adequado a ele (o de *uma na'in*) e o que as demais pessoas acreditavam lhe ser devido (o tratamento de *mane-foun*). Sua incorporação um tanto enigmática naquele evento se estendia, de certa forma, a mim, fazendo com que eu não me sentisse tão seguro a ponto de me aventurar sozinho ali por mais um ou dois dias.

Foi, inclusive, no momento de pagamento aos *mane-foun* que Uca se conformou com sua posição naquele evento. Assim como acontecera em Maubisse, a Casa celebrante do ritual providenciou o sacrifício de 82 porcos para ofertar aos 102 grupos de *mane-foun* reunidos ali, dentre eles, Uca. A quantidade de porcos fazia com que, naquela ocasião, as coisas acontecessem simultaneamente: os porcos iam sendo abatidos, limpos e talhados em uma área enquanto, na tenda central, montada ao lado do *fatín-lulik*, os *uma na'in* chamavam seus *mane-foun* pelos nomes de suas Casas. Previamente informados sobre quando deveriam estar por perto, pequenos grupos de representantes dos tomadores de mulheres iam respondendo ao chamado: *pronto!* Recebiam a carne, ofertavam pequenas quantias em dinheiro para lavar as mãos dos homens que preparavam os cortes de carne e se retiravam.

Quando o nome da Casa do pai de Uca foi chamado ele se levantou, aceitou a carne e foi acompanhado por dois rapazes para levar os pedaços referentes a ele, a seus pais e a suas irmãs. Enquanto o evento ocorria, conheci uma sobrinha de Ely, Sandra, uma jovem que era professora de química na escola secundária em um suco vizinho. Assim como seu tio Ely, Sandra era *uma na'in* ali e se referia a Uca como *mane-foun Lakló*. Nossa conversa era sobre as pessoas e suas posições no ritual, o que provava que aquela moça, ao ser tão assertiva sobre quem era o que, demonstrava como as pessoas sabiam quem eram umas às outras e quais posições ocupavam naquele contexto.

Era também ao conversar com Assala, Ely e Sandra que se evidenciava que o evento não acontecia conforme um roteiro de sucessões e eventos estritamente delimitados e agendados. Havia um fluxo esperado e uma ordem das coisas, mas que operava de modo dinâmico e, em certa medida, negocial. Os atrasos na chegada das pessoas, a grande quantia de bens para serem registrados na chegada, os cálculos para os pagamentos de *umane* e *mane-foun*, todas essas coisas fugiam a um controle cartesiano do tempo, mas aconteciam no tempo em que tinham de acontecer. Questões como aquelas sobre a disposição do *kakuluk* pululavam desde o primeiro dia de evento: "vamos colocar hoje ou amanhã?", "tem que ser amanhã no nascer do sol", "não, pode ser hoje à noite sim", "não, não pode, é lulik fazer à noite". Mesmo que a ordem cronológica para a realização dos ritos não fosse fixada em um cronograma estéril e engessado, o que não era negocial, por sua vez, era a definição das pessoas, de suas posições, de seus atributos, de seus direitos e obrigações. Para isso havia um menor campo de possibilidades de negociações e, nos casos em que não eram bem observadas, as consequências se viam logo no reconhecimento sobre os sujeitos.

A última etapa que cabia a Uca fazer – e a mim como seu acompanhante durante aqueles dias – era receber o *matak malirin* e ajudar a apagar o fogo, já que, por fim, não veríamos mesmo a disposição do adorno final da casa. Embora estivéssemos nos retirando, de vez, antes do

encerramento do evento, o atraso da Casa celebrante justificava que nós não pagássemos multa por não ficar até o final. Ainda assim, deveríamos pagar para apagar o fogo. Como Assala orientou, tratava-se de algumas moedas e de jogar um pouco de *tuasabu* no fogo sagrado aceso dentro do *fatin-lulik*. Já puxando despedidas ao longo do caminho, chegamos ao lugar sagrado onde nos encontraríamos pela última vez com o *lia na'in* da Casa⁵⁴.

Na entrada do *fatin-lulik* haviam fixado um aviso em papel que não estava lá nos dias anteriores. O papel branco em tamanho A4 se destacava no amarelo das tiras de bambu que estruturavam as paredes da pequena construção. No papel, escrita à caneta azul, havia uma solicitação: pedimos às mulheres que não entrem no lugar sagrado dos homens. Entrei com Uca, tomamos a benção dos *katuas*, recebemos mais *bua malus*, ajudamos a apagar o fogo e pedimos licença para partir. Ainda no caminho para o carro pensava sobre o aviso na entrada do *fatin-lulik*.

Era curioso que, nos últimos momentos naquele evento, me deparasse com uma definição tão clara a respeito das posições dos sujeitos e das prerrogativas de posição referentes a cada pessoa ali. Em outros espaços, como em Maubisse, por exemplo, as mulheres podiam adentrar o *fatin-lulik*, enquanto em Aileu, na Casa de origem de Aly, embora elas não entrassem no *fatin-lulik*, havia uma mulher autorizada a fazê-lo. Já na Casa sagrada de Peu todas as mulheres casadas com o *barlake* pago poderiam adentrar aquele tipo de espaço.

Não se trata aqui de tentar identificar o estabelecimento ou a vigência de uma (suposta) regra única e válida para todos os eventos e rituais conduzidos pelas pessoas falantes da língua mambai ou “em Timor-Leste”. As proibições e licenças conferidas às mulheres na circulação pelos espaços sagrados expressava, na verdade, a existência de regras com múltiplas expressões que eram estabelecidas contextualmente nas dinâmicas locais. Trata-se, na verdade, de identificar que as regras tinham uma existência e que estabelecem posições bem definidas e prerrogativas de agência a partir de critérios firmados pelas *lisan*, pelas tradições locais ou por cada Casa, e não por algo que se poderia identificar como, essencialmente, a etnia de um grupo.

Nessa miríade de regras, a precedência é operante em definir quem deve o quê e a quem. Quem pode o quê e em que condições o pode. A circulação dos sujeitos nestes arranjos é, portanto, condicionada à leitura dos seus marcadores e ao seu encaixe em todos os esquemas de organização social da hierarquia: Casa de origem, pertencimento à *lisan*, pagamento ou não de *barlake*, posição

⁵⁴ Aquela seria a última oportunidade, naquele evento, para que Uca falasse com os tios sobre o presságio que tanto esperou durante aqueles dias. Apenas em outro encontro, em 2024, já após a inauguração da Casa Sagrada, foi que soube de meu amigo sobre o que lhe interessava falar com seus tios. Uca tinha questões a fazer sobre os modos como ele era tratado, algumas explícitas nas narrativas deste capítulo, mas outras mais antigas, que remetiam ao fato de sua avó ter se casado com um homem português, o que era dirigido a ele em tom de piadas e provocações de outros parentes. Porém, até a data, ele não tinha conversado ou resolvido as angústias que tinha em relação aos parentes masculinos de sua linhagem materna.

como *umane-fetosaa* etc. À medida que os sujeitos estão conscientes disso, de suas posições e prerrogativas, sua circulação se dá de maneira mais lisa ou mais porosa, tendo suas condutas mais reguladas/tuteladas, validadas, reprovadas ou cerceadas.

O decoro entre pessoas humanas e pessoas mais-que-humanas

Apesar de não ter presenciado a disposição do *kakuluk* sobre a Casa sagrada, a riqueza etnográfica do evento estava na complexidade das relações e da circulação das pessoas ao longo dos dias que estivemos em (ou passamos por) Estado. De modo similar, em Aileu, a etapa ritual do *suku uma lisan* também se encerrou sem o tom festivo esperado por algumas das pessoas ali presentes. Independente do fim dado a cada evento, o mais relevante é identificar como as relações entre pessoas se concatenam, isto é, por meio de qual idioma as relações entre pessoas são mediadas e, concomitantemente, qual a linguagem que constitui pessoas e suas agências.

Parece adequado indicar que, nos contextos apresentados, as posições de superioridade classificatória estabelecidas a partir dos esquemas locais de precedência implicavam que algumas pessoas pudessem dispor sobre a participação das outras nos eventos rituais: quem entrava, quando entrava, o que devia levar, quanto tempo deveria esperar, qual o nível de trabalho iria desempenhar, pelo que seria cobrada, do que seria lembrada etc. Embora estes fossem recursos para a organização do ritual, eram também formas de organizar pessoas, de dispô-las em suas posições dentro dos esquemas locais de poder e assimetria posicional. Ao operar nesta linguagem, a agência dos sujeitos informava sobre esquemas de hierarquias locais, atualizando as relações de dívidas, dádivas e obrigações entre os envolvidos.

Uma vez que a circulação das pessoas, das formas como se dava, evidenciava as hierarquias e que, para sua circulação era preciso também a circulação de bens diversos, estabelecia-se um tipo de relação no qual o *decoro* era um elemento fundamental. Na dimensão da circulação de bens – como elemento que mediava a circulação de pessoas pelos rituais – percebia-se que se ofertavam (por exemplo) animais e dinheiro e contraofertavam-se *bua malus* e comida; depois carne sacrificial era ofertada e, em contrapartida, pequenas quantias em dinheiro; ofertava-se a acolhida dos parentes e contraofertava-se potencial agentivo (força de trabalho). Tudo isso circulava de modos e em momentos nos quais se esperavam condutas atentas dos sujeitos ao respeito dirigido aos parceiros de troca. Essa conduta atenta era o *decoro* que, mais do que um conjunto de ações respeitadas que mantinha a ética relacional, se constituía como um elemento simbólico da ordem das relações, isto é, das hierarquias locais. Neste sentido, o decoro dizia sobre a ordem em que as pessoas dispunham-se umas das outras e umas sobre as outras, demandando sobre a conduta, sobre o trabalho e sobre os potenciais e agências umas das outras. O decoro fazia, no limite, com que os

sujeitos reconhecessem a sua posição por reconhecer a posição dos outros, de modo que, ao executarem-se corretamente as ações esperadas de um sujeito A, este agisse de modo a preservar a posição de um sujeito B e vice-versa, mantendo a estabilidade da relação e, portanto, reafirmando a ordem em que elas operavam.

É fundamental destacar que o decoro nestas relações não permeava apenas as relações entre os vivos na arena dos rituais e das *lia*. Se considerarmos que estes eventos reuniam e congregavam *peessoas*, devemos notar que humanos e seres mais-que-humanos (Palmer e McWilliam, 2019) podem se constituir também enquanto pessoas (Fowler, 2004). Os espíritos da terra (*rai na'in*), os antepassados e outras forças da natureza que se faziam presentes naqueles espaços ou que eram constantemente mencionados na condução daqueles rituais, configuravam-se como entidades morais, portadoras de agência, desejos e inclusive sentimentos (agrado, desgosto, satisfação, fúria) que poderiam se manifestar diante das condutas dos humanos.

Uma vez que as ações e relações de pessoas humanas poderiam despertar reações em pessoas mais-que-humanas, estas segundas também demandavam ações decorosas, como fez o espírito possessor do *katuas* em Aileu. As ações decorosas dirigidas às pessoas mais-que-humanas poderiam ser evidenciadas no sacrifício animal e nas oferendas de sangue e comida, por exemplo, mas as expressões das boas condutas entre pessoas humanas, no cultivo e na preservação de suas relações, também informavam as expectativas de decoro das primeiras.

Quando Elizabeth Traube (1986, p. 16) afirmou, a partir da análise de rituais entre povos falantes de mambai, que o propósito da sociedade era o ritual, a autora nos levou a considerar que a sociedade confirmava sua existência em eventos como os que foram descritos ao longo deste capítulo. O apontamento da autora demonstra-se atual. A partir da incursão nestes eventos nota-se como as relações sociais de cooperação, mútua dependência e desigualdade classificatória se (re)estruturam e se atualizam na dimensão ritual. É nela que posições são lembradas, obrigações são reforçadas, dívidas que implicam em direitos e deveres são prolongadas, ou seja, se confirmam a natureza das posições dos sujeitos e as expectativas de uns sobre os outros. Isso parece constituir um mecanismo de subjetivação altamente ativo, de modo que pode ser adequado pontuar que os rituais operam modos de produção de pessoas.

Trata-se de eventos pautados pela/para a (re)produção de pessoas, pois esses rituais ao reatualizarem as posições hierárquicas dos sujeitos, as prolongam no tempo, produzindo pessoas adequadas a circular e operarem relações deste tipo, informadas por um senso de decoro muito claro. As *lia* se mostraram, nestas passagens etnográficas, como eventos nos quais que as pessoas mobilizavam a regulação pública de seus parceiros, ao cobrarem o pagamento de dívidas (ou simplesmente lembrarem que elas existiam) e ao demandarem presenças e prestações de deferência

que atendessem ao decoro esperado, do modo em que era esperado. Se para os *umane-fetosaa* cobrados no ritual em Aileu o ritual tinha a função de lembrar de suas obrigações, para outras pessoas no ritual em Estado, o evento tinha a função de adequar sujeitos e corpos às éticas e ao decoro das relações de prestações matrimoniais, que podem ser de complexa apreensão para os próprios sujeitos ali presentes. Elaborar rituais – por meio de suas regras próprias de decoro – parece ser uma forma bastante frutífera de produzir, forjar e (re)adequar pessoas morais em tramas relacionais e assimétricas.

Capítulo 4

Dignidade e respeito: acionadores morais na produção de pessoas e nas relações entre pessoas

Nesse capítulo discutem-se, primeiramente, algumas dimensões rituais e práticas de atenção e cuidado com os mortos como ponto de partida para refletir sobre as noções de dignidade e respeito, da forma como são mobilizadas em algumas socialidades leste-timorenses. Na segunda parte deste capítulo, trago algumas narrativas e experiências que orbitam as noções de respeito e dignidade associadas aos espíritos dos mortos/*beiala* (ancestrais) e dos espíritos da natureza, para além de contextos rituais ou de momentos destinados ao cuidado com essas entidades. Ao final da discussão, retoma-se a categoria analítica de decoro, apresentada no capítulo anterior, para refletir em que medida a triangulação dessas categorias (respeito, dignidade e decoro) é produtiva para compreender o manejo das relações e das pessoas no contexto das socialidades locais.

A categoria de *dignidade* no contexto leste-timorense é acionada para garantir deferência às qualidades ou à pessoa de um sujeito ou grupo (Simião, 2020). Semanticamente próxima à noção de honra de Berger (1993), dignidade em Timor-Leste pode se referir aos elementos constituintes de um sujeito que os diferenciam dos demais e, portanto, podem servir como ponto de partida para a significação de disputas e conflitos. Fica claro que o uso desta categoria tende a ser mobilizada de forma muito distinta do sentido de “dignidade humana”, indispensável ao ideário dos direitos humanos, que reconhece que todo sujeito pertencente à espécie humana tem, inerentemente, uma dignidade que lhe é inalienável (Hunt, 2009).

Localmente, isto é, em seu sentido êmico, a dignidade de um sujeito, frequentemente trazida ao campo discursivo pela expressão *ha’u nia dignidade* (a minha dignidade), aciona os elementos característicos de sua constituição enquanto pessoa: seu pertencimento à tal ou qual Casa sagrada (*uma lisan*), a amplitude de suas relações nos sistemas locais de prestígio, sua vinculação ou aproximação às esferas de administração estatal, entre outros. Em pesquisa de campo em Lisadila, Simião (2020) identificou que as fontes de prestígio de sujeitos, acionadas em contextos de conflitos, mais do que representar as vinculações e relações dos sujeitos, são mobilizadas enquanto formas de afirmação das pessoas que demandam o reconhecimento de suas características, de suas posições, de sua origem, de suas conexões, ou seja, de sua *dignidade*.

Pretendo demonstrar que em diferentes situações a noção de dignidade é mobilizada para acionar um reconhecimento sobre si em outros sujeitos. Este reconhecimento vem, geralmente, associado ao que se denomina localmente como respeito. O respeito, por sua vez, se evidencia em ações concretas que simbolizam o reconhecimento de posições de sujeito de si e dos demais em uma ordem assimétrica em que ações de deferência devem dirigir-se de um para o outro. Ao prestar

respeito, reconhecendo e evidenciando posições dentro de uma relação ou contexto, reconhece-se as qualidades e atributos de um sujeito e, portanto, a sua dignidade.

O preparo ritual de um *Fasi liman* em Lisadila, Liquiçá

As práticas de cuidados com os mortos e com a morte se expressam, por todo o Timor-Leste, de diferentes maneiras, tanto circunscritas nas chamadas *lia mate* ou *lia metan* (Bovensiepen, 2014; Fidalgo Castro, 2015), quanto em práticas cotidianas e contínuas, que extrapolam o ofício ritual. Por esta característica, o cuidado com os mortos e com a morte ocupa parte importante das rotinas dos sujeitos e da vida social no país (Traube, 1986; Hicks, 2004). Elas podem ser encontradas das mais diversas maneiras, desde as demonstrações de luto por meio do uso de roupas pretas ou de lenços amarrados nas cabeças e pulsos de mulheres e homens, como também pela exposição de túmulos de sujeitos proeminentes em frente a vias públicas e nos arredores de residências de familiares.

Elementos como estes, que demonstram o lugar social da morte e do morto chamam a atenção dada a frequência com que se encontram, por onde quer que se passe. Em alguns lugares o mais chamativo não era a construção do túmulo propriamente, mas sim suas dimensões e adornos. Em muitos casos os acabamentos das sepulturas utilizavam materiais que não eram empregados nas construções das próprias habitações das pessoas. Vê-se, com frequência, túmulos grandiosos com acabamentos que variavam desde pintura até a aplicação de revestimentos cerâmicos e azulejos, com luzes, coberturas, grades, retratos, floreiras ao redor etc.

Em alguns túmulos, os adornos conferiam um ar de pompa e de imponência. Um dos que vi durante uma viagem para Aileu, tomou minha atenção, me fazendo tocar no assunto com alguns colegas. A casa era construída com bambu cortado em ripas e era coberta com uma combinação de zinco e folhas de coqueiro. À frente da residência via-se um túmulo construído em três níveis, sendo que no topo do último nível havia uma cruz metálica e o nome do falecido que ali jazia. O túmulo de dimensões de aproximadamente 9m² era revestido com placas de cerâmica azul. Uma das pessoas afirmou que se tratava de um *ema bo'ot* (uma grande personalidade), embora não soubesse dizer quais seriam os atributos daquela pessoa. De qualquer maneira, parecia prudente inferir que a elevada estima dirigida a uma pessoa por sua posição distintiva em vida, justificaria a construção de uma instalação mortuária à altura.

Inspirados por uma motivação deste tipo, os sobrinhos de Benjamin, filhos de seu primo-irmão mais novo, Flaviano Carión, residentes na mesma aldeia em Lisadila, erigiram uma sepultura para o pai, acometido por uma doença que o levou a óbito em 2021. Flaviano havia atuado como membro das forças de resistência armada à invasão indonésia, o que lhe conferiu o título de

veterano após a retomada da independência de Timor-Leste. Conhecido na região por este e por outros feitos, mantinha uma reputação em Lisadila. Após sua morte, sua unidade doméstica, liderada pelo filho mais velho, Anó (casado com Aly, personagem central dos episódios relatados em Aileu no capítulo anterior), e composta por sua mãe Lina e pelos demais filhos – Idó (casado), mais três meninas solteiras e um menino ainda criança, além de duas noras e da mãe de Flaviano, Quita, – reuniu recursos para construir um túmulo que condissesse com a posição do veterano.

Após a construção do túmulo, a família decidiu reunir os *maun-alin* e os *umane-fetosaa* daquela Casa, a *uma lisan* Andati Lacumau, em uma cerimônia para pagar o pedreiro pela conclusão da construção, referida figurativamente como lavar as mãos (*fasi liman*). Ritos para o ofertar contradádivas (mesmo que em forma de dinheiro) a pessoas por seus bons préstimos eram relativamente frequentes, como relatado no *kore-metan* em Maubisse, quando se lavou as mãos dos rapazes que mataram e talharam os porcos, mas também ocorriam para o pagamento de construtores de Casas sagradas, de pedreiros ou pela realização de outros feitos (como derrubar árvores, coletar folhas etc.). Em Lisadila seriam lavadas as mãos do pedreiro, pagando pela construção do túmulo do pai daquela família, mas também por ter renovado (pintado e consertado) os túmulos de outros parentes que estavam enterrados ao seu lado.

O túmulo de Flaviano era o maior de todos os cinco que ficavam sob o sombreado de um telhado e das árvores no terreno da família. Revestido com cerâmica preta, o túmulo foi coberto, na parte de cima, com grama sintética onde sempre estavam depositadas flores, colhidas ora por sua viúva, ora por suas filhas e noras. Nas paredes de alvenaria ligadas à sepultura havia lâmpadas que o iluminavam a noite e, na parte da frente, uma cerâmica especial com uma estampa de "a última ceia" de Leonardo Da Vinci. O túmulo era a primeira coisa a se avistar quando se chegava ao terreno da família, tanto por se destacar na paisagem, quanto por sua proximidade à estrada que havia em frente.

Quando fui convidado a acompanhar e registrar em fotografias e em vídeos o *fasi liman*, a construção do túmulo já estava concluída. Cheguei à casa daquela família um dia antes do evento. Era justamente naquele dia que toda a unidade doméstica estava mobilizada na preparação da cerimônia. Entre compras de comida, coleta de utensílios nas casas vizinhas, ornamentação da varanda em homenagem ao falecido e montagem dos locais de descanso e acampamento para os convidados, formavam-se comissões de pessoas.

Anó e seu irmão Idó ficaram responsáveis, juntos de primos e colegas da vizinhança, por montarem os lugares de pernoite dos familiares. Montavam tendas com bambus, folhas de palmeiras e lonas e estendiam fiações elétricas para que os convidados ficassem em um espaço iluminado durante a noite. Suas mulheres se dividiam entre as compras de comida e os empréstimos

de panelas, pratos e copos com os vizinhos. As irmãs, moças mais jovens, se dividiam entre a decoração e a limpeza do espaço. Vez ou outra todas as pessoas, ao recorrerem a algum familiar, da Casa ou de alguma Casa parceira, mencionavam que deveriam se apoiar (*ajuda malu*), pois quando precisassem daquela unidade doméstica (*uma ka'in*), eles estariam prontos a ajudar.

A cooperação resultou no êxito da organização. No dia do evento estavam montadas as tendas, o terreno estava limpo e parte da comida, de responsabilidade dos anfitriões, já estava comprada. Na varanda da casa da família (construída em alvenaria), foi decorada uma parede com tecidos de cetins brancos e lilás, plissados e ondulados, que serviam de fundo a uma mesa na qual depositaram objetos do falecido. A mesa, coberta com um *tais* preto, expunha um retrato de Flaviano e alguns de seus objetos pessoais: roupas, acessórios e *tais* que foram usados por ele. Ao fundo, bandeiras de Timor-Leste e das forças de defesa que ele compôs na juventude foram hasteadas. Havia um ano desde seu falecimento e embora aquele não fosse seu *kore-metan*, pois a família precisava reunir os recursos necessários para isso, era também a celebração do aniversário de sua morte, junto do pagamento cerimonial ao pedreiro.

A chegada dos grupos de *umane-fetosaa* acontecia em filas de pessoas que traziam cerveja, *tuasabu*, sacos de arroz, bananas, cabritos, porcos etc. Os bens, solicitados pelos donos da Casa, eram registrados na entrada e separados entre aqueles que iriam diretamente para a dispensa (montada ao lado da cozinha) ou para o *fatin-lulik*, montado em um dos quartos da residência da família. Após recebidos os convidados, um a um eles eram encaminhados para seus lugares de descanso para que recebessem o café preparado pelas mulheres da casa.

Após entregarem suas ofertas e antes de tomarem seus lugares, os convidados copiosamente se dirigiam à mesa solene em homenagem ao falecido e se prostavam de pé, em silêncio, por alguns instantes. Alguns rezavam em silêncio, outros faziam o sinal da cruz. Alguns choravam ao abraçar a viúva e suas filhas, bem como a mãe de Flaviano que, em geral, permaneciam ao lado da mesa. Prestadas as devidas condolências, os convidados deixavam a varanda em direção aos seus lugares.

Todos os *umane* foram acomodados atrás do túmulo e ao lado da casa da família, em tendas montadas sob a sombra das árvores, enquanto as tendas dos *fetosaa* foram montadas na parte da frente do terreno, em uma área descampada. Em suas tendas recebiam os pratos levados pelas filhas e noras de Flaviano. Também lhes era ofertado *bua malus*. Enquanto as pessoas chegavam e cumpriam as etapas de entrar com suas comitivas, entregar as ofertas, cumprimentar os familiares e se sentar para aguardar os demais convidados, os *mane-sanulu* já se organizavam dentro do *fatin-lulik* para conferir com cada Casa se haviam trazido as ofertas conforme solicitado.

Já era noite daquele primeiro dia de evento quando os *mane-sanulu* passaram à conferência das ofertas junto das Casas parceiras. O *lia na'in* daquela Casa era Pau e ele, assim como seu irmão

Benjamin, era membro dos *mane-sanulu*. Entre eles também estava Anó, filho mais velho de Flaviano, e seu irmão Idó, responsável por contabilizar a entrada das ofertas em um caderno. Revezando-se, os homens da Casa convocavam os *fetosaa* e os *umane* para esclarecerem sobre as ofertas que, geralmente, eram menores do que o que lhes havia sido solicitado: alguns dólares a menos, um cabrito a menos, um *belak* a menos etc. Após sua exposição, os donos da Casa ofertavam um cesto de palha para que os convidados depositassem valores que complementassem suas ofertas.

Este momento era marcado por negociações e estratégias de ambas as partes. Os convidados não mostravam tudo o que haviam levado. Portando, de dentro de bolsas, sacolas e cestos, os retiravam discretamente uma nota, depois outra, um *belak*, uma lata de cerveja ou carteiras de cigarro, como quem não entrega todas as cartas de uma única vez em uma mesa de jogo. Essa preservação dos recursos tinha um tom de mistério ou segredo que ia revelando, aos poucos, novos elementos (riquezas) à medida que os anfitriões iam recordando dívidas passadas ou a importância de aumentar a oferta diante do esforço da Casa em honrar o morto, seu nome e sua memória, enfim, sua pessoa.

Ao conferirem as ofertas de um dos *mane-foun*, casado com a irmã de Anó e Idó, os *uma na'in* demandaram que a oferta fosse aumentada. O *mane-foun*, acompanhado de sua esposa, se recusou a aumentar a oferta, dizendo que já havia entregado tudo o que podia. Enquanto ele dizia isso sua esposa abriu a bolsa e entregou a ele US\$ 20,00 para que ele colocasse no cesto de palha dos *uma na'in*. Aquela quantia era, exatamente, o que havia sido pedido a ele. Ele não aceitou o dinheiro e pediu que ela guardasse de volta em sua bolsa. Contudo, diante da insistência dos *umane* o homem acabou cedendo em aumentar a contribuição, recebendo de sua esposa o valor solicitado pelos irmãos dela.

Não eram todos os *mane-foun* que cediam a pressões deste tipo. Mais tarde naquela noite, um rapaz que já havia entregado dinheiro e um cabrito foi demandado a entregar mais dinheiro e outro cabrito, como já lhe haviam solicitado os *uma na'in* no momento de sua convocação (*hato'o rekado* ou *kasu lia*). Diante de sua primeira recusa, apoiado por sua esposa, Lina, viúva do falecido, que acompanhava as negociações até ali, sentada em uma cadeira no *fatin-lulik*, tomou a palavra, demandando que eles aumentassem sua contribuição. Ela defendia o pleito narrando todos os gastos que a família teve para preparar a cerimônia e o tumulto do *umane* daquele casal, pressionando-os por sua posição de *mane-foun*. A pressão pelo dobro da oferta gerou um impasse, pois o casal seguiu firme com sua oferta inicial. Os ânimos estavam se exaltando e uma discussão se iniciava. Benjamin sugeriu que os *mane-sanulu* aceitassem o que o casal estava ofertando, para o desagrado da viúva, que se retirou descontente do *fatin lulik*.

Era notável que, no momento de acerto das ofertas, argumentos de ordem moral – que lembravam os sujeitos de suas posições (*umane-fetosaa*) – eram trazidos à tona, bem como a demanda de que compensassem o esforço da família em erguer tal monumento em memória e honra do falecido que, mesmo morto, ainda mantinha sua posição de *umane* que desempenhava poder/influência sobre os sujeitos. As qualidades dele eram acionadores morais para cooptar a agência dos vivos.

Naquele evento, a Casa Andati Lacumau havia recebido 8 Casas de *umane* e 11 casas de *fetosaa*. Estes últimos ofertaram, no total, US\$ 450,00 em dinheiro (além de cabritos, cerveja, *tuasabu*, *belak* etc.). Dos *umane* receberam 2 porcos, arroz, bananas e *tais*. Da quantia em dinheiro separaram US\$ 250,00 para o pagamento da mão de obra do pedreiro e o restante do dinheiro usariam para dividir entre os *umane-fetosaa* no momento em que fossem pagá-los. Os *katuas* me explicaram que embora não fosse muito dinheiro, os valores seriam distribuídos em quantias desiguais, pois adequar-se-iam às dignidades de cada sujeito, pesando-se, entre outros fatores, relações mais antigas, mais recentes, a quem se devia mais e quem a mais tempo esperava pelo pagamento de dívidas. Desta forma, o pagamento adequado à dignidade indicava que estes seriam feitos conforme a posição do parceiro relacional.

Antes que isso fosse feito, os homens da Casa decidiram realizar o *saubatar*, pois a colheita do milho se aproximava e, para otimizar a realização de eventos rituais (*lia*) – racionalizando os diversos custos envolvidos – era prudente que se aproveitasse a ocasião. O *saubatar* seria, também, uma oportunidade de contato com os ancestrais da Casa para informar sobre o progresso daquela *lia*.

Um ritual dentro do ritual, o *saubatar*

O *saubatar* é um ritual que antecede a colheita e o consumo do milho, sendo visto como fundamental para pedir licença aos ancestrais para se alimentar do grão. Por ser encaixada como expressão de dádiva oriunda dos espíritos da terra e dos antepassados, a colheita do milho demanda uma contrapartida que é o sacrifício animal e a oferta de alimentos (arroz, carne e o próprio milho) em lugares considerados estratégicos, dentre eles a própria plantação.

Por ocasião daquele ritual, dentro do evento mais amplo, o *lia na'in* e outros *katuas* se reuniram para sacrificar alguns frangos (dos quais se examinariam as vísceras em busca de bons e maus presságios), um porco e um cabrito. Os frangos eram sacrificados dentro do *fatin-lulik*, sobre a esteira em que os *mane-sanulu* permaneciam sentados, e os demais animais, posteriormente, foram sacrificados nos fundos da casa. Durante a leitura das vísceras do frango algo que parecia estranho foi encontrado. As manchas de sangue nos ossos de uma das aves foram vistas como

suspeitas e, ao averiguarem quem havia a trazido, chegaram ao casal que havia se recusado a dobrar a oferta solicitada pelos *uma na'in* momentos antes. Em função daquilo, eles foram multados em US\$ 20,00 e com a obrigação de dar outro frango, pois aquele não poderia ser consumido.

Após o exame das vísceras dos frangos, já por volta de 3h da manhã, os anciãos procederam ao sacrifício do porco e do cabrito. Quando foram preparadas as carnes dos animais, os anciãos se retiraram para uma parte afastada da casa onde se comunicaram com os ancestrais e ofertaram em pedras e na terra pequenas quantidades dos alimentos que haviam sido cozidos em água pura. Junto das ofertas iam aguardente de palma (*tuasabu*), cerveja e areca e betel (*bua malus*). Com aquilo selava-se o *saubatar*, pedindo adequadamente que os humanos pudessem se alimentar do milho após este ter sido ofertado aos ancestrais e espíritos da terra.

Oficiando o *fasi liman*

Ao amanhecer, a carne e o arroz já estavam preparados e prontos para serem ofertados aos túmulos para que, finalmente, as mãos e ferramentas do pedreiro fossem lavadas. A comida foi ofertada, depositada diretamente sobre os túmulos, primeiro aos ancestrais não batizados (gentios). Junto do arroz e da carne ofertava-se *tuasabu* e *bua malus*. Palavras pronunciadas em tokodede (a língua local) acompanhavam cada ato de Pau e dos outros anciãos que o auxiliavam. Acima do túmulo dos anciãos mais frangos eram sacrificados, ora com os pescoços quebrados, ora cortados com as lâminas dos *belak* que o *lia na'in* usava pendurado no pescoço.

A comunicação e os atos de respeito aos mortos aconteciam, também, seguindo uma ordem de precedência. Os finados mais antigos da Casa recebiam comida primeiro e, depois deles, foi a vez do finado mais recente, Flaviano. Aos pés de seu túmulo o *lia na'in* também jogava arroz, pedaços de carne, milho e *tua*. Por último fez a mesma oferenda nos quatro cantos da pérgola construída sobre os jazigos.

Feito isso, os celebrantes tiveram permissão para honrar seu compromisso com os vivos, iniciando pelo pedreiro. O líquido usado para lavar, literalmente, as mãos e as ferramentas do pedreiro, consistia em uma mistura de sangue dos animais sacrificados, *tuasabu* e água de coco. A combinação de líquidos era feita diretamente dentro do coco verde, aberto para aquela ocasião. Utilizando um ramo que era enxarcado dentro do coco e, então, respingado nas mãos e nas ferramentas do pedreiro, Pau ia proferindo palavras que eram ouvidas em completo silêncio por todos os que se reuniam ao redor daqueles homens. Apesar de a reunião ter sido feita com aquela finalidade, eram relativamente poucas as pessoas que acompanhavam tal etapa, de modo que a quase totalidade dos convidados do evento, permanecia nas tendas, em conversas entre parentes.

Após molhar as mãos e as ferramentas do pedreiro (balde, colher, desempenadeira, pincel

e linhas niveladoras), o *lia na'in* passou a respingar aquela mistura sobre o túmulo de Flaviano e nas colunas do pergolado que cobria os jazigos. A mistura parecia ter sido feita na conta exata: as últimas gotas foram derramadas sob os pés do túmulo de Flaviano. Estava concluída a lavagem das mãos do pedreiro.

Após a lavagem, Pau autorizou o serviço da refeição *lulik* para os membros da Casa. Reunidos no *fatin-lulik* comemos o arroz puro e a carne cozida em água, ambos sem adição de sal ou temperos. Também era o *lia na'in* quem nos servia. Todos os atos performados por ele eram seguidos de atos de serviço de sua parte, que, naquela etapa, retirava a comida com a mão diretamente do cesto de palha disposto sobre a esteira no centro do *fatin-lulik* e nos entregava em nossas mãos, de onde levávamos a comida à boca. Ao terminarmos a refeição, esperávamos que, do lado de fora, os convidados terminassem de almoçar para convocá-los para que fossem realizados os devidos pagamentos.

Antes de iniciarem os pagamentos havia uma formalidade da qual não se poderia escapar. Como mencionado anteriormente, algumas Casas dão posições de destaque cerimonial aos seus *umane-hun* e aos *mane-foun-kain*, considerados os mais antigos doadores e os tomadores de mulheres, respectivamente. A Casa de um dos *mane-foun-kain* não estava presente naquele encontro e em vários outros, não informando ou justificando as razões para sua ausência. A atitude da Casa faltosa era vista como claro sinal de desrespeito com a Casa Andati Lacumau, seus *umane*. Diante da situação, os *mane-sanulu* decidiram substituir aquela Casa por outra que, cultivadora de uma relação igualmente longa e atenta às demandas de seus *umane*, tomariam o lugar de *mane-foun-kain*.

Aquela posição de distinção foi concedida à Casa do *katuas* Miguel, que era um *mane-foun* presente naquele evento e em todos os outros da Casa celebrante. Miguel era muito bem tratado por todos naquela casa, pessoa que era convidada a frequentar os espaços internos da residência da família e com quem pude conversar durante alguns cafés e mascas de *bua malus* nos dias que antecederam e que sucederam o *fasi liman*.

Os anciãos já discutiam sobre aquela substituição desde o dia anterior e, durante aquela manhã, identificaram que a posição seria legitimamente ocupada por ele, inclusive diante do aviso prestado aos ancestrais das duas Casas envolvidas. A introdução da Casa de Miguel como ocupante da posição de *mane-foun-kain* foi selada com a entrega de um *tais* da região de Marobo (conhecida por sua padronagem preta e rosa) e de *bua malus* pelas mãos do *lia na'in* representante da Casa Andati Lacumau. Os presentes aplaudiram e se abraçaram, dando o devido e público reconhecimento ao ocorrido.

Mais tarde naquele dia, conversei com Miguel a respeito daquele episódio e ele dizia que a

Casa que ocupava tal posição estava falhando em suas obrigações, por não prestar respeito aos seus *umane*. Isso tendia a atrasar os eventos, pois eles sempre esperavam que seus representantes viessem, mas nunca apareciam. A falta de atenção e cuidado com a relação por parte da outra Casa também apresentava um risco, pois se não tomassem parte das celebrações e rituais, a Casa Andati Lacumau também não poderia cumprir adequadamente com suas obrigações em relação aos seus mais importantes *mane-foun*. A substituição era, portanto, necessária para que as Casas pudessem cumprir plenamente com suas atribuições, atendendo aos desígnios de seres humanos e mais-que-humanos.

Tomar (analiticamente) aquela substituição como uma resposta aos sucessivos atos de desrespeito à Casa celebrante, demonstrava que, no limite, aqueles que não se faziam presentes para, pelo menos, reconhecerem suas obrigações, eram punidos com sua exclusão moral das redes. Essa exclusão era consequência da falha em cumprir com as expectativas que recaiam sobre a posição de um *fetosaa*. De todo modo, realizada a substituição, abria-se caminho para que as relações com as demais Casas presentes fossem reproduzidas a contento.

Feita a substituição, os *uma na'in* passaram a convocar os demais *fetosaa* para que fossem iniciados os pagamentos. Esta etapa, embora tivesse durado quase que toda a tarde daquele segundo dia de evento, não diferiu tanto das situações de pagamento (*selu*) *umane-fetosaa* narradas nos capítulos anteriores. Como era possível identificar em outras *lia*, nos momentos de diálogo e de honra a dívidas entre Casas, era comum que surgissem animosidades e desentendimentos baseados em expectativas e cobranças feitas de um parceiro em relação ao outro. Em outros casos, as prestações ofertadas pelos *uma na'in* eram rapidamente aceitas, sem maiores questionamentos ou tensionamentos.

De todo modo, os questionamentos e tensionamentos são importantes analiticamente, pois na dimensão conflitiva evidenciam-se expectativas e demandas, inclusive de reconhecimento (Cardoso de Oliveira, 2008; Simião, 2020), de uns sujeitos sobre os outros. Essas demandas pelo reconhecimento de dívidas ou de que, por sua posição, um sujeito merece ofertas maiores são ímpares para a compreensão sobre as noções de respeito e dignidade. Relato duas interações ocorridas, novamente, entre os donos da casa (na posição, agora, de *fetosaa*) e seus *umane*.

Vitor era irmão de Lina, viúva de Flaviano, e, portanto, *umane* de seus sobrinhos e da Casa de seu pai. Ele vivia nas montanhas, depois de Lisadila com sua família, inclusive com o filho que era o pedreiro responsável pela construção do túmulo. Os *uma na'in* ofereceram-lhe um cabrito e US\$ 40, mas foram demandados a aumentar a oferta, recebendo de volta o cesto com o dinheiro que lhe havia sido entregue pelos sobrinhos. Justificando sua demanda, Vitor lembrava que na ocasião do *hakoi mate* (funeral) de Flaviano, lhe haviam prometido dois bois. Ele disse que poderia

não receber dois bois naquele momento, mas que aceitaria que lhe entregassem "pedras" ou "paus", mas que fossem representativas da dívida que os *mane-foun* tinham com ele⁵⁵. Os *katuas* da Casa concordaram em aumentar a contribuição, pedindo que Vitor aguardasse o momento do *kore-metan*, para receber os bois mencionados. Naquele momento aumentou-se apenas a quantia em dinheiro.

Outro episódio foi mais delicado, exigindo mais jogo de cintura dos homens da Casa. Ao outro *umane* também havia sido ofertado US\$ 40,00 e um cabrito. Ao devolver o cesto, ele mencionou que os *uma na'in* tinham muitas dívidas que ainda não tinham sido pagas. Tratava-se do primo-irmão da esposa de Idó que havia dado à luz um filho para aquela família havia, também, cerca de um ano. Demandando que os donos da Casa se atentassem ao que era justo à dignidade de sua família, exigia que fossem pagos US\$ 200,00. Ele não estava disposto a aceitar menos que isso e pediu licença, se retirando do *fatín-lulik*.

Reunidos na esteira diante daquela situação os homens da Casa se encontraram diante de um impasse. Alguns mencionavam que não poderiam ofertar integralmente o que aquele homem demandava, pois sua solicitação extrapolava tudo o que tinham para ofertar às Casas que ainda iriam ser convocadas para o pagamento. Novamente, era Benjamin que ponderava para que lhe entregassem o que ele pedia, chegando a, pelo menos, metade do solicitado. Chegaram ao consenso de que o viável seria lhe ofertar US\$ 100,00 (que foram retirados do dinheiro que usariam para pagar as compras de mantimentos para o ritual) e um cabrito. Na nova convocação, o homem aceitou a oferta, sob a promessa de que em ocasiões futuras o restante de sua demanda seria atendido. A seguir, apresentarei alguns comentários sobre a situação, mas por hora descrevo o encerramento do evento.

O processo de pagamento dos *umane-fetosaa* durou toda a tarde. Por volta das 18h foi dado início a um cortejo no qual os presentes se dirigiram juntos da varanda ao túmulo de Flaviano. Dispostos como uma grande e única comitiva, seguiram todos em direção à sepultura, guiados por seus sobrinhos e pelo filho mais velho. Os sobrinhos carregavam bandeiras de Timor-Leste e entre eles uma das netas levava o retrato do falecido avó. Todos se reuniram ao redor do túmulo que, àquela altura já se encontrava iluminado. Após uma série de orações, a viúva, Lina, foi a primeira a depositar sobre o túmulo os arranjos de flores preparados por ela e por suas filhas ao longo do dia anterior. Em seguida, pétalas de flores passaram a ser jogadas pelos demais participantes. O mesmo se fez nos demais jazigos sob o pergolado.

Os presentes levavam velas e distribuíam entre si para que cada um pudesse deitá-las sobre

⁵⁵ A discussão acontecia em tokodede e Benjamin, muito sollicitamente, traduzia em tétum e em português algumas expressões mais figurativas, como a menção a "paus" e "pedras".

o túmulo ou em suas laterais. Após uma oração final e uma salva de palmas todos se retiraram rapidamente do lugar, se dispersando pelo terreno e pela varanda da casa. Aqueles que poderiam ir embora à noite se foram e os que não poderiam, pernoitaram para que partissem na manhã seguinte.

Sobre a noção de respeito e sua vida social

As noções de dignidade e respeito, como vimos, apareciam de maneira pontual, mas eram expressivas das posições dos sujeitos, das características morais de suas pessoas e das expectativas de deferência a serem dirigidas uns aos outros. Elas pareciam ser constituintes das moralidades das relações, surgindo em momentos bastante específicos. Questionando meus interlocutores sobre tais categorias construímos momentos de diálogos que me eram muito esclarecedores. Os interlocutores ao serem questionados sobre suas práticas, informadas pela *kultura*, devolviam-me perguntas para que eu explicasse como se realizavam rituais daquele tipo em meu país ou, por vezes, em minha *lisan*. Somente a resposta de que em minha família e em meu país não havia a atenção à *lisan* com práticas de cuidado aos ancestrais e aos membros de uma Casa sagrada já causava um estranhamento representativo do lugar de tais instituições para a vida daquelas pessoas. Para elucidar e sustentar essas reflexões, apresento algumas interações.

Na véspera do *fasi liman*, diante da grande mobilização das pessoas na preparação para a recepção dos *umane-fetosaa*, conversei com o pedreiro responsável pela obra. Elogiando seu trabalho, mencionei que era um túmulo muito bonito. Ele me questionou se no Brasil as pessoas faziam túmulos como aquele e eu disse que sim, alguns eram, também, adornados e enfeitados e as pessoas levavam flores ao cemitério. Aproveitei para mencionar que os enterros eram feitos somente no cemitério, não sendo autorizado à família fazer o enterro no terreno de casa. Ele me questionou se os *umane* e os *mane-foun* ajudavam a fazer o pagamento do pedreiro e em minha primeira resposta negativa, ainda referente ao fato de que não se estabelecia no Brasil (de modo geral) o tipo de relação entre *umane-fetosaa* que eles conheciam gerou sua primeira reação de estranhamento. “Não tem *kultura* no Brasil?”, questionou ele. Respondi que, igual a de Timor, não.

Outro rapaz que ouvia nossa conversa sorria com curiosidade. Ele questionou se no Brasil as pessoas faziam o *kore-metan*, de modo que tive de lhes responder, também, que não. O pedreiro então me questionou se em meu país “*hakoi de 'it?!*” (só enterra?!). “Só enterrar” representava o estranhamento de pessoas para as quais as várias demonstrações de cuidado e atenção aos mortos se faziam indissociáveis da experiência fúnebre e da própria experiência de ser/lidar com pessoas. Continuando sua narrativa de contraste entre nossos países, o pedreiro me explicava que em Timor era necessário “*fó respeita, fó konsiderasaun ba matebian*”, ou seja, demonstrar o respeito e a

consideração pelo morto, lhe dando o tratamento devido⁵⁶.

Seu discurso coadunava com outros elementos que, aos poucos, iam ficando mais evidentes. Afinal, além das demonstrações de luto e das múltiplas etapas dos rituais fúnebres, expressava-se o respeito pelo morto e por sua família em ações que lhes prestavam o que mereciam, o que lhes era devido: no caso de Flaviano, um túmulo imponente, à sua altura. Além de uma dimensão de decoro, no sentido de dar a alguém o que lhe era adequado, havia – na menção direta ao respeito pelo morto – o reconhecimento implícito de que, ao se fazer aquilo, reconhecia-se a sua dignidade.

Os estranhamentos ficaram ainda mais evidentes quando retomamos o assunto de que, na ausência dos *umane-mane-foun*, as pessoas no Brasil poderiam se casar, por vezes, sem se importar ou se limitar com as vontades de suas famílias⁵⁷. “Quem paga tudo?”, questionou um deles. Busquei explicar que quando as famílias apoiavam os casamentos, era possível que a família da noiva pagasse a festa e a família do noivo provesse a casa, ou que em alguns casos os noivos juntos pagassem por tudo. “Então não se ajudam?”, questionava um dos primos que se juntou a nós⁵⁸. “Casar conforme a vontade” e “não ter ajuda dos *umane-mane-foun*” eram, entre outras, as questões que lhes despertavam a mistura de estranhamento e empolgação, mas quando eu questionei sobre o que eles achavam da *kultura umane-fetosaa* de Timor, os três rapazes se dividiram em opiniões.

Um deles, o pedreiro, dizia que era bom porque a *kultura* servia para que as pessoas se ajudassem e se respeitassem. O outro, que havia chegado depois na conversa, mencionava que a *kultura* era desafiadora, porque consumia muito tempo e muito dinheiro (*kultura han osan*), atrapalhando as pessoas a colocarem os filhos na escola, por exemplo, pois tomaria o dinheiro das taxas para pagar o sistema educacional. Em seguida, perguntei por que os *umane* e os *mane-foun* não podiam ficar juntos no mesmo acampamento e comer a mesma carne na hora das refeições. A resposta de um deles foi que *umane-mane-foun hanesan*, (são iguais) e que eles comiam as mesmas coisas, menos a carne (de porco e de gado ou cabrito), porque eram eles quem ofertavam (*fó*) essas

⁵⁶ É certo que existem, nos contextos brasileiros, inúmeras atividades de demonstração de respeito e consideração à memória da pessoa falecida. Recortes religiosos, de classe, região de habitação e étnico-raciais ocupam um importante lugar na conformação das experiências fúnebres e de celebração da morte, que não cabem ser exploradas neste trabalho, pois demandaria um cuidado e uma atenção que escapam aos objetivos presentes. De todo modo, ouvir que não se tinha uma “regra” da “*kultura* brasileira”, que determinasse protocolos de atenção mortuária nos modos como se fazia em Timor-Leste era o que, para meus interlocutores, provocava estranhamento.

⁵⁷ Entendo que se trata, também, de algo bastante limitado e circunscrito às experiências de classe, gênero e sexualidade, raça, contexto de habitação e de outros recortes, mas a ausência de uma norma ou um modelo prescritivo de casamentos no contexto brasileiro dava o tom da celebração de casamentos por “livre escolha” entre as pessoas. Trata-se, portanto, de uma experiência muito localizada da perspectiva do pesquisador e autor, guiado por uma perspectiva que pode destoar de tantas outras, nas quais os casamentos são estabelecidos por tramas de escolhas menos livres.

⁵⁸ Embora o tema dos casamentos fosse sempre trazido à tona quando os mais jovens se interessavam sobre o Brasil, aquela ocasião foi uma das mais potentes, pois o grupo de rapazes parecia realmente mobilizado em compreender as estranhezas da “cultura brasileira”. Era o tipo de situação que uma entrevista ou grupo focal, provavelmente, não proporcionaria.

carnes, então tinham que receber carnes diferente. Sobre ter de ficar em lugares separados ele justificava que eles podiam ficar juntos, mas que na *kultura* de Timor tratavam-se as pessoas *konforme*, indicando que cada um receberia o tratamento adequado à sua posição. Ou seja, em sua resposta ele não questionou a desigualdade de tratamento, mas a reificou.

O tratamento desigual, expressivo das posições dos sujeitos, se baseia em percepções de merecimento que levam em consideração múltiplos fatores. Mesmo entre os *umane*, não se fez a divisão dos US\$ 200,00 igualmente para os oito, pois a situação demandava que se considerassem outros aspectos (senioridade, dívidas mais antigas, dívidas maiores em aberto etc.). Sobre o caso dos *umane* que demandavam maiores pagamentos, Benjamin me explicou – depois do ocorrido – que como o *folin* da mulher de Idó ainda estava defasado, o *umane* tinha razão em estar com a “cabeça quente”, afinal, os *mane-foun* não estavam atentos à compensação de sua dignidade. No caso do outro *umane*, as promessas feitas pela família de dar dois bois e, na ocasião, ofertar um cabrito, fizeram com que ele também percebesse como insultante não receber o que lhe havia sido prometido.

Da parte dos homens da Casa era fundamental que, mais do que uma conta matemática para a administração das situações, fosse feito um cálculo moral ou uma economia moral que compensasse adequadamente aquelas pessoas. A partir da economia moral mobilizada naquelas duas situações, foi feito, primeiro, o prolongamento da dívida a um dos *umane* (que receberia os dois bois no *kore-metan* de Flaviano) e, depois, um comprometimento dos recursos da unidade doméstica que teve de postergar sua dívida com a comerciante que lhes vendeu parte dos alimentos para o ritual. Por meio da dívida na mercearia (*kios*) e do compromisso estendido no tempo, se administrava a situação, mas o efeito mais importante era o de que se havia demonstrado o respeito às dignidades daqueles sujeitos, garantindo minimamente que eles recebessem o que lhes era adequado, mesmo que fosse uma nova promessa, mantendo o equilíbrio das/nas relações.

Era mais frequente ver que, como nestes dois casos, os *umane* fizessem mais demandas pelo aumento dos pagamentos feitos pelos *fetosaa*. Perguntei a Benjamin, então, se os *mane-foun* não costumavam questionar os *umane* sobre as ofertas que recebiam e ele me disse que eles poderiam até pedir “mais do que mereciam”, mas aí os *umane* lhes dariam aquilo que julgassem justo. Depois disso, além de não receberem o que demandaram, corriam o risco de ser apontados como gananciosos e poderiam ser malvistas pela comunidade. O mesmo aconteceria em relação às ofertas dos *mane-foun* aos *umane*. Caso um *mane-foun* mais novo em relação a uma Casa passasse a oferecer muito mais do que alguém que já tinha uma relação mais antiga, poderia ter sua atitude tomada como desrespeito àqueles que chegaram antes, pois estaria querendo mostrar superioridade. Isso seria uma ofensa direta à dignidade das pessoas que “vieram antes” (*mai uluk liu*). Da mesma

forma se, por alguma razão, um *umane* "mais novo" recebesse muito mais do que os *umane* mais antigos de uma Casa, dignidades poderiam ser atingidas. Observar isso garantia que o decoro fosse respeitado.

A respeito deste tratamento justo à cada pessoa, o *katuas* Miguel, elevado ao posto de *mane-foun-kain*, me explicou, durante uma conversa, que os *umane-mane-foun* tinham que ser tratados desigualmente porque não eram iguais, pois ofertavam coisas diferentes e, deste modo, se recebessem as mesmas coisas, misturando e embaralhando a ordem relacional, as pessoas ficariam doentes e morreriam devido aos castigos enviados pelos ancestrais.

O risco dos infortúnios que justificava, inicialmente, a atenção mandatória ao princípio da diferenciação, revelava outra camada característica daquelas relações, isto é, a percepção de que o justo e o desigual andavam de mãos dadas. Uma vez que as pessoas mereceriam coisas diferentes, deveriam ser tratadas conforme suas posições e o seu merecimento, portanto, tratar as pessoas conforme elas mereciam implicava no reconhecimento da desigualdade como um valor primordial. O tratamento assimétrico e, portanto, justo, era esperado pelos sujeitos que o demandavam e era compreendido enquanto correto pelos que o prestavam, fazendo com que as justificativas para o tratamento desigual fossem as próprias qualidades que compunham a *dignidade* das pessoas.

Em tal contexto, o tratamento adequado, justo, condizente com a dignidade e a posição dos sujeitos, repele a uniformidade de tratamento, demandando a desigualdade em gestos, atitudes e materialidades. A desigualdade parecia ser percebida como um elemento de manutenção do equilíbrio das relações; e saber o seu lugar nesses diferentes níveis posicionais era visto como uma qualidade do sujeito, que não pediria além do merecido, nem ofertaria mais do que o devido, por exemplo. Fica claro, até aqui, que a desigualdade existia localmente como um preponderante das relações, ao passo que ao se realizar em demonstrações desuniformes de respeito às dignidades dos sujeitos, colocava no centro das relações o apreço pela assimetria e pela hierarquia como valor.

Respeito e liberdade: noções controversas

Se tomamos a contrariedade semântica entre hierarquia e igualdade, como proposta na divisão idealística de Dumont (2008), podemos supor que, nos contextos em que características hierárquicas estruturam as relações, não são os desejos individuais dos sujeitos que conduzem suas condutas. Guardadas as devidas proporções, no contexto das socialidades rurais leste-timorenses, as pessoas com quem dialoguei demonstravam desconfiança quanto a certos níveis de liberdades, representadas por elas como opostas ao *respeito* nas relações. Isso traz uma nova camada de complexidade ao debate, uma vez que meus interlocutores não só mobilizavam a noção de *respeito* como consistindo em demonstrações de desigualdade positivada entre os sujeitos, como também

questionavam sentidos sobre liberdade e tratamento igualitário. Nos relatos a seguir, externos aos eventos ocorridos em Lisadila, a alteridade foi fundamental para que eu compreendesse sentidos locais sobre a noção de respeito.

Durante o *suku uma lisan* em Estado, Ermera, entre as conversas que tive com as pessoas ali presentes, fui questionado sobre minhas impressões a respeito da *kultura* de Timor-Leste por Sandra, uma jovem professora de uma escola secundária, formada em química pela UNTL. Ao ser questionado se realizávamos práticas semelhantes no Brasil, respondi que não, pois não estabelecíamos relações de obrigações entre *umane-fetosaa*. Seu estranhamento veio adensado da defesa de que “no Brasil há liberdade, mas em Timor deve-se demonstrar respeito entre os *umane-mane-foun*”, complementando que em seu país “*umane* e *mane-foun* não são iguais”⁵⁹.

Perguntei a ela por que aquelas pessoas não eram iguais e sua resposta reproduziu o argumento da natureza antitética das relações, demonstrada pela oferta de bens masculinos e femininos que indicavam posições de precedência. Aquela não era a primeira vez que ouvia de uma pessoa jovem associações críticas entre as noções de respeito e liberdade. Em outro momento, conversando com um interlocutor de Baucau, à época com 20 anos e neto de uma linhagem de comerciantes, ele insistia que no Brasil não havia respeito.

O jovem em questão era filho mais velho do filho mais velho de seu avô. Seu pai era filho da primeira esposa de seu avô (*fe'en bo'ot*) que, portanto, tinha maior prestígio e mais direitos em relação aos filhos da segunda esposa (*fe'en ki'ik*). Seu avô era, também, o filho mais velho de seu pai, ou seja, tratava-se de uma linhagem de “primogênitos”, o que conferia a ele um sentimento de altivez em relação aos primos, filhos dos irmãos mais novos. O rapaz fazia questão de ser chamado de *maun bo'ot* pelos mais novos, assim como seu pai era chamado de *maun bo'ot* pelos homens e mulheres de sua geração. Quando expliquei que no Brasil não utilizávamos expressões como *maun-alin*, *maun bo'ot*, *apa bo'ot*, *apa ki'ik*, *bin-alin*, *fe'en bo'ot*, *fe'en ki'ik*⁶⁰ e tantas outras ali vigentes para demonstrar posições de precedência nas relações de parentesco ele me questionou: “lá não tem respeito?” (*iha ne'ba respeito la iha?*).

Para aquele rapaz, utilizar as categorias e vocativos adequados às pessoas era fundamental para que se expressasse respeito nas relações, pois elas demarcariam as assimetrias e, conseqüentemente, as hierarquias entre os sujeitos. Ele dizia que, em sua posição, exigia que os mais novos lhe chamassem de *maun* ou *maun bo'ot*, de modo que recorria à força física (cascudos e tapas) quando era chamado por eles pelo nome próprio. Repreensões deste tipo, como formas de

⁵⁹ “Brazil livre hela, iha timor tenke hatudo respeito ba umane-mane-foun”; “iha ne'e umane-mane-foun la hanesan”.

⁶⁰ Em ordem: irmão mais velho-irmão mais novo, grande irmão/irmão mais velho, irmão mais velho do pai, irmão mais novo do pai, irmã mais velha-irmã mais nova, primeira esposa, segunda esposa.

impor respeito, eram adotadas como recursos para ensinar os mais jovens a respeitá-lo. O senso de hierarquia que perfazia suas relações familiares, perpassava a valorização que ele tinha pelas práticas de *umane-fetosaa* que, ao saber que não era reproduzidas no Brasil de forma semelhante, fez com que ele confirmasse, desde sua perspectiva, que em meu país não haveria *respeito*.

Indagações e afirmações do tipo “não há respeito” e “não há *kultura*” foram coisas que ouvi com frequência ao tentar explicar que as relações entre as famílias, unidas por matrimônios no Brasil, não implicavam no mesmo sistema de relações que havia em Timor. Colegas mais jovens, componentes da ONG onde me voluntariei, por exemplo, compreendiam que minha cultura era diferente, composta por danças, religiões, comidas e festas, mas que não cultivávamos – de modo geral – a *lisan*, os mesmos rituais de atenção aos antepassados, as celebrações mortuárias e outras coisas que se estruturavam a partir ou conjuntamente à relação *umane-fetosaa*. A ausência das relações deste tipo despertava nelas a sensação de que, portanto, no Brasil as pessoas eram livres (*iha Brazil livre hela*).

O sentido de “livre *hela*”, assim como o de “*hakoi de'it*”, proferido pelo pedreiro de Lisadila, era um tipo de redução que simplificava as relações sociais em meu país, à medida que se excluía as complexidades produzidas nas tramas simbólicas e ritualísticas performadas por grupos tomadores e doadores de mulheres, obrigados entre si. Algumas pessoas viam isso com bons olhos, ao contrário de Sandra, meu colega de Baucau e minhas colegas da ONG.

Durante os dias que fiquei em Aileu, por ocasião do *suku uma lisan* da família de Aly, interagi com os rapazes e meninos que também demonstravam curiosidade em minha permanência, enquanto estrangeiro, em Timor-Leste. Em diálogos muito parecidos aos já apresentados, trocávamos impressões e relatos sobre as *kulturas* uns dos outros. Quando mencionava que no Brasil não havia *barlake* os jovens demonstravam uma mistura de surpresa e divertimento. Alguns deles diziam “*hola feto livre*”, “*feto grátis de'it*” (“tomam mulheres livremente”, “mulheres são gratuitas”), arrancando risadas uns dos outros ao sugerirem que se casar seria “de graça”⁶¹.

Os rapazes mais velhos, embora ainda fossem solteiros (éramos todos solteiros naquele grupo), brincavam com os meninos mais novos para que estudassem bastante e fossem cursar um curso universitário fora – no Brasil ou em Portugal – pois lá poderiam se casar sem pagar *folin*. A excitação e a curiosidade deram lugar a uma preocupação estrutural e um deles questionou que, se os casamentos eram livres e conforme as vontades (*hakarak*) das pessoas, como proceder quando um parente morria? A preocupação vinha de uma experiência de curso de vida na qual, diante da

⁶¹ Uma interlocutora em outra ocasião me disse que em sua linhagem (tétum térik) matrilinear, as famílias não trocavam bens em regime de prestações matrimoniais e que, portanto, as pessoas *hola malu grátis* (casavam-se gratuitamente). A noção de que a ausência das prestações matrimoniais promoveria casamentos gratuitos era expressiva da controvérsia sobre os regimes de celebração de casamentos mediados pela troca de riquezas.

morte de uma pessoa, as várias etapas de cuidado mortuário eram cumpridas por meio da ajuda mútua e recíproca entre famílias conectadas por obrigações matrimoniais. Na ausência dessas relações, quem seria responsável pelos cuidados com o morto? Eu dizia que era a *uma ka'in* (unidade doméstica), em geral, mas que em alguns casos poder-se-ia contar com a ajuda de outros parentes, o que era indicado como sendo um ato de solidariedade, não necessariamente uma obrigação para algumas famílias⁶².

“Não há obrigação?”, “Não tem que fazer nada para a família da mulher?”, “não tem que trabalhar na construção da Casa dos *umane*?”. As várias questões que me interpelavam relacionavam aspectos da experiência vista e vivida por aqueles rapazes que, formados na linguagem de obrigações de parentesco e afinidade, viam naquelas ações demonstrações de respeito, componentes indispensáveis das relações em que se inseriam. A ausência destas obrigações fazia com que muitos jovens criassem um imaginário de que o Brasil seria melhor (*di'ak liu*) porque suas pessoas seriam “livres”.

O sentido de “livre” era, também, objeto de controvérsias. Visto como algo preocupante por outros interlocutores, ouvi que, na ausência de obrigações como aquelas, as pessoas poderiam economizar dinheiro (*rai osan*) no Brasil, podendo ficar ricas, ao passo que em Timor-Leste, uma vez que a *kultura* consumia muito dinheiro (*kultura han osan*), as pessoas teriam uma vida mais dura. A exemplo disso, um dos motoristas da ONG onde me voluntariei, nascido em Liquiçá, contava que por ter escolhido se casar com uma mulher de Maliana (Bobonaro), precisou se endividar muito para efetuar o matrimônio. Na *lisan* dele eram as mulheres que entravam na Casa do homem (*kaben sai*), porém, sua pretendente era de um grupo de descendência matrilinear, implicando que as mulheres (donas das terras) não poderiam deixar sua Casa de origem. Neste tipo de descendência e de fixação de residência, os homens é que – após o casamento – passam a viver nas terras da família da mulher (*kaben tama*) e a descendência do casal pertenceria, por direito, à linha materna. Para viabilizar o casamento, o *barlake* pago pelo motorista e seus familiares foi muito maior do que se ofertaria entre grupos de descendência patrilinear.

O motorista atribuía a isso as dificuldades financeiras que enfrentava após o casamento, de modo que se fosse desobrigado daquilo, se pudesse ter se casado “livremente”, teria melhores

⁶² Aqui, novamente, cabe uma mediação importante. Bourdieu (1996) já demonstrou que o caráter “desobrigado” ou “voluntário” da dádiva seria uma de suas características mais marcantes, especialmente em contextos de liberalismo econômico das/nas relações, para garantir a sua reprodução e efetividade. Essa característica atuaria como um recurso discursivo que possibilitaria que algumas pessoas caracterizassem suas ajudas na realização de festas e casamentos na chave da solidariedade, embora orientadas pela moralidade da reciprocidade e da obrigatoriedade. Novamente, o contraste entre a forma como meus interlocutores representavam suas próprias condutas e socialidades (na chave da obrigação), diferia da realidade brasileira pois, em meu país – ao menos nas classes médias – vige uma retórica da “desobrigação” ou da “ajuda desinteressada”, enquanto para muitos de meus interlocutores em Timor, a obrigação era facilmente demonstrável, perceptível e operante a olhos “nus”.

condições de vida. Associado a aquilo, o motorista ainda tinha de participar dos rituais de *lia mate* e *lia moris* da família de sua esposa, sendo sempre cobrado a ofertar bens mais elevados, já que retirou a mulher de sua terra e de sua Casa. Por essas razões ele acreditava que não conseguiria ficar rico um dia. Quando ele ouviu de mim que, apesar das liberdades, em meu país não se costumava recorrer às famílias nos momentos de funerais ele questionou, um tanto surpreso: “então vocês não se ajudam?”.

Os sentidos de liberdade como tensionados por diferentes interlocutores são ambíguos. Desde algumas perspectivas, o sujeito livre, no contexto leste-timorense, tende a ser indicado como aquele que é reconhecido por seu envolvimento nas redes de obrigação e dívidas e que pode responder por si nessas redes (Silva e Simião, 2016; Barnes, 2023). Desde esta perspectiva, ser livre seria honrar os compromissos, sendo sujeito pleno e envolvido nas tramas constituintes das socialidades locais (*maun-alin*, *umane-fetosaa*, relações de dependência entre os vizinhos etc.). Por outro lado, como exposto por meus interlocutores, a noção de liberdade ou de sujeito livre pode ser associada aos sujeitos que se veem desobrigados de relações de dependência e reciprocidade. Neste segundo ponto de vista ser livre é algo controverso.

As disputas sobre os sentidos de liberdade que, a partir de minha incursão em campo, apareciam associadas à representação de *ausência de respeito*, de desobrigação e de desatenção às relações de desigualdades positivadas são fundamentais para compreender as nuances locais da forma de produzir pessoas e relações. Há um tipo de reificação das ordens de precedência que é valorizada, uma vez que ela garante a reprodução de relações de cooperação, interdependência e mesmo de assimetrias que muitos sujeitos positivam. Respeito, dignidade, liberdade e tantas outras categorias que se misturam em suas mobilizações locais, complexificam e desafiam entendimentos sobre os arranjos relacionais. Passo agora a narrar outro evento que nos permitirá adensar análises sobre essas categorias.

Dando de comer aos mortos: o Dia de Finados em Lisadila

O Dia de Finados (*loron matebian* ou *loron finados*) é uma data de grande comoção e que movimenta muitas atividades por todo o Timor-Leste durante o 02 de novembro. Em 2015 passei a data em Díli, acompanhando os trajetos de amigos que se dirigiam, com seus familiares, ao Cemitério de Santa Cruz para levar flores e velas aos seus entes falecidos. Naquela ocasião me chamou a atenção a coleta de flores e a disposição de velas enfileiradas nas calçadas que se estendiam por toda a cidade. Durante a pesquisa de campo no ano de 2022, estive em Lisadila para a data, tendo outra dimensão do que ela representava para as pessoas a partir das práticas ensejava.

Na aldeia desde o dia 31 de outubro, circulava entre as casas de Benjamin, Anó e seus

vizinhos e parentes. No dia 1º de novembro as atividades de preparação para o *fó han matebian* (alimentar os mortos) se iniciaram ainda pela manhã. Na casa de Anó, como ele era o filho mais velho, cabia a ele encabeçar a disposição das oferendas nos respectivos lugares, mas antes disso demandava-se que uma série de preparos, principalmente de comida tivessem lugar. Na cozinha, durante a tarde, as mulheres prepararam bolinhos e bananas fritas. Mais tarde mataram um pato e uma galinha que serviu de oferenda, junto do arroz. Outros alimentos também foram dispostos em vasilhas e pratos, como biscoitos (industrializados) e amendoins. Um pequeno banquete foi preparado.

Ao cair da noite a família se reuniu no quintal em volta do pergolado onde haviam construído os túmulos de Flaviano e dos outros parentes da Casa Andati Lacumau. Ali também havia sido construída uma pequena casa, de cerca de 30cm x 30cm, a qual representava a Casa sagrada da família e os ancestrais daquela linhagem.

Com cadeiras e bancos, além de esteiras abertas no chão, sentamo-nos ao redor dos túmulos, ora conversando, ora distraídos em longos momentos de silêncio. Ainda assim, todas as pessoas que estavam em casa naquele dia se reuniram durante a noite naquela parte do terreno. Após alguma espera por ali, chegava a hora de trazer as ofertas que seguiam uma ordem. Primeiro trouxeram os *tais*, colares e os *belak* que ficavam guardados no *fatin-lulik* montado dentro de casa para guardar os objetos de valor da família (que estava montado desde o *fasi-liman* em agosto). Depois de depositados estes objetos, Anó dispôs o *bua malus* em cestos de palha, junto de alguns cigarros e uma garrafa de *tuasabu* em cima dos túmulos, deixando-os ali por alguns minutos.

Após essa espera foi a hora de dar de comer aos mortos. A comida também foi ofertada em uma ordem: primeiro trouxeram as comidas doces (bolinhos, bananas, biscoitos e amendoins) em pratos de plástico. As meninas iam e voltavam da cozinha, entregando-os ao irmão mais velho que, por sua vez, dispunha os pratos em cima dos túmulos. Cada prato era acompanhado por um copo com café e outro com *tuasabu*. Seguiu-se a mais uma espera para que os espíritos fizessem sua refeição.

Depois os pratos com a comida doce foram postos de lado, sobre a esteira, e ofertou-se a comida salgada. O pato e o arroz, trazido pelas meninas em outros pratos, foram dispostos sobre os túmulos, junto de *tuasabu* e cerveja. Desta vez a espera havia sido maior e cerca de trinta minutos depois Anó convidou “*ita han ho matebian sira*” (comamos com os mortos). Fizemos nossa refeição junto dos falecidos, comendo da mesma comida que lhes havia sido ofertada e que ficara disposta sobre os túmulos durante aquela última hora (tanto doces quanto salgadas). Foi Anó quem distribuiu os pratos, entregando-os nas mãos de cada pessoa ali presente.

Lina e uma vizinha que se juntou a nós mascavam *bua malus*, enquanto Anó e eu

tomávamos a cerveja e o *tuasabu* que retiramos dos túmulos pedindo licença. Cada um à sua maneira e todos, por meio da comida, compartilhamos um momento de comunhão com os ancestrais por meio daquelas ofertas. Alimentar os mortos era, também, comer junto deles. A lógica da união e comunhão, altamente valorizada localmente, se expressava bem naquele momento.

Era curioso notar que, naquela noite, todas as oferendas só foram feitas para e depositadas sobre os túmulos dos gentios (pessoas não batizadas). Não foram acesas velas para eles, ao passo que nada fora ofertado no túmulo de Flaviano. A ele, assim como aos demais *sarani* (batizados), as oferendas seriam feitas no dia seguinte, mas não em forma de comida, e sim de flores e velas.

Era possível notar, nos dias seguintes ao Dia de Finados, que muitas pessoas faziam oferendas como aquelas aos parentes mortos nas beiras das pistas e estradas (pessoas, provavelmente vitimadas em acidentes fatais). Naquelas oferendas se via de tudo (bebidas, cigarros, velas, roupas, rosários, comida etc.), o que entendo fazer parte das demonstrações de apreço e respeito. Nas condutas adotadas pelos interlocutores em Lisadila, contudo, a divisão entre velas e flores aos batizados e comida e bebida aos gentios era muito operante e indicativa de que tipo de cuidado/tratamento se dirigia a cada ente. Independentemente do tipo de oferta, fazer aquilo era para “*fó respeita ba matebian sira, fó han sira*” (demonstrar respeito aos mortos, alimentá-los), o que me parece ser uma motivação da mesma natureza que a das pessoas que faziam suas oferendas nas beiras das estradas.

No dia 02 de novembro, propriamente o Dia de Finados, uma série de outras atividades aconteceram na aldeia. Pela manhã a missa tomou a maior parte do tempo, não tanto pelo rito em si, mas pela espera pela chegada do padre que ia celebrando missas pelas igrejas e capelas nas redondezas. Assim era possível ver, durante toda a manhã, pessoas passando pelas estradas com suas melhores roupas para aquele que era um grande dia. Da casa de Anó, apenas sua esposa, irmãs e crianças pequenas foram à missa. Sua mãe, ele, sua avó e eu permanecemos na companhia uns dos outros.

Ao retornarem da missa as meninas e a nora tiraram algumas horas de descanso para a caminhada que fariam ao longo da tarde montanha acima para entregarem velas e flores aos finados da casa que haviam sido enterrados lá. Lina, habituada a fazer aquela caminhada durante vários anos de sua vida, dizia se tratar de uma caminhada de duas ou três horas. Ela estava certa quanto ao tempo, mas não realizava mais aquele trajeto. Era sua nora (*feto-foun*), Aly, quem ia prestar as homenagens aos falecidos da Casa à qual havia se juntado.

Na prática, experimentei da subida, compartilhando a caminhada com Aly e os demais. À frente, Anó e vários de seus primos, homens ainda solteiros. Atrás, eu e as mulheres colhíamos flores que elas iam montando em arranjos ou despetalando para guardar dentro das cestas que

levavam consigo. Me chamava a atenção a destreza com que torcionavam folhas e galhos, fazendo arranjos bonitos e bem adornados em tão pouco tempo e enquanto subiam a montanha.

No caminho, encontrávamos outras pessoas que subiam ou desciam a montanha com a mesma finalidade. Algumas delas iam para o mesmo cemitério que nós, outras para cemitérios diferentes, ainda mais distantes. Fizemos parte do trajeto sob uma fina chuva que caía, o que demandava cuidado e atenção onde pisávamos e, principalmente, onde não poderíamos escorregar e cair. Depois de cerca de duas horas, finalmente chegamos ao cemitério das pessoas batizadas. O cemitério ficava em uma parte plana, no alto da montanha.

Segundo Anó, não precisávamos ir ao cemitério dos gentios, pois no dia anterior já havíamos lhes oferecido comida. Embora tivesse sido disposta sobre os túmulos em seu terreno, aquela comida servia para alimentar todos os ancestrais. Nos túmulos dos batizados, todas as pessoas de nosso grupo iam se dividindo para depositar flores e velas, fazendo orações silenciosas para os entes ancestralizados. Nosso gesto naquele cemitério foi mais breve do que o da noite anterior, embora tivesse demandado aquela caminhada.

No caminho de volta, me questionavam se eu estava bem, se estava cansado. A preocupação comigo logo dava lugar às provocações de como o estrangeiro conseguiria ou não se acostumar a viver em Timor-Leste. “Em Timor é assim”, falavam alguns dos rapazes aos risos. O tom de descontração na caminhada abria caminhos para que falássemos sobre a vida e sobre a *kultura* local. Íamos conversando sobre a vida, mas também sobre a morte, pensada dentro das circunscrições da *kultura* e das *lisan* das pessoas dali. Notei que um dos falecidos enterrados naquele cemitério havia morrido havia cerca de dois anos, como indicava sua lápide. O caminho não permitia que se acessasse o cemitério com qualquer meio de transporte ou mesmo algum animal de tração (como um cavalo, por exemplo). Perguntei a Aly e Anuku (primo de Anó, que me fazia mais provocações) por que enterravam as pessoas tão distante das casas e por que na montanha. A primeira resposta foi de que faziam conforme os ancestrais, já que desde antigamente eles enterravam os mortos nas montanhas. Haveria, segundo eles, a possibilidade de trocar o lugar de sepultamento das pessoas, o que, contudo, deveria ser feito em acordo entre todos os *maun-alin* de uma Casa, consultando seus *mane-sanulu*.

Perguntei a Anuku sobre a dificuldade em subir com um caixão até ali, reforçando que seria mais fácil realizar os sepultamentos na parte plana, onde as pessoas moravam. Ele disse que era pesado e cansativo, de fato, mas que quem levava o caixão eram os *mane-foun* do morto e que eles se revezavam no trajeto. Quis confirmar se os parentes imediatos (de dentro da Casa do morto) não ajudavam e todos concordaram que não, somente os *mane-foun*, pois aquele era direito dos *mane-foun*.

Foi Aly quem usou a categoria de “direito” para se referir à incumbência dos *mane-foun* em relação ao morto. Anuku, inclusive, reforçava o que ela dizia, dizendo que os *mane-foun* se revezavam para não ficarem cansados, então era importante chamar a família para dividir a tarefa. De certa forma fazia muito sentido representar aquilo como “direito” dos *mane-foun*, afinal, fazia parte da dignidade dos mortos que as pessoas lhe prestassem o devido respeito. Portanto, as pessoas que estavam em dívida em relação a eles (os *mane-foun*) deveriam a eles a realização daquele serviço, portanto, era “direito” do *mane-foun* carregar o seu *umane*, a pessoa que lhe doava vida e fertilidade.

A percepção de que seria direito dos *mane-foun* subir montanha carregando um caixão, justificava-se porque direitos e atribuições têm seus sentidos borrados naquele contexto. Não cumprir com aquela atribuição, além de uma demonstração de desconsideração e de desrespeito, também daria margem para que infortúnios como adoecimento e morte perturbassem os vivos. Aquela era mais uma expressão do universo das obrigações dos *tenke* (“tem que”, “tem-se de”, “deve-se”). Tem-se de prestar as devidas demonstrações de respeito aos vivos e aos mortos, tem-se de cumprir com suas atribuições, do contrário o equilíbrio das relações entre vivos e entre vivos e mortos poderia se comprometer.

Respeito em suspensão: percepções sobre insulto à dignidade

Os apontamentos feitos até aqui sobre as noções de dignidade e respeito, da forma como são significadas e mobilizadas localmente, ajudam a refletir sobre alguns aspectos da desigualdade como estruturante de relações assimétricas e valorizadas em contextos leste-timorenses. Ao falar em desigualdade refiro-me às expressões de tratamento desigual que são honrosas às posições de alguns sujeitos e que, portanto, são positivadas.

No polo oposto ao tratamento desigual e respeitoso, encontram-se os atos de desconsideração (Cardoso de Oliveira, 2008). Refiro-me, agora, exclusivamente aos atos de desconsideração que têm lugar nas relações do tipo *maun-alin* e *umane-fetosaa*, por entender que os sentidos de diferenciação no tratamento operam na linguagem da precedência, sendo, portanto, valorizados pelos sujeitos, desde que atendam às gramáticas das expectativas. Os atos de desconsideração despertam o efeito contrário ao das demonstrações de respeito, na medida em que ofendem moralmente os sujeitos (Cardoso de Oliveira, 2008). Como característica das ofensas morais, o sentimento de afetação e insulto sentido por um sujeito tende a ser a principal manifestação do ato de desconsideração (Ibid.).

As ações percebidas como inadequadas às posições dos sujeitos são indicadas, geralmente, por eles mesmos, como desconsideração ou como discriminação. Como pretendo demonstrar,

formas de tratamento percebidas como desrespeitosas à dignidade do sujeito tendem a ser expressas como desconsideração ou falta de respeito (*la respeita, la konsidera*).

Benjamin se referia especificamente a alguns de seus sobrinhos como pessoas que não demonstravam respeito e consideração por ele e por seus filhos. Sua queixa se devia ao fato de que, em determinados momentos de preparação de eventos rituais, alguns sobrinhos não o informavam da realização de encontros dos homens da família. O incomodava o fato de mandarem mensageiros à casa de seu irmão, Pau, sem que se dirigissem a ele em momentos nos quais seria devido o convite. Ele frisava que ele era *maun bo'ot* dos sobrinhos, que não o respeitavam, nem o consideravam.

A complexa situação – que envolve conflitos mais antigos entre ele e seus sobrinhos, os quais não cabem nos limites desta discussão – desembocava em atritos e conflitos que se expressavam em diferentes momentos da convivência entre aqueles homens. Um dos elementos mais expressivos disso eram as falas de Benjamin de que se sentia mais bem recepcionado e mais bem tratado pelas esposas daqueles sobrinhos, suas *feto-foun*, do que pelos próprios rapazes. Seus sobrinhos, por sua vez, não lhe davam cumprimentos, nem lhe tomavam a benção, enquanto as deles esposas não mediam esforços para recepcioná-lo. Mais do que a cordialidade em ofertar um café, por exemplo, as moças daquela casa o convidavam para se sentar e ofertavam a ele um tratamento cordial, bastante diferente do clima de animosidade que pairava nas interações com os sobrinhos.

Nesta situação, a percepção de tratamento inadequado a um sujeito, possuidor de características distintivas de si (irmão mais velho), implicava na mobilização das categorias de desconsideração e de desrespeito que afetavam a dignidade da pessoa de Benjamin. É preciso notar a centralidade da percepção local sobre a prestação do tratamento adequado. No plano das relações entre humanos e seres mais-que-humanos, as demonstrações de respeito aos mortos (o luto e a construção dos túmulos) e aos espíritos da terra (sacrifícios e rituais como o *saubatar*), por exemplo, são formas de oferecer aos mais-que-humanos aquilo que lhes é devido, a fim de preservar a boa relação, evitando a ocorrência de infortúnios. Entre seres humanos, o equilíbrio que se busca manter por meio das atitudes de tratamentos adequados e justos (o decoro) é justamente o balanço entre as dignidades dos sujeitos por suas posições e qualidades.

Passo a narrar percepções sobre como o tratamento adequado e devido aos ancestrais e aos espíritos da terra (fontes de fertilidade), fora de contextos rituais, se configura como dispositivo de equilíbrio da vida. Enquanto tal, o tratamento adequado (decoroso) passa a compor a experiência dos sujeitos nos mais diversos espaços/momentos da vida, constituindo pessoas atentas aos esquemas locais hierarquia e poder.

Sobre os riscos da desatenção ao respeito e ao decoro

A estratégia narrativa que adotei até aqui tomava experiências específicas (rituais e eventos) que possibilitam reflexões sobre determinadas noções conceituais. Nesta seção, pelo contrário, busco indicar os modos como as pessoas elaboram sobre os riscos representados pela desatenção ao tratamento devido (decoroso) entre pessoas e entre pessoas mais-que-humanas. Retomo a fala do *katuas* Miguel de que caso os *umane-mane-foun* passassem a misturar as coisas, dando e recebendo, ofertando e comendo as mesmas carnes, por exemplo, desagradariam aos ancestrais, atraindo para si infortúnios diversos.

A percepção de que os ancestrais e os espíritos da natureza são fontes de vida, mas também de morte (Traube, 1986), amplamente compreendida nas socialidades leste-timorenses, demandam muita atenção e cuidado dos humanos para tudo aquilo que envolve os seres mais-que-humanos. Foram diversas as expressões a este respeito com as quais me deparei durante a pesquisa de campo. Dentre as mais expressivas estavam aquelas que envolviam consequências funestas e situações limítrofes que não poderiam ser explicadas ou justificadas por outros meios por meus interlocutores, a não ser pelo descuido ou pela desobediência aos desígnios dos ancestrais.

Em um dos casos verídicos narrados por meus interlocutores, Mona, voluntária de uma ONG onde atuei em Díli, me contava com empolgação os preparativos para a primeira cerimônia onde sua família e a de seu namorado se encontrariam para providenciar seu casamento. Embora ela tivesse nascido e vivido em Díli, o encontro iria contar com a presença de seus tios e avós vindos de Ermera, o que segundo ela era indispensável em sua *lisan*. Mona era uma jovem universitária, assim como o rapaz com quem ela estava prestes a se casar, mas ambos eram muito atentos às determinações de sua *kultura*, pois em momentos anteriores, seus ancestrais já haviam descuidado das obrigações com os rituais e enfrentaram consequências pesadas.

A jovem me contou que quando seu avô (provavelmente seu tataravô), por parte de seu pai, converteu-se ao catolicismo, deixou a vida nas montanhas e se mudou para a região urbana de Ermera vila, trabalhando como prestador de serviços aos militares portugueses. Deste momento em diante, seu avô deixou de realizar as obrigações em relação à *lisan* e se casou sem realizar o *barlake*. Com sua esposa, o avô de Mona teve quatro filhos e todos morreram em diferentes momentos e com diferentes idades.

Quando ele se deu conta de que a causa da morte dos filhos foi sua desatenção em realizar as obrigações devidas aos ancestrais, o homem, agora próximo à velhice, retomou o contato com os antepassados e construiu, inclusive, sua Casa sagrada. Desde então seus filhos pararam de morrer e a geração da família passou a prosperar. Essa história era contada na família de Mona

como forma de alertar aos seus membros sobre a importância de fazer as coisas conforme as expectativas dos ancestrais.

As aproximações entre casamentos, obrigações com os ancestrais e a fertilidade da vida apareciam, também, nas narrativas que duas pessoas de uma mesma família me contaram sobre o irmão mais velho de sua Casa, que depois veio a se tornar o *lia na'in* do grupo. A história contava que o *lia na'in*, quando ainda era criança, foi adotado por um comerciante da região, trabalhando com ele em sua casa e em sua loja. Ao crescer, começou a demonstrar interesse na filha de seu pai adotivo. Seu pai biológico não aprovava a escolha da parceira, mas não conseguiu impedir o casamento. O jovem ofereceu sozinho um boi como *folin* pela moça e continuou morando nas terras do sogro.

Naquelas terras o homem se alimentou da carne do boi que ofereceu ao sogro pelo casamento com a filha dele. A jovem, que já esperava o segundo filho quando eles comeram a carne do boi após o casamento, faleceu no começo da gestação. Pouco tempo depois o primeiro filho deles veio a falecer. Após as mortes o homem retornou para o convívio com seu pai biológico e pediu perdão aos ancestrais de sua Casa por se casar com a filha de seu pai adotivo e por comer da carne de gado que ele mesmo ofertou ao sogro. Anos depois este homem se casou novamente e teve uma única filha e, desde então, atenta-se muito aos tabus alimentares e às prescrições do sagrado (*lulik*).

Outro caso notável que ouvi foi vivenciado por Benjamin. sua família guardava um mistério com características similares e que ainda estava em processo de desvendamento quando encerrei minha estadia em campo em 2023. A história surgiu quando ele queria me explicar sobre a importância de fazer as coisas com o devido cuidado e atenção aos ancestrais. Ele me contou que em junho de 2022 sua família recebeu visitantes de Bobonaro que procuravam saber sobre uma mulher daquela região. A família de Benjamin sofreu com o desaparecimento de uma mulher havia muitas décadas, então imaginaram que poderia se tratar da mesma pessoa, cujo nome era Buiana. A jovem, à época, havia sumido da noite para o dia, sem deixar rastros.

A mulher em questão havia nascido em Malebui e era da *lisan* de Benjamin. Ela teria conhecido um homem de Bobonaro que trabalhava em Loes na criação de gado de um homem chinês e, envolvida com o pastor, decidiu fugir com ele sem comunicar ou pedir autorização à família. A família deste homem de Bobonaro aceitou a presença da jovem e lá eles tiveram filhos e viveram até que ela morresse, já idosa. Cinco gerações se passaram e uma bisneta dessa mulher, já velha e com seus próprios netos, teve um sonho em que a tataravó aparecia com um *belak* na palma de cada uma das mãos dizendo-se muito triste e repetindo Dikso e Malebui. Dikso era o lugar onde ela conheceu seu marido e Malebui era o seu lugar de nascimento.

O sonho ocorreu exatamente quarenta dias após a morte do neto daquela mulher. O jovem se preparava para ir estudar nos EUA quando morreu de um mal súbito. O infortúnio foi interpretado como correlacionado ao sonho com a tataravó. Diante da situação, toda a família se demonstrou preocupada e mobilizada para procurar informações sobre a origem da avó. Indo até Dikso e não encontrando informações, dirigiram-se até Malebui. Ao chegarem ali, encontraram a família de Benjamin que contou a história de Buiana, jovem desaparecida havia décadas.

Acreditando se tratar da mesma pessoa, os viajantes convidaram os parentes de Benjamin para irem até Marobo, lugar onde Buiana fixou residência e viveu até sua morte. Ao chegarem ao cemitério viram o nome gentio grafado e, de fato, se tratava de Buiana. Os membros das duas famílias demonstraram interesse em fazer as coisas corretamente, como não haviam sido feitas décadas atrás. Nos dias em que a família de Benjamin permaneceu em Marobo passaram horas apresentando suas gerações uma para a outra, contando feitos e conquistas e construindo simbolicamente uma relação consanguínea que existiu sem que as celebrações necessárias tivessem sido realizadas.

As famílias chegaram ao acordo de que a família do homem que havia levado Buiana deveria pagar um *belak* (medalhão), um búfalo e US\$ 125,00 para se redimir com os ancestrais por terem-na levado sem autorização. Depois teriam de pagar mais um *belak*, um búfalo e US\$ 125,00 pelo *lere dalan* (limpar o caminho), uma das prestações matrimoniais que tem como objetivo abrir um limpo caminho para negociações entre duas Casas. A família que havia levado Buiana já tinha arcado com o pagamento referente à remissão diante dos ancestrais, restando ainda o pagamento referente ao *lere dalan*, combinado de ser pago em outra oportunidade.

O caso é expressivo do lugar das coisas e das pessoas nas relações, mas principalmente da importância da observação do decoro: como as coisas devem ser feitas na ordem correta. Benjamin questionava como aquelas pessoas recebiam alguém para se casar sem saber de suas origens, sem ofertar algum tipo de *folin*. Mesmo sem o cuidado da família daquele homem, Buiana deu uma longa geração de filhos, netos, bisnetos e, agora, já tinha tataranetos.

Porém, agora que ela já estava no plano dos ancestrais, ela demandava que as prestações matrimoniais para reconhecer sua origem e seu valor fossem pagos. No sonho ela aparecia com um *belak* em cada mão, o que foi interpretado como indicativo do que ela mesma estava solicitando seu *folin*. Os rituais que eles fariam serviriam para colocar aquelas pessoas em seus lugares, *umane-fetosaa*, membros de *lisan* que tinham uma relação e que, enquanto tais, precisavam observar suas obrigações uns com os outros. As compensações criavam uma relação para que infortúnios como a morte do tataraneto de Buiana não voltassem a acontecer, para isso, dando o tratamento adequado às pessoas humanas e mais-que-humanas.

Um último caso, expressivo da necessidade de se fazer as coisas corretamente, isto é, demonstrando deferência e respeito, neste caso aos espíritos da terra, foi vivenciado por mim durante um passeio com colegas em Oe-cusse Ambeno, onde estive por ocasião de uma atividade de uma ONG. A convite de uma das diretoras da ONG, passei um dia em sua companhia conhecendo casas de pessoas com quem ela mantinha relações de longa data. Uma dessas pessoas era Amada, que havia sido babá de sua filha. Amada nos recebeu em sua casa para um café, mas desde o dia anterior mencionava que gostaria de nos levar para conhecer uma cachoeira que ficava nas montanhas (ela residia na cidade). Poderíamos ir de carro até uma parte do caminho, isto é, até o pé da montanha. Dali em diante teríamos de caminhar. Assim o fizemos.

Amada havia nos orientado a levar velas e cigarro para que seu tio (*apa ki'ik*, irmão mais novo de seu pai) acendesse em uma parte do caminho, pedindo licença ao *rai na'in* (o espírito guardião daquela terra) para entrar no lugar que era não só uma fonte de água potável, como também um lugar sagrado (*bee tun lulik*) para as pessoas da região. Munidos de velas, cigarros e disposição para a jornada, subimos a montanha em uma caminhada de cerca de uma hora.

Além da diretora da ONG, caminhei ao lado de Amada, duas de suas irmãs, um cunhado dela, algumas crianças de sua família e seu tio que se encarregaria de abrir os caminhos para nosso passeio. No caminho partilhavam histórias sobre como o lugar era abençoado pela fertilidade da terra, uma terra escura, onde as pessoas sempre encontravam frutas para comer e onde algumas faziam pequenas hortas. De fato, via-se milho, bananas, coco e mandioca em fartura ao longo do caminho. A mistura de mata nativa e plantações criava uma paisagem única.

O lugar onde iríamos era considerado sagrado, também, pois durante a ocupação militar indonésia as pessoas conseguiam abastecer-se de água em segurança. Não faltavam motivos para que o lugar fosse tomado como objeto de cuidados e de sacralidade. Amada dizia que sempre que recebia colegas estrangeiros gostava de levá-los ao local, mas sempre pedia muito cuidado no caminho e só ia acompanhada de seu tio ou de seu irmão mais velho, pessoas que sabiam pedir licença para adentrar o espaço *lulik*.

Os caminhos por onde íamos passando eram estreitos, de modo que caminhávamos mais tempo em fila única do que ao lado uns dos outros. Boa parte do trajeto era feita por rios e pequenos cursos d'água. Passávamos por cavernas e formações rochosas com diferentes cores e texturas e víamos animais e insetos diversos. Macacos, aranhas, borboletas coloridas e vários pássaros se apresentavam diante de nós. Os cantos dos pássaros eram sinfonias que disputavam nossos ouvidos com as histórias de Amada e de seus familiares, empolgados com a oportunidade de levar os convidados àquele lugar. Apesar de divertida, a viagem era marcada pelos mosquitos que iam demarcando meu corpo, criando inchaços e vermelhidões causados por suas picadas. O estrangeiro

parecia ser o alvo privilegiado dos mosquitos e todos que percebiam davam risada do fato, inclusive eu, tal a ironia da situação, por ser o único a ser picado. Tentava pensar positivo, afinal não eram picadas de cobras, as quais, estas sim, me preocupavam muito.

Ao chegarmos à certa altura do caminho *apa ki'ik*, que ia sempre à frente do grupo com seu facão, fez sinal para que parássemos. Agachado sobre uma pedra no meio do curso d'água ele ficou em silêncio por alguns instantes. Ao seu lado, seu *mane-foun*, cunhado de Amada, agachou-se sobre a mesma pedra, também em silêncio. Cochichando algumas palavras quase inaudíveis, mas a mim incompreensíveis pois eram ditas em baikenó (língua local), pediu que seu *mane-foun* lhe entregasse algumas velas. O ancião acendeu uma vela e, na vela, acendeu um cigarro, pedindo que o homem que estava ao seu lado fizesse o mesmo. Eles fumaram todo o cigarro e, enquanto a vela queimava, deixaram dois cigarros sobre a pedra, ao lado da vela. Ao se levantarem, fizeram sinal para que seguissemos nosso caminho. Andamos por mais dez minutos quando o som de uma queda d'água começou a ficar mais e mais próximo. Àquela altura as crianças que nos acompanhavam já corriam na frente.

Ao chegarmos à cachoeira as crianças já esperavam ansiosas, batendo as mãos na água, desejosas de se banhar, mas aguardando a autorização dos mais velhos. A água era muito limpa e era uma bela paisagem após toda aquela caminhada, mas antes do divertimento, *apa ki'ik* precisava ir a uma parte que somente ele tinha permissão de acessar, no canto direito, após a cachoeira. Ali ele repetiu os atos de acender uma vela, fumar e indicar que seu *mane-foun* fizesse o mesmo. Ao queimar as velas e o cigarro ali, deixando alguns depositados sobre uma pedra, o ancião retornou mais próximo de onde estávamos e acendeu uma vela em cada uma das “quinas” da cachoeira, fora da água, onde as pedras eram sobressalentes. Em frente a uma grande árvore ele colocou dois cigarros no chão. Aproximando-me a uma distância respeitosa de onde ele havia acendido as velas, observei a existência de duas placas que diziam “Fonte Sagrada” e “Proibido entrar no lugar sagrado”. As placas estavam escritas apenas em português e inglês e, embora nós tivéssemos a permissão de *apa ki'ik* para entrar, me parecia muito interessante que não houvesse os avisos em tétum ou em baikenó, apenas em línguas estrangeiras.

Enquanto as crianças se banhavam, os adultos apenas molhavam os braços e os rostos, considerando que a chuva que se aproximava poderia lhes causar frio. Aquela certamente não era uma preocupação para as crianças que permaneceram na água, mesmo com a chegada da chuva. Era uma chuva fina, que *apa ki'ik* dizia que passaria logo. Era possível prever que iria chover desde a hora que saímos da casa de Amada, pois o dia estava nublado. Pegos pela chuva, não poderíamos fazer outra coisa a não ser esperar, nos protegendo como era possível sob as copas das árvores.

A diretora da ONG demonstrava preocupação de que, com a chuva, o nível da água subisse

e nós não conseguíssemos mais atravessar o rio na volta para casa. As pessoas riam dela, dizendo que seria preciso muito tempo de chuva para que algo do tipo acontecesse. Tentando tranquilizá-la, *apa ki'ik* dizia que nada de ruim iria nos acontecer. Embora a apreensão da diretora não se dissipasse a chuva passou. As crianças molhadas da água e nós da chuva poderíamos, então, seguir nosso caminho de volta.

Começamos a descida e o caminho de volta era bem mais rápido do que o da subida. Todos caminhavam mais rápido e a admiração de plantas e paisagens dava lugar a uma sensação de que as pessoas pareciam “correr” de volta ao nosso ponto de origem. *Apa ki'ik* agora ficava em nossa retaguarda e era a única pessoa atrás de mim. Lá na frente seu *mane-foun* era o guia do grupo e, no meio, as demais pessoas conversavam sobre o passeio. A formação foi providencial.

Em certo momento durante a descida, passávamos por uma das partes onde a travessia se dava pelo curso d'água, um trecho do rio onde as pedras estavam expostas, já que a água corria baixo. Por alguma razão as pessoas que iam à minha frente se calaram, inclusive as crianças. Eu já estava calado havia algum tempo, graças ao cansaço causado pelas subidas e descidas das pedras. *Apa ki'ik* também não era muito ativo em puxar assunto, então o deixei caminhar em silêncio, como ele parecia preferir desde o início. Após os instantes de silêncio absoluto ouvi buchichos vindos das mulheres à frente dizendo coisas como “eu não vi”, “eu vi”, “era bem grande”, mas não consegui compreender do que se tratava.

Uma das irmãs de Amada apontou para o chão, indicando com o indicador para o lado esquerdo, enquanto me olhava em silêncio. Continuei sem ver qualquer coisa que ela estivesse querendo me mostrar, mas notei que as crianças que iam no meio da comitiva apressaram o passo, algumas até correram. A mulher, ainda em silêncio, fez sinal para o outro lado, movimentando as mãos. Percebi que ela queria que eu desviasse do caminho. Neste momento notei que *apa ki'ik* havia parado atrás de mim e segurava seu facão em punho, que momentos antes repousava em sua cintura para a descida.

Não entendia a razão para a mudança repentina de comportamento de todos até que, vendo que as demais pessoas do grupo se afastavam, olhei fixamente para o chão. Avistei algo que eu tanto temi encontrar ali. Precisei ficar parado por completo para enxergar a serpente que passava pelas pedras em direção à mata. Enquanto ela seguia seu caminho, mais próxima de mim do que eu gostaria, tive minha respiração furtada. Meu rosto ardeu e eu permaneci imóvel por alguns instantes, até que *apa ki'ik* tocou em meu ombro para que eu continuasse o trajeto. “*Lao ba*” (caminhe), disse ele.

Enquanto me recuperava do susto olhei para *apa ki'ik* que se limitou a dizer “*na'in*” (dona ou senhora), referindo-se a cobra como dona do lugar. Embora eu desejasse, de alguma forma, não

ter que continuar caminhando por mais cerca de quarenta minutos, *apa ki'ik*, provavelmente ciente do medo que a situação havia me causado, passou a me explicar que era para nos proteger de perigos como aquele que ele pedia licença aos espíritos donos e protetores da terra. Agradei imensamente por estar com ele e por ele ter pedido a proteção dos espíritos da terra, assim como também agradei a ele e sua sobrinha por terem se certificado de que, naquele momento, eu estivesse vendo por onde pisava. Acender a vela, fumar, oferecer cigarro, orar as palavras certas(*hamulak*), pedir licença e proteção aos espíritos da terra – ações realizadas por *apa ki'ik* – garantiram que encontrássemos a serpente sem que nenhum infortúnio acometesse qualquer um de nós.

A experiência foi mais do que elucidativa da necessidade de se fazer as coisas corretamente, observando o decoro das relações entre seres humanos e mais-que-humanos, ou seja, do que os humanos devem a eles e do que devem (*tenke*) fazer. Ao demonstrar respeito e pedir licença aos espíritos da terra, nos livramos de graves infortúnios, demonstrando que fazer o certo garantia que a proteção nos fosse conferida e que a vida se seguisse, neste caso, literalmente⁶³. A jornada se encerrou sem maiores surpresas e, chegamos em segurança à casa de Amada e, depois, ao nosso destino final.

Os primeiros eventos narrados trazem ao centro da discussão algumas percepções de comportamentos desrespeitosos, por meio de práticas que descumpriam o decoro com as tradições ou com a *kultura*. Nos casos do avô de Mona, recusar-se a cuidar de sua *lisan* lhe custou quatro filhos, quatro vidas. No caso do *lia na'in*, ao se casar com uma mulher indevida e ao comer da carne que ele mesmo ofertou ao seu *umane*, também lhe foram ceifadas três vidas, sendo as de dois filhos e a de sua própria esposa. O caso de Buiana é, também, expressivo, pois a negligência de uma família em não buscar conhecer a origem de uma mulher e em prestar o devido pagamento por seu valor fez com que, além da vida de um jovem, Buiana, após sua morte, demandasse pelo tratamento adequado à sua pessoa e à sua *lisan*.

Os três primeiros casos explicitam que as vontades/desejos dos sujeitos não devem ser as forças motrizes de suas condutas, principalmente se tais vontades/desejos se contrapuserem aos desígnios ou expectativas dos ancestrais. As consequências disso são severas e pesadas. O último caso, narrado à luz de minha própria experiência, informa sobre os riscos de não se fazer as coisas movido pelo respeito aos espíritos da terra. Por estas razões, o decoro e a observância às regras de

⁶³ Após o ocorrido, me lembrei de uma frase que ouvia com certa frequência de vários colegas em campo. Diziam que “*se fiar akontese*”, ou seja, “se confiar/acreditar as coisas acontecem”. A ideia era representativa de que pensar ou falar coisas poderia implicar em sua concretização. Naquele lugar o meu maior medo era encontrar uma serpente e, tamanho o meu medo, olhava com atenção para o caminho como quem procurasse uma. Talvez isso tivesse feito com que ela aparecesse em meu caminho.

conduta se apresentam aos sujeitos como aspectos prescritivos das relações entre eles e das relações com os ancestrais⁶⁴. Este decoro que opera para a observância do respeito parece ser constitutivo de pessoas atentas aos bons termos de manutenção das relações entre humanos e entre humanos e seres mais-que-humanos.

Respeito, dignidade e decoro como dispositivos da pessoa relacional

Ao longo deste capítulo me dediquei a refletir, em primeiro nível, sobre as noções de respeito e dignidade. Essas noções foram mobilizadas por meus interlocutores, a princípio em Lisadila, no âmbito de práticas rituais e de atenção aos mortos, mas apareceram, também, em discursos de pessoas em diferentes socialidades pelo país, referindo-se, respetivamente, a práticas de adequada deferência dirigidas a sujeitos cujas dignidades eram marcadas pelas posições que ocupavam ou pela posse de qualidades distintivas.

Uma das possibilidades para que se acionasse as categorias *respeito* e *dignidade* era o âmbito das relações estabelecidas entre grupos de doadores e tomadores de mulheres. Em suas posições de *umane-fetosaa* – caracterizadas pela precedência dos primeiros em relação aos segundos – sujeitos e grupos eram demandados a se comportarem e a ofertarem gestos, ações e materialidades em regime de reciprocidade que expressassem respeito às dignidades dos sujeitos.

Em seus sentidos locais, dignidade e respeito acionavam uma série de outras noções que, correlacionadas, aumentavam os níveis de implicação e obrigação entre os sujeitos. Por sua existência distintiva, a dignidade de uma pessoa, para ser reconhecida, demandava tratamentos adequados, devidos ou justos, que se efetivavam por meio de um decoro nas relações. Esse decoro se expressava em uma etiqueta observada pelos sujeitos que se cobravam pela performance adequada das ações de um em relação ao outro ou de um grupo em relação ao outro ou, ainda, de um sujeito em relação a um grupo e vice-versa.

O decoro, por sua vez, permitia que pessoas morais (indivíduos ou grupos) expressem o respeito devido umas às outras. Estas demonstrações de respeito demonstravam o caráter estrutural da desigualdade nas relações sociais. Pensadas em ordens de precedência, as relações entre pessoas e grupos nas socialidades rurais tendiam a ser interpretadas em uma linguagem assimétrica e hierárquica, onde cada sujeito ocuparia posições que lhe eram adequadas, dispondo das prerrogativas e gozando dos direitos e atribuições que lhe competiriam nas relacionalidades.

Em eventos que demandavam muita atenção e dedicação das pessoas, os rituais, por

⁶⁴ Isto é bem documentado na literatura etnográfica acerca de Timor-Leste e sobre outros contextos daquela região. McWilliam (2011, p. 79), por exemplo, narra o caso de um servidor público em Díli que, por abdicar de todas as práticas rituais em função de sua conversão ao catolicismo, deparou-se com sua morte após uma série de perturbações em vida.

exemplo, as expressões de decoro reforçavam as posições dos sujeitos, garantindo a reprodução equilibrada das próprias relações. O decoro em uma *lia* determinava, por exemplo, que os *umane* demandassem de seus *fetosaa* contribuições para realizar feitos e eventos (como a construção de um túmulo, a construção de uma Casa sagrada etc.). Também era o decoro em uma *lia* que determinava que fossem ofertados alimentos condizentes com a posição de cada pessoa (carne de gado para uns, de porco para outros). Também se tratava de decoro ritual a ordem em que se acessava a determinados bens, como nos casos em que se sacrificavam animais e se ofertava o que comer e beber primeiro aos ancestrais e espíritos da terra.

A observância destes critérios era mandatória nos espaços e momentos rituais, pois do contrário entendia-se que os ancestrais poderiam se sentir ofendidos, punido os humanos com infortúnios. Neste caso, a inobservância das práticas rituais apresentava um sério risco de punições como doenças e mortes. Embora essa dimensão de decoro nos espaços rituais ficasse bastante evidente e operante, ela também se reproduzia de modo mais amplo nas relações entre pessoas humanas e mais-que-humanas. Para além da esfera ritual o decoro nas relações entre humanos se expressava em demonstrações de respeito às hierarquias, desde a forma de emprego de vocativos até a demonstração de consideração em envolver um membro mais velho da Casa nas decisões do grupo.

O decoro garantia que as demonstrações de respeito às dignidades dos sujeitos ocorressem. Ao falarmos em dignidades é fundamental ressaltar que falamos de pessoas, entidades morais, que enquanto tais, transcendem a vida mundana e material. Isso quer dizer que os vivos demandariam respeito e reconhecimento de suas dignidades, exigindo que se reconhecesse suas origens, qualidades, posições e atributos. Porém os mortos também exigiriam isso, demandando que se guardasse o luto, que lhes fossem prestadas as devidas deferências e, inclusive, que fossem cobradas dívidas devidas a eles.

Nos dois domínios, isto é, tanto nas relações entre pessoas humanas quanto entre pessoas humanas e mais-que-humanas, existiria uma conexão causal, na qual ao se desagradarem pessoas humanas pela inobservância de suas dignidades e posições, tender-se-ia a desequilibrar as relações com os ancestrais ou espíritos da natureza (da terra, por exemplo). Esse desequilíbrio era apontado como grave ameaça à fruição da vida, pois daí que as punições oriundas do plano sobrenatural tenderiam a se mostrar na vida mundana.

A triangulação existente entre as concepções de respeito, dignidade e decoro pareciam operar como dispositivos da pessoa, isto é, elementos que se combinavam para a constituição da noção de pessoa em sua apreensão local. Em uma trama altamente relacional e complexa, essas três categorias circulavam e se conectavam com outras noções, como as de direitos, liberdade,

vontades, obrigações e deveres, cujos sentidos eram desuniformes e dinâmicos. A exemplo disso, vimos que a dignidade de um *mane-foun* poderia se expressar por seu direito de empenhar sua força de trabalho para carregar o caixão de um morto. Da mesma forma é devido ao *umane* falecido que seu *mane-foun* o carregue e assim deve (*tenke*) ser feito. A ambiguidade dessas noções as torna ainda mais instigante.

Devo, porém, indicar que nas interconexões entre as noções de dignidade, respeito e decoro, ficava clara a predileção moral pela desigualdade, isto é, pela valorização da ordem hierárquica. Se esta valorização era feita de modo qualificador, a ponto de gerar críticas a contextos e sociedades “sem *kultura*”, “sem respeito” e “livres”, cabe questionar, qual o risco da igualdade e da liberdade? Que ameaças trazem a supressão dos sistemas de subordinação entre sujeitos e, principalmente, entre doadores e tomadores de mulheres? O que a não utilização de vocativos que designam posições de senioridade e hierarquia entre os sujeitos ameaça? Qual é a ameaça representada pela igualdade ou pela liberdade?

Mesmo sem responder tais questões, é pertinente notar que elas evidenciam a predileção por um regime de produção de pessoas atento aos critérios assimétricos da hierarquia, das relações pautadas nos deveres e obrigações (do ter que = *tenke*), nas quais direitos e deveres (atribuições) se constituem na linguagem dos direitos sobre pessoas, não dos direitos, liberdades ou vontades individuais. Da mesma forma, a acepção local de dignidade não é aquela das qualidades inerentes à humanidade, mas sim à posição distintiva da pessoa relacional, que demanda ser reconhecida e tratada de acordo com o seu merecimento, com seu status, prestígio ou outros marcadores que agrega. Ter consciência de como estes esquemas informam a produção de pessoas relacionais ajuda a pensar sobre as questões colocadas acima, mas também auxiliam na compreensão sobre a dimensão ritual e política das socialidades operando os dispositivos da pessoa moral.

PARTE II

Capítulo 5

Triangulações entre trabalho, gênero e violência

Este capítulo versa sobre triangulações possíveis entre gênero, trabalho e violência⁶⁵, constituinte da experiência social de homens e mulheres no contexto leste-timorense, em especial na composição de dinâmicas relacionais conjugais e/ou familiares. Este prisma de análise permite aceder a reflexões sobre a constituição da pessoa desde a esfera das unidades domésticas e de habitação, também informadas por relacionalidades hierárquicas. Esse aspecto será importante para algumas reflexões a respeito do campo de governo da violência doméstica no país, tópico a ser caracterizado na última parte desta tese.

Em Timor-Leste, a maneira como o gênero é pensado e constituído nas relações concretas dos sujeitos – principalmente nas socialidades rurais – pauta-se por complexos arranjos de hierarquias, complementaridades e fontes de prestígio, comumente encontradas em outras socialidades do sudeste asiático e da melanésia (Errington, 1990; Strathern, 2006). Em perspectivas locais, o gênero é operante e significativo não apenas para a diferenciação de pessoas e de seus atributos (masculinos e femininos), mas para a legitimação de certas condutas e para a coerção de outras.

Se tomarmos o gênero, em primeiro nível, como a diferenciação socialmente inscrita a partir do sexo (Butler, 2003) e como uma categoria que implica maiores ou menores níveis de agenciamento dos próprios sujeitos generificados (Gregori, 2021a, 2021b), a partir de conexões com outros marcadores como senioridade, origem, status etc., como lembra Errington, (1990), compreendemos como opera o gênero em Timor-Leste. Dentre algumas questões, tentarei explorar de que modos a divisão de gênero do trabalho opera nas experiências cotidianas dos sujeitos; como se constituem e quais são as expectativas em relação ao emprego da força de trabalho; e de que modos gênero, trabalho e violência se articulam na produção das relacionalidades, de processos de subjetivação e de produção da pessoa.

Considero trabalho, nesta discussão, como o processo interativo entre seres humanos e a natureza – em seus diversos elementos – que produz tanto a transformação da natureza para o suprimento das necessidades humanas, quanto a própria transformação da condição humana (Marx, 2023, p. 326-327). A inspiração marxiana que adoto, guarda as devidas proporções e cuidados interpretativos em relação às teorias do referido autor a respeito do emprego da força de trabalho

⁶⁵ Uso a categoria de violência como sinônimo de uso da força. Não pretendo essencializar o sentido de violência ou tomá-lo como dado naquele contexto, no qual a construção deste sentido ainda está em curso (Simião, 2015; Santos Filho, 2023). A utilização do termo se dá pelo fato de que as interlocutoras com quem dialoguei sobre os atos de uso da força física em relações doméstico-conjugais referiam-se aquelas atitudes como violências.

em sociedades capitalistas-industriais. No contexto leste-timorense – o qual não se caracteriza por uma configuração fabril ou de plena e massiva inserção da população no/para o funcionamento de uma economia de mercado-capitalista – a produção da existência material – e, em grande medida, também simbólica – se constitui por meio da relação entre pessoas e a terra. É nesta relação que se realiza o processo de trabalho, no qual as pessoas utilizam seu potencial produtivo (Marx, 2023), para originar aquilo que é necessário (e desejado) à vida.

Cabe notar que, em relação ao contexto leste-timorense, embora os seres humanos atuem sobre a terra, manipulando-a – assim como o fazem com outros seres mais-que-humanos (Palmer e McWilliam, 2019) – ela e outros elementos naturais não se constituem enquanto agentes meramente passivos. Localmente, tais elementos são tomados como possuidores de qualidades morais e de agência, uma vez que produzem implicações as mais diversas nas vidas dos humanos (Palmer e McWilliam, 2019).

Em Timor-Leste a terra é, por excelência, onde se assenta o imaginário social sobre fontes de subsistência material e espiritual (Traube, 1986; Narciso e Henriques, 2010; Ospina, 2019). É da terra que a população, majoritariamente concentrada nas áreas rurais, retira seu sustento. É sobre ela e, também, a partir dela, que se realizam as práticas representadas como sendo da *kultura*, indispensáveis à reprodução material e simbólica das populações. A partir dos regimes de descendência matrilinear e patrilinear no país, se define a herança da terra em duas possibilidades, sendo elas passadas para e pelas mulheres em sistemas matrilineares (Hicks, 2004) e para e pelos homens em sistemas patrilineares (Traube, 1986). A herança da terra e a linhagem de descendência paterna ocorrem com maior frequência entre os grupos sociais e etnolinguísticos que habitam o país, o que tem sido indicado como uma das fontes de vulnerabilização das mulheres (Asian Development Bank, 2014).

Embora a posse da terra, na maioria das socialidades leste-timorenses, se dê por parte dos homens, a colaboração de homens e mulheres para a continuidade da vida a partir dela é indispensável (Cunha e Bessa, 2023). São várias as referências que indicam a existência de uma divisão social do trabalho apoiada no gênero, atribuindo aos homens parte significativa do trabalho de preparo da terra para o plantio (Hicks, 2004, p. 60), auxiliados pelas mulheres que atuam, também, no plantio e na colheita (Cunha, 2017; Cunha e Bessa, 2023). Outras indicam que, nas dinâmicas locais de gênero, são as mulheres as principais responsáveis pelas atribuições domésticas (cozinhar, cuidar da casa, dos filhos etc.), tendo, por outro lado, pouca participação em atividades rituais ou políticas – estas de predomínio masculino (Hicks, 2004; Simião, 2015; Niner e Nguyen, 2022; Niner, 2022). Essa característica da divisão do trabalho, junto da condição de liminaridade de mulheres que cambiam entre seus grupos de origem e os de seus maridos, através

dos casamentos em comunidades virilocais (Silva, 2017, 2018), tem sido apontada pela literatura feminista sobre as relações de gênero no país como responsável por uma configuração de desprestígio e mesmo de subalternidade feminina, diante de sua condição de instabilidade em certos contextos (Silva, 2017; Niner, 2012).

O debate é complexo e envolve, primeiramente, reflexões de caráter cosmológico que subsidiam as filosofias locais sobre gênero em uma perspectiva mais ampla, que escapa às relações imediatas entre homens e mulheres. Para diferentes populações, a associação entre gênero, terra e fertilidade da/para a vida, faz com que a terra (*rai*) seja tomada como substância feminina, “mãe terra” (*rai inan*), a qual é fertilizada pela água da chuva, oriunda do céu – de ordem masculina (Traube, 1986; Silva, 2017).

Autoras feministas com uma perspectiva decolonial propõem que as análises sobre as relações de gênero deveriam considerar que o trabalho feminino, realizado na esfera doméstica e na terra, produz a base material para que a reprodução da vida aconteça, avançando na interpretação de que as mulheres, por sua posição de subalternidade classificatória nos esquemas de precedência (masculino-feminino), estariam condicionadas à passividade e à privação de agência (Miranda, 2010; Cunha e Bessa, 2023). Outras autoras sugerem que a agência das mulheres, circunscrita às esferas domésticas e com menor circulação no que se convence a chamar de “espaço público” (a política ou os rituais, por exemplo), não seria, necessariamente, indicativo de subalternidade, assim como estar mais engajada na “esfera pública” não seria, necessariamente, indicativo de prestígio ou elevação de status (Cunha, 2017; Cornwall, 2018; Brenner, 1998).

Inspirado pela crítica feminista, parto do princípio de que todo trabalho é produtivo, considerando que o trabalho desempenhado por mulheres na esfera doméstica é produtor das condições de/para (re)produção das unidades domésticas, mas também para que seja possível, entre outras coisas, o empenho de outros membros das unidades domésticas na geração de renda (Cunha, 2017; Federici, 2019; Cunha e Valle, 2019; Cunha e Bessa, 2023). Se por um lado, a crítica de Silvia Federici (2019) alerta para o fato de que, em sociedades industriais euroamericanas, o trabalho feminino e a reprodução biológica permitem a estruturação e a reprodução do capitalismo, sobretudo por meio da exploração humana neste sistema socioeconômico, no contexto leste-timorense, o empenho feminino subjaz à reprodução das unidades domésticas, além de produzir “bens, serviços, memórias, identidades, afetos, conexões, comida, objetos [...] essenciais à fruição da vida” (Cunha e Bessa, 2023, p. 179).

Para além de compreender os processos pelos quais se constitui a diferenciação de gênero do trabalho, busco refletir e analisar sobre alguns dos processos pelos quais os conflitos perpassados pelo uso da força se constituem nas relacionalidades domésticas/conjugais. A noção

de relacionalidade é fundamental para a presente análise, pois diz respeito à construção das relações e dos termos negociais estabelecidos entre parceiros. A inspiração para o uso desta categoria e para refletir sobre os conflitos a partir desta chave analítica vem dos trabalhos de Henrietta Moore (1994; 1997; 2000) e de Maria Filomena Gregori (1993; 2021a; 2021b) que, argumentam que a produção de conflitos domésticos, que podem ser perpassados pelo uso da força física, mas também por recursos outros para a manutenção das relações em termos mais ou menos hierárquicos, tem fontes, origens e constituições diversas, que escapam, em grande medida, aos discursos que se fundamentam em uma oposição entre homens agentes e mulheres assujeitadas e passivas (Gregori, 1993). A provocação destas autoras nos leva a questionar sobre as dinâmicas de poder, informadas pelo gênero, mas demanda que se leve em consideração uma série de outros elementos que fazem com que não seja apenas o gênero o motor de conflitos, do uso da força física e, finalmente, das experiências (inclusive de afetos negativos) dos sujeitos (Gregori, 1993; Moore, 1994; Parker e Dale, 2014; Riyani e Parker, 2018).

Ao olhar atentamente para os modos pelos quais os conflitos se constituem e para as situações nas quais o uso da força é acionado, pretendo refletir sobre os termos nos quais as relações de poder e hierarquia dentro das relações doméstico-conjugais se constituem, se reproduzem e buscam ser mantidas, escapando aos discursos já consolidados no país que buscam governar e erradicar a violência doméstica, isto é, o uso da força nas relações. Isso será pensado/discutido a partir de diálogos com mulheres atendidas pelos programas de enfrentamento à violência doméstica, mas também a partir de interlocuções produzidas nas casas de mulheres em diferentes lugares do país. Com esses diálogos espero poder demonstrar que as assimetrias e hierarquias, na dimensão das relacionalidades, configuradas nas relações domésticas e conjugais, informadas pelo gênero, também operam de modo bastante significativo para a produção da pessoa.

O gênero do trabalho na (re)produção da vida

O empenho de homens e mulheres nas atividades de produção agrícola, de cuidado e manutenção da terra, bem como o empenho de mulheres concentradamente no trabalho doméstico configuram, juntos, elementos chave das relacionalidades e do manejo das relações domésticas e conjugais em Timor-Leste. Contudo, para além de pensarmos na configuração da família nuclear, que seria composta por um homem que só trabalha no campo, por uma mulher que se dedica apenas às tarefas domésticas e por seus filhos, é preciso entender que os arranjos domésticos lestemorenses têm composições mais complexas. As unidades domésticas podem congrega, para além de um casal e seus filhos: sogros/pais, irmãos/cunhados/as, sobrinhos, primos/as etc., além de outros parentes que, frequentemente, circulam pelas casas para apoiar no trabalho agrário, nas

tarefas domésticas, em preparações de eventos rituais ou mesmo para acessarem espaços de educação formal ou trabalho, entre outras razões. Este tipo de domesticidade, amplia muito do que se pode considerar como “relações domésticas” ou “da unidade doméstica”, como poderia se supor desde uma perspectiva ocidental/euroamericana de família nuclear.

Trata-se de uma tarefa difícil, senão impossível, determinar com exatidão e de modo generalizador o que “os homens e as mulheres” fazem em suas rotinas, pois isso incorreria em desconsiderar variáveis múltiplas, como as composições dos arranjos familiares e domésticos, as dinâmicas e acordos estabelecidos entre os membros de uma unidade doméstica, a disponibilidade de filhos e filhas, noras e genros, cunhadas e cunhados, sobrinhos e sobrinhas, entre outros, que auxiliem e tomem parte nas atribuições e, também, os recortes de classe e de rank de pessoas e de Casas que possibilitem o emprego de mão de obra de terceiros. De todo modo, parto de um tipo de senso comum vigente no país sobre essas divisões, um tipo de generalização produzida por meus interlocutores a respeito das atribuições e tarefas de homens e mulheres no trabalho cotidiano, o que ressoa com bastante proximidade ao que se encontra bem documentado em diferentes registros etnográficos e históricos.

A respeito das divisões generificadas do trabalho, temos cenários como o narrado abaixo, em Eluli, região próxima à Lisadila, no município de Liquiçá.

“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” (Cunha e Valle, 2019, p. 247).

O trecho acima retrata muito do que tem sido observado e vivenciado por Teresa Cunha, cientista social portuguesa, ao longo de suas três décadas de pesquisa e trabalho com as mulheres em Eluli, a partir do qual a autora questiona, por exemplo, se as mulheres, por realizarem tarefas como estas, estariam, necessariamente, em posições de subalternidade. Cunha e Bessa (2023) sugerem que as mulheres em Eluli, ao se ocuparem destas atividades, se eximiriam de realizar trabalhos potencialmente mais penosos, como limpar as matas e preparar a terra para o cultivo, o que pode envolver a lida com o fogo, a movimentação de pedras e o contato com animais silvestres potencialmente perigosos. Por outro lado, ao serem elas as responsáveis pela administração dos

recursos domésticos – incluindo dinheiro e alimentos – elas teriam certa agência e algum nível de liberdade, contrariando certas representações sobre as mulheres enquanto sujeitas passivas em uma ordem patriarcal (Cunha e Bessa, 2023, p. 186). Os homens, por sua vez, são frequentemente indicados na literatura e em muitos dos discursos locais enquanto os responsáveis pelo trabalho mais pesado e pela busca/obtenção do dinheiro. Porém, neste momento, não pretendo indicar as atribuições de tal ou qual sujeito, senão demonstrar como o aspecto de complementaridade e mútua dependência se coloca como elemento central naquele contexto.

Frequentemente ouvia frases como "*mane halo to'os, feto kuru bee*", "*mane halo uma, feto coz bebé*", "*mane buka osan, feto tein*"⁶⁶. Tais expressões, para além de indicarem como meus interlocutores percebiam as diferentes atribuições de homens e mulheres por suas posições generificadas, indicavam a complementaridade entre elas, posto que todas indicavam a indissociabilidade da vinculação entre os sujeitos. Vistas deste modo, as expressões também eram indicativas dos sistemas de expectativas nutridos por sentidos de complementaridade. Essa complementaridade, atrelada à mútua responsabilização de homens e mulheres pelo/para o trabalho de reprodução das unidades domésticas, era narrada pela expressão "*feto-mane kompleta malu*" (mulher e homem se completam). Não por acaso, uma expressão do mesmo tipo costumava ser acionada para se referir à relação entre parceiros de trocas matrimoniais "*umane-fetosaa kompleta/suporta malu*", como mencionado nos capítulos anteriores. Para compreender o que a primeira expressão implicava, é necessário considerar que, assim como no caso da segunda (sobre os *umane-fetosaa*), complementaridade e assimetria são tomadas, desde perspectivas locais, como ordenadoras das relações e não como antitéticas ou excludentes.

Importante notar que essa divisão generificada, nos termos postos por alguns de meus interlocutores, operava com peso e significados específicos nas zonas rurais, nas quais as unidades domésticas se dividiam ao redor da produção agrícola, majoritariamente voltada para sua subsistência. Em arranjos domésticos tanto urbanos como rurais, é mais frequente a participação de homens em atividades laborais remuneradas (Timor-Leste, 2022). Os dados do censo demográfico de 2022 indicavam que apenas 35,9% da população do país era economicamente ativa em atividades produtivas (formais ou informais – excluindo a agricultura de subsistência), das quais a participação feminina figurava em apenas 29,8%, ou seja, cerca de 70% do trabalho gerador de renda era executado por homens. Nos ambientes urbanos, há um maior engajamento feminino em atividades profissionais (venda da mão de obra ou produção de lucro⁶⁷) se comparado às

⁶⁶ "O homem prepara a horta e a mulher capta água", "o homem constrói a casa, a mulher cuida dos filhos", "o homem traz dinheiro, a mulher cozinha".

⁶⁷ Categorias utilizadas no censo populacional de 2022, disponível em <https://inetl-ip.gov.tl/2023/05/18/main-report-timor-leste-population-and-housing-census-2022/>, acessado em 25/02/2024. O termo utilizado era *profit*.

mulheres moradoras das zonas rurais, sobretudo no setor de serviços, fazendo com que algumas das perspectivas sobre a divisão do trabalho entre homens e mulheres fosse, também, diferente – a partir dos discursos de alguns interlocutores e de critérios como região de habitação, nível instrucional, classe etc. Em Díli, por exemplo, era mais frequente ouvir discursos nos quais os homens também eram tomados/cobrados como responsáveis pelo serviço doméstico⁶⁸, algo que se via muito pouco nas zonas rurais.

Direitos e expectativas sobre o trabalho generificado

As narrativas sobre o empenho da força de trabalho de homens e mulheres leste-timorenses nas relações domésticas, pautadas em uma divisão que se mostra tanto restritiva quanto operante para a formação das relacionalidades, informa sobre múltiplas expectativas e demandas dos sujeitos uns em relação aos outros. Este tema é fundamental para a apreensão de muitas das dinâmicas das relações domésticas, conjugais e familiares, inclusive as mais ou menos conflitivas e perpassadas pelo uso da força física.

Na esfera doméstica, as expectativas recíprocas geradas de/entre homens e mulheres, acionam dimensões das relacionalidades, mas também implicam noções jurídicas de direitos sobre pessoas e sobre suas capacidades, sob a égide da noção de *responsabilidade*, mobilizada e significada localmente como atribuições das pessoas umas em relação às outras. Como veremos, a noção de responsabilidade baseava-se na elaboração de expectativas de condutas dos sujeitos, homens e mulheres, para que se portassem de acordo com seus papéis, como imaginados pelos parceiros, o que me era apreensível tanto em minhas estadias nas aldeias, mas, sobretudo, em entrevistas realizadas com mulheres atingidas pela violência doméstica, atendidas pelos serviços de apoio às vítimas⁶⁹.

O diálogo com tal diversidade de mulheres, de diferentes idades (19 a 65 anos) e oriundas de diversos municípios, permitiu compreender na prática a tendência demonstrada no censo

⁶⁸ Dentre todas as atividades de sensibilização sobre igualdade de gênero e violência baseada no gênero, a única em que, expressivamente, havia uma maior concordância entre os participantes, quanto à necessidade de dividir de maneira igualitária o trabalho doméstico foi em uma socialização realizada em Díli com os pais das crianças que frequentavam uma creche gerida pela FOKUPERS. Nesta atividade, vários dos participantes presentes diziam que o trabalho doméstico era de responsabilidade de todos da casa, incluindo o homem, questionando as percepções comumente acionadas de que este tipo de trabalho seria atribuição exclusivamente feminina.

⁶⁹ As entrevistas foram realizadas por mim no âmbito de uma pesquisa conduzida pela FOKUPERS, que desejava compreender os efeitos, os impactos e os desafios dos doze anos de aplicação da Lei Contra Violência Doméstica (Lei nº 7/2010) no país. Para isso, conversei com 50 mulheres requerentes em casos de violência física, sexual e abandono, categorizados penalmente como violência doméstica (Timor-Leste, 2010), além de ter entrevistado outros 15 agentes entre Juízes, Procuradores e Defensores Públicos, mais 5 coordenadores de Casas Abrigo para mulheres e meninas. As entrevistas permitiram diversas reflexões sobre as potencialidades e desafios de aplicação da referida lei, mas indicavam, também, para vários dos aspectos relacionais que contribuíam para a irrupção dos casos de violência doméstica. Parte dos resultados da pesquisa estão sistematizados em FOKUPERS (2022).

demográfico de 2022: embora fosse comum o envolvimento de mulheres em diferentes atividades econômicas nas zonas rurais, era ainda mais frequente que os homens se engajassem com a geração de renda, tanto em atividades formais quanto informais, por exemplo, no ramo de serviços, companhias de segurança, transportes, construção civil, reparos de estradas, instalação de estruturas de telecomunicações etc. As mulheres que tinham condições e possibilidades de se envolverem em atividades geradoras de renda, geralmente o faziam a partir da comercialização de roupas e tecidos ou da venda do excedente de sua produção rural ou alimentos preparados por elas (Cunha e Bessa, 2023), geralmente ao se tornarem mães ou avós, isto é, em momentos nos quais se encontravam desobrigadas de algumas tarefas de cuidado doméstico (Silva, 2017), delegando-as a outras pessoas (geralmente mulheres).

Naqueles cenários, muitas mulheres alimentavam expectativas e desejos de que os homens gerassem renda e a ofertassem, atendendo às variadas demandas das unidades domésticas. Frequentemente, a existência da relação de modo mais pacífico ou mais conflituoso dependia do empenho dos sujeitos com aquilo que lhes cabia como deveres (*knar*) e *responsabilidades*. As principais atribuições que muitas interlocutoras indicavam como sendo cabíveis aos homens eram o empenho no trabalho e a oferta de dinheiro, como bem expressam as narrativas de Ana de Lautém e Otávia de Covalima, reproduzidas a seguir.

“Miguel: como era a relação de vocês no dia a dia? Era boa ou ruim?”⁷⁰

Ana: Boa, ruim, um pouco boa... Nós brigávamos pela comida, por conta dos complementos⁷¹ [vegetais, carne], coisas do tipo, porque ele não procurava serviço, só ficava em casa, então os problemas⁷² aconteciam.”

(Ana, 24 anos, Dili/Lautém).

“Os problemas domésticos eram como... Por comida, a gente brigava por causa da comida. Eu o mandava procurar serviço, mas ele respondia ‘serviço aonde?’; eu mandava tentar fazer isso e aquilo, para nos sustentar, mas ele só reclamava. Eu, como mulher, me viro para nos sustentar. Por exemplo, se eu tenho dinheiro eu uso para fazer doces, faço espetinho para vender no mercado”.

(Otávia, 30, Covalima).

Nos casos das duas mulheres acima, ficavam explícitas as expectativas de que os maridos se empenhassem na busca por serviço (categoria sobre a qual discutirei adiante) e, conseqüentemente,

⁷⁰ Os diálogos de todas as entrevistas foram traduzidos livremente do tétum para o português. A responsabilidade da tradução é, portanto, do autor.

⁷¹ Em tétum usa-se a palavra *modor* para se referir aos complementos como carnes, peixe, vegetais e legumes que acompanham a base da alimentação, geralmente o arroz. *Modor* pode ser qualquer alimento que complemente a refeição e, nos casos em que ele não está disponível é comum dizer-se que se está comendo “arroz seco” (*etu maran*). *Modor* seria perfeitamente traduzido pela expressão popular da língua portuguesa do Brasil “mistura”, com a ressalva de que no contexto brasileiro a “mistura” costuma se referir a uma proteína de origem animal.

⁷² *Problema* é uma categoria frequentemente utilizada por diversas interlocutoras como eufemismos para as agressões físicas. Brigas ou agressões unilaterais geralmente eram referenciadas como “problemas”, de modo que cabe o registro, embora não se pretenda, neste trabalho, elaborar uma discussão atenta sobre as categorias passíveis para se representar o uso da força nas relações doméstico conjugais.

gerassem renda para atender necessidades como as de alimentação. Desde outras narrativas, como indicado a seguir, homens que já eram empregados, eram demandados a entregar o dinheiro para que suas mulheres administrassem.

“ele enquanto servidor público, recebia o salário e não me dava. Ele me batia, me xingava em casa, me bateu até o ponto que eu tomei a decisão de me separar.” (Augusta, 48, Bobonaro).

Para Augusta, o problema era, justamente, o marido, servidor público, com vencimento mensal, não ofertar dinheiro, respondendo-a de maneira agressiva diante de suas demandas. Em outros casos, as expectativas de que os homens fossem “trabalhadores”, esforçados em suas responsabilidades e que “levantassem cedo”, levavam a discussões diante das demandas e pressões de mulheres que não tinham receptividade dos companheiros e, posteriormente, a agressões verbais e físicas, como relatava Vera:

“O problema é que o meu marido nunca ouve minhas recomendações, não quer me ouvir. Por exemplo, levanta-se de manhã cedo, diz que não tem trabalho, que não tem trabalho. Eu brigo com ele, ele sempre cria problemas. Eu brigo ‘hoje você vai fazer alguma coisa?!’, dou sugestões, ideias, mas ele está sempre nervoso, maltrata, xinga, fica com ciúmes. Eu falo sobre ele ir trabalhar e ele fica nervoso. Eu exijo, cobro ele para que ele vá procurar serviço, mas ele fica nervoso, me bate, me maltrata e é assim no dia a dia, sempre assim.” (Vera, 36, Covalima).

Para outras mulheres, mais do que o provimento de necessidades básicas como alimentação, os desejos de que os filhos pudessem frequentar a escola, e em alguns casos escolas de reconhecido prestígio e qualidade na oferta de educação formal (como a escola católica), eram o mote para que as expectativas sobre o trabalho dos homens se apresentassem em demandas mais ou menos incisivas. Os casos de Celeste e de Fina, ambas de Baucau, representam bem este tipo de situação.

“Em casa, às vezes, a gente sente muito pesar. Às vezes não tem comida, não tem dinheiro, então acontecem problemas. Mas não é só por comida, porque eu me preocupo muito com a escola das crianças. Eu como mãe, se eu não frequentar a escola, tudo bem, o importante é a escola dos meus filhos. Então à noite, de madrugada, eu penso, penso, deito-me e não consigo dormir. Às vezes eu choro por pensar no futuro dos nossos filhos, por exemplo a mais velha, foi fazer a matrícula, mas não tinha dinheiro, então eu e o pai dela tivemos problemas, nos agredimos e fomos parar no tribunal, porque o pai dela não tem um serviço [...]. Trabalha como pedreiro, mas o dinheiro para sustentar a casa não é suficiente. São muitas crianças para pouco dinheiro. Todas estudam na escola católica, tem que pagar as taxas da escola, então fica muito pesado.” (Celestina, 40, Baucau).

“Ele não quer arrumar serviço (*servisu*), só quer vadiar, beber. As vezes ele vai vender cartelas de loteria, recebe algum dinheiro, mas nunca traz para casa. As crianças pedem ‘pai, me dá dinheiro para a matrícula da escola’, ele diz ‘não tenho dinheiro, você não vai para a escola, já chega’” (Fina, 37, Baucau).

Para Celestina e Fina, a ausência de trabalho remunerado ou de rendimentos insuficientes,

provenientes dos maridos, eram motivos de frustração e profunda tristeza, pois impediam o provimento de alimentação, além de impossibilitar arcar com as despesas escolares dos filhos. Me chamava a atenção o desejo de Celestina de que seus sete filhos frequentassem a Escola Católica, pelo que ela frisava que, embora, por vezes, faltassem alimentos em sua casa, sua preocupação não era apenas com comida, mas sim com a educação, que lhes garantiria melhores oportunidades no futuro. O desejo de prover uma educação que, potencialmente desse condições diferentes de vida aos filhos é um mobilizador central para muitas mulheres que, esperançosas de reorientar os comportamentos dos maridos, os interpelavam para que eles produzissem (mais) renda.

As expectativas sobre o trabalho dos homens, presentes nas narrativas dessas mulheres, revelavam uma disparidade relevante entre as percepções que tinham sobre as práticas laborais desempenhadas por elas mesmas e por seus maridos, quando do acionamento da noção de *servisu*. Embora as pessoas, homens e mulheres, trabalhassem, no geral, muito arduamente na agricultura, muitas só associavam *servisu* às atividades laborais, geralmente formais, que dessem retorno financeiro com alguma constância e com valores predeterminados, como salários ou vencimentos mensais, ainda que não se limitasse a trabalho assalariado (com a frequência remuneratória ou com os vínculos que se esperaria de tal regime laboral).

Quando perguntadas se tinham ou quais eram seus *servisu* ou os de seus maridos, a resposta mais frequente de minhas interlocutoras era de que elas “não tinham *servisu*”, mas imediatamente seguiam apontando as atividades que elas e/ou seus maridos faziam e que lhes permitia retirar algum sustento ou fazer a vida (*buka moris*), geralmente associadas à informalidade ou a geração de renda intermitente e variável. Os trechos das entrevistas a seguir são exemplares disso, pois aquelas que diziam que os maridos tinham *servisu* referiam-se a trabalhos formais, como no caso de Ananda:

“Ananda: eu não tenho qualquer serviço.

Miguel: seu companheiro tem serviço?

Ananda: ele tem um serviço de segurança no BNCTL⁷³” (Ananda, 35, Bobonaro)

“Miguel: ele tem serviço?

Dalva: ele não tem serviço.

Miguel: você tem serviço?

Dalva: eu não tenho serviço, apenas teço *tais*” (Dalva, 32, Lautém).

“Eu não tenho [serviço]. Consigo dinheiro vendendo doces no mercado, ou vendendo em casa também” (Rita, 42, Covalima).

“Miguel: ele tem serviço?

Aju: não tem.

Miguel: Você tem algum serviço? Como conseguem dinheiro?

Aju: vendendo doces ou roupas usadas no mercado.” (Aju, 33, Covalima).

⁷³ Banco Nacional de Comércio de Timor-Leste.

“não temos serviço, nós dois somos vendedores no mercado, [...] vendemos comida, tofu, peixe, tomate, várias coisas, geralmente alimentos [...]. Nós fazemos a vida só no mercado” (Dora, 40, Bobonaro).

Nas narrativas acima, mulheres que vendiam comida ou que produziam tecidos para o comércio não representavam suas atividades como serviço (*servisu*), mesmo sendo sua fonte de renda para o sustento material. Também estabelecendo um contraste conciso entre atividades laborais, algumas mulheres não viam o envolvimento no trabalho do campo como *servisu*.

“Miguel: qual o trabalho dele?

Amal: ele trabalha como segurança no hospital.

Miguel: e a senhora?

Amal: eu não tenho serviço. Eu fico só em casa, trabalho na horta apenas (*de'it*)” (Amal, 37, Lautém).

“Eu trabalho na agricultura apenas (*de'it*). Não tenho serviço, limpo a horta, planto arroz,” (Dolores, 50, Baucau).

“Eu não tenho serviço, eu me viro, tenho um negócio, vendo de coisas, roupas usadas” (Marta, 54, Baucau).

“ele [o companheiro] também não tem serviço [...], ele é agricultor. Tipo, nós vivemos na terra dos outros, com uma horta pequena, plantamos bananas, mandioca” (Rosa, 27, Lautém).

As narrativas das mulheres que opunham o empenho delas e de seus companheiros com os diferentes ofícios laborais (formais ou informais, com remunerações mais frequentes ou menos frequentes), para além de configurar uma diferenciação semântica, embasavam as expectativas e desejos delas de que seus maridos ou elas mesmas tivessem melhores condições de prover por suas necessidades por meio de *servisu*. Ao mesmo tempo, essas narrativas demonstravam que o trabalho no campo (*halo to'os*, *natar* etc.), embora visto como labor que auxiliava na subsistência, estava em outra categoria de valorização, pois como expressado anteriormente, a economia de subsistência permitia com que apenas poucas pessoas gerassem renda a partir da venda do excedente de sua produção. Já a percepção de *servisu*, muito ligada à (mínima) formalidade das atividades, fazia com que as mulheres não se percebessem como participantes desta esfera de trabalho, mesmo que muitas gerassem renda por meio da venda de peças usadas de vestuário, comida e gêneros alimentícios ou a produção de tecidos tradicionais. Pelo contrário, se referiam a pessoas portadoras de *servisu* como (alguns dos) homens que, engajados mais frequentemente em trabalhos formais, contavam com alguma regularidade no acesso ao dinheiro.

O uso do “*de'it*” (apenas) nas narrativas era, inclusive, muito expressivo do lugar que as atividades de produção rural ocupavam desde as perspectivas daquelas mulheres, isto é, um lugar pouco valorizado por envolver muito esforço e, frequentemente, pouco retorno. Em outros

contextos, este mesmo tipo de (des)valorização indicava percepções sobre o trabalho rural como menos estimado, diante das expectativas e desejos das pessoas por condições melhores de produção de sua existência e acesso a serviços e ou ao consumo (Blackwood, 2008, p. 34).

A diferença percebida por minhas interlocutoras entre suas atividades laborais e os *servisu* de seus maridos operava em um sentido bastante similar ao identificado por Evelyn Blackwood (2008), a respeito das percepções de agricultoras produtoras de arroz em Minangkabau, Sumatra Ocidental, território indonésio. Naquele contexto, as mulheres cuidavam das tarefas domésticas e da produção de arroz, mas não percebiam aquilo que faziam como trabalho, ainda que gerassem renda para o sustento de sua família. De modo muito similar ao que ocorre em muitas socialidades rurais em Timor-Leste, as mulheres em Minangkabau eram as responsáveis, também, pelas tarefas domésticas, tarefas de cuidado com animais e com a produção agrícola, pelo cuidado com as crianças e, frequentemente, pela comercialização do excedente da própria produção (Blackwood, 2008, p. 22)

Em Timor-Leste, essa percepção local sobre a diferenciação entre *servisu* e trabalho/labor é relevante, principalmente, porque junto da expectativa de que os homens fossem provedores, recaía sobre eles, desde os desejos das mulheres, as responsabilidades quanto ao envolvimento na esfera formal de trabalho. Ao mesmo tempo, as percepções de minhas interlocutoras borravam algumas divisões sobre uma possível divisão – comumente feita em discursos institucionais e políticos – entre público e privado. Muitas de delas, ativas em atividades comerciais de varejo (venda de alimentos, de comida pronta ou de roupas usadas) pareciam se imaginar mais vinculadas à esfera doméstica e de cuidado, frequentemente mencionando serem pessoas que ficam ou estão “apenas em casa”. Isso pode estar associado, talvez, ao fato de que muitas vendiam seus produtos nas ruas em frente ou próximas às suas casas, enquanto outras dirigiam-se aos mercados, geralmente de realização semanal em algumas aldeias. Aquelas que vendiam nas imediações de seus terrenos, além de não se perceberem como portadoras de *servisu*, diziam estar “apenas em casa” (*ha’u la servisu, iha uma de’it*).

Além disso, a maneira como se percebiam, percebiam aos seus maridos, e a forma como geriam os desejos e expectativas que tinham em relação a estes segundos borravam, também, alguns imaginários sobre as mulheres como sendo “donas de casa” ou como sujeitos improdutivos (Miranda, 2010; Cornwall, 2018; Federici, 2019). Este ponto será importante para a discussão na terceira parte desta tese, pois muitos dos discursos institucionais que buscam desenvolver a participação feminina na economia de mercado, se assentam em representações de “introdução das mulheres” à economia capitalista – como *business Woman*, *feto potenciál*, *feto microempresa* etc. –, desconsiderando que elas já têm participação nesta esfera, ao menos das formas como a

paisagem econômica contemporânea no país e como seus arranjos relacionais o permitem.

Mesmo que muitas mulheres não se percebessem como “trabalhadoras”, muitas proviam sustento para seus lares, como reforçava Dalva.

“Até hoje o meu marido não tem serviço. Fica apenas sentado em casa. Eu sozinha que teço *tais* para cuidar das necessidades dos meus filhos [...]. Ele não tem serviço, eu quem cuido da horta, eu que vendo as coisas para cuidar das necessidades dos meus filhos [...]. Na verdade, a gente já estava para se separar, porque eu percebo que ele não quer trabalhar para cuidar dos filhos e da mulher dele. Ele não quer cuidar de nós, por isso que eu já não quero mais ficar com ele” (Dalva, 32, Lautém).

A narrativa de Dalva, diante das frustrações de que o companheiro fosse mais atento às necessidades da unidade doméstica, sendo um melhor produtor de renda, explicitava como, diante de certas tensões doméstico-econômicas, algumas mulheres optavam pela separação. Cabe ressaltar que outras mulheres tinham desejos contrários, que iam na direção de manter os relacionamentos e de serem, de fato, “donas de casa” ou de terem de realizar exclusivamente o trabalho doméstico.

“Eu não preciso de muito dinheiro, mas eu quero que ele tenha responsabilidade com a gente, com nós quatro, os três meninos e eu. Eu queria viver como dona de casa, doméstica, ficar tranquila em casa, cuidando da comida das crianças, cuidando das roupas das crianças, limpando a casa. Eu gostaria de fazer somente esse tipo de serviço, mas eu não posso [...]. Eu tenho que trabalhar, eu tenho que trabalhar todos os dias” (Vera, 36, Covalima).

“Mas eu enquanto mulher, eu me virava para nos sustentar. Eu, por exemplo, se eu tinha dinheiro eu usava para fazer doces, eu assava churrasquinho para vender no mercado, fazia marmitas, vendia no mercado. Mas como agora a economia está difícil, e como temos muitos filhos, é isso... Eu não tenho mais condições, então eu parei. Agora eu fico em casa sem fazer nada” (Otávia, 30, Covalima).

O desejo de ser dona de casa era tomado, por algumas mulheres, como uma possibilidade apenas em situações nas quais os homens cumpriam plenamente com aquilo que suas parceiras identificavam como sendo suas *responsabilidades*. Otávia e Vera representavam bem isso, pois embora tivessem de dar conta do trabalho doméstico e de atividades no varejo, contribuindo para o sustento de suas famílias, desejavam estar desobrigadas de uma das atribuições, no caso a de trabalhar fora de casa. Desde algumas perspectivas, em socialidades rurais daquela região e de outras da indonésia oriental, poder se dedicar apenas ao trabalho doméstico era visto como sinal de riqueza material e de prestígio (Blackwood, 2008).

Para algumas de minhas interlocutoras em uma aldeia em Lisadila, por exemplo, o fato de seus maridos não se empenharem tanto, desde seus pontos de vista, com o trabalho – inclusive do campo, na produção de alimentos – era motivo de lamento, pois fazia a vida ser mais restritiva e dava margens para comparações com outros homens. Relatos que ouvi durante minha peregrinação

à montanha para o *fó han matebian* no Dia de Finados (narrado no capítulo 4), expressavam bem a questão. Naquela ocasião paramos na casa de um primo de meus amigos e interlocutores, já na montanha, poucos metros distantes do cemitério. Enquanto estivemos ali, em uma parada de descanso, mas também para nos abrigarmos da chuva, os filhos dos donos da casa (um casal de anciãos), trouxeram-nos uma fartura de frutas e tubérculos cozidos, além de café e água.

Os filhos dos donos da casa eram todos homens e nos ofereceram mangas, papaias, abacaxis e cocos, os quais, via-se, eram abundantes no terreno da família. Perguntei a um de meus amigos quem cuidava de toda a produção e ele apontou para seus primos que serviam os alimentos. Aqueles jovens eram, ainda, solteiros. A fartura das frutas e dos alimentos oferecidos a nós, para além do sabor e suculência, vinha acompanhada de um sentimento de orgulho da parte deles, que era endossado pelas falas das pessoas de nossa comitiva, que elogiavam aqueles rapazes pelo trabalho no cultivo de tudo aquilo. Uma de minhas interlocutoras pontuou, naquele momento, que “quem planta, quem trabalha pesado, sempre tem o que comer e o que oferecer”. Concordei sem prolongar o assunto, embora soubesse que ela se referia- em tom de lamento – à certa carestia que enfrentava em sua casa nos últimos meses. Retomei a pauta posteriormente com ela.

Em outro momento, quando estava na casa de Benjamin para a celebração de um encontro dos homens de sua *lisan*, recebemos a visita de um casal que havia ido entregar a Pau, que morava em uma casa no mesmo terreno, um cabrito que lhe era devido por ocasião de um *lia mate*. Enquanto o homem foi se juntar a Pau, a mulher (a mesma que havia feito o comentário acima) parou na casa de Rosa para lhe tomar a benção. Após algum tempo de conversa dentro da casa, ambas se dirigiram para a horta onde eu estava com Benjamin, fazendo um pequeno reparo no jirau onde ele plantava abóboras. Ao lado ficavam os pés de berinjelas, para onde as mulheres se dirigiram. Também em tom elogioso, a visitante falava das berinjelas saudáveis e fartas que os donos da casa cultivavam. Ela então disse que Benjamin era um velho muito esforçado, empenhado ou diligente (*badinas*). Rosa e ela estavam com uma faca e uma sacola nas mãos e a dona da casa tirou algumas berinjelas para dar à visitante.

A resposta de Benjamin na situação apresentava um tom de reconhecimento do próprio esforço, mas, também, uma pequena provocação. Ele dizia que o *katuas* (velho), se referindo a ele mesmo, ainda conseguia trabalhar mais do que muitos homens jovens e fortes, o que me fez pensar que se tratava de uma provocação em relação ao marido daquela mulher, referido naquela casa como preguiçoso. Isso se conectava bem com o que tratei com minha interlocutora durante a descida da montanha no Dia de Finados. Ao fazer aquele elogio aos rapazes da montanha, ela se queixava dos homens da própria família à qual se juntara, pois diferente de homens que recebiam elogios, os homens com quem ela dividia moradia não eram *badinas*. Um destes homens, seu

marido, mais afeito aos trabalhos formais, recebia um salário mensal (fixado na faixa dos US\$ 130,00) que era dirigido para as despesas da numerosa unidade doméstica (composta por cerca de 13 pessoas). Enquanto a única pessoa que tinha emprego e renda fixas, ele não ofertava coisas que abundavam em outras unidades domésticas, as quais ela elogiava, como as frutas e legumes vistas nas casas de alguns vizinhos e parentes. Ao falar sobre isso, minha interlocutora se queixava, explicitamente, sobre as dificuldades financeiras enfrentadas em casa e pela indisposição do marido, quando em casa, em ajudar, ao menos no cuidado com as filhas pequenas para que ela pudesse trabalhar na horta da família.

Sobre a noção de responsabilidade

As múltiplas expectativas e desejos que permeavam as relações doméstico-conjugais, estruturavam negociações entre parceiros que definiam não apenas a divisão do trabalho, mas os sentidos do que seria devido a cada um/a. Benjamin, por exemplo, não executava nenhuma tarefa doméstica, mas dizia que enquanto estava nas plantações de café e baunilha no alto da montanha, não parava o trabalho para ir buscar comida e, também, não parava de trabalhar enquanto alguém não fosse lhe levar o que comer. Essa comida vinha de sua casa e era levada, ora por seu filho, ora por sua esposa. Ele dizia que se tratava da *responsabilidade* de Rosa fazer aquilo enquanto ele trabalhava na roça, ou seja, era devido a ele e mandatário a Rosa que as coisas ocorressem em tais termos.

A expectativa de Benjamin de receber cuidados de sua esposa e filho também se estendia a um de seus irmãos solteiro. Jo, que nunca havia se casado e nem tido filhos, era mais velho que Benjamin e, vias de regra, morava com ele e sua família desde que retornaram para Lisadila. Benjamin não permitia mais que Jo dormisse sozinho (por vezes sem comer) nas cabanas que construía em seus roçados. Ele demandava que o irmão mais velho retornasse todos os dias para casa, onde teria o que comer e onde dormir. Benjamin o orientava a, do mesmo modo, esperar que a comida lhe fosse levada desde sua casa.

A perspectiva de Benjamin combinava múltiplas complexidades. “Eu tenho mulher e filhos aqui para cozinhar, o que vão dizer se virem o Jo dormindo na roça sem comer?”, dizia ele. Havia uma preocupação com a opinião coletiva em relação aos cuidados que ele destinava ao irmão, mas havia, também, um senso de que ele, enquanto homem casado, que dispunha dos serviços de sua mulher e filhos, poderia, também, dirigir parte deste potencial para o atendimento das necessidades de seu irmão mais velho, merecedor daquele tipo de cuidados.

Expectativas, construídas por mulheres e por homens, e que se aplicavam uns sobre os outros, denotavam uma dimensão de direito sobre pessoas através do direito sob o trabalho e sob

os frutos do trabalho dos sujeitos. Isso associava uma dimensão da riqueza que uma pessoa agregava a outra através da sua força produtiva e reprodutiva, pois seu trabalho possui um valor que compõe a experiência social de um sujeito (riqueza nas pessoas) e de sua rede relacional. No caso de Benjamin, por exemplo, ao demandar empenho da força de trabalho de sua mulher e filhos, considerava ser aquilo o devido a ele (e ao seu irmão, por extensão de sua pessoa), em uma ordem jurídica, posto que de direitos imaginados pelos sujeitos. Outras interlocutoras em Lisadila, que davam a entender que os homens de suas famílias não eram tão esforçados (*badinas*), por outro lado, pareciam considerar que suas vidas seriam diferentes caso seus companheiros se empenhassem mais no/para o trabalho (cumprindo com o que seriam suas *responsabilidades*). Essas demandas reforçavam muito do que as mulheres entrevistadas narravam em termos de suas expectativas, demandas e desejos, como explicitado pelos trechos reproduzidos acima. Este sentimento ou ao menos a expectativa de direito sobre pessoas, materializado na dimensão de disposição sobre o trabalho e as potencialidades produtivas dos sujeitos, consubstanciava-se na categoria de *responsabilidade* na chave do dever ou da obrigação (*tenke*).

Direito sobre o sexo? O trabalho reprodutivo como responsabilidade

Há outra dimensão que complexifica a questão, uma vez que, entre meus interlocutores, não se tratava apenas da possibilidade de dispor sobre o trabalho e os frutos do trabalho – no sentido de interação entre seres humanos e recursos naturais (Marx, 2023) – como também sobre os corpos dos sujeitos e de seus potenciais reprodutivos, no caso das mulheres. Da parte de alguns homens, por exemplo, as expectativas sobre o trabalho feminino se estendiam às demandas pelo sexo e pelo acesso ao corpo das parceiras, o que eles faziam, em alguns casos, sem margem para negações por parte de algumas mulheres⁷⁴.

Em uma das entrevistas este tipo de percepção veio à tona na narrativa de uma situação bastante delicada. Após ter dado luz ao filho natimorto, Augusta (41 anos) contava ter sido pressionada pelo marido para que mantivesse relações sexuais. Os pressionamentos eram diários, dizia ela, que respondia não estar em condições para realizar tal ato. Diante das recusas dela, passado uma semana desde sua volta do hospital, seu marido a agrediu fisicamente, violando-a sexualmente. Sua narrativa era a de que:

⁷⁴ Um chefe de aldeia, participante de uma atividade de conscientização promovida pela FOKUPERS em Baucau, por exemplo, discordava da definição que poderia haver violência sexual entre cônjuges. Em sua fala ele dizia concordar que existiria violência física (*baku malu*), mas que não haveria violência sexual, pois “a mulher é do homem”, afirmou. Na ocasião, sua fala gerou um debate e havia quem concordasse e quem discordasse. Parecia um posicionamento baseado no sentimento de direito sobre pessoas (Miers e Kopytoff, 1977) que se estendia ao potencial reprodutivo (Federici, 2019) das mulheres. Em sua perspectiva, seria responsabilidade das mulheres manter relações sexuais com o marido, de modo que o direito de alguns homens de dispor sobre as capacidades ou potenciais sexuais das mulheres, não reconhecia (no corpo ou na vontade/desejo do outro) limitações ou barreiras *per si*.

“Eu dei à luz o meu filho natimorto [...]. Então passada uma semana desde o parto, o meu marido queria que eu mantivesse relações sexuais com ele, mas eu não... eu não estava pronta, porque tinha acabado de ter um parto. Por isso ele me bateu, me agrediu fisicamente. Ele me bateu, me bateu muito [...]” (Augusta, 41, Covalima).

Sua denúncia foi registrada após este último ato, sendo Augusta levada para uma Casa Abrigo, separando-se do marido em seguida. O homem respondeu ao ato em liberdade.

Irma Riyani (2016) e Irma Riyani e Lyn Parker (2018) têm apontado como mulheres na Indonésia, em contextos de fortes pressionamentos para atenderem a demandas sexuais conjugais, têm de estabelecer estratégias múltiplas ou se resignar diante do comportamento sexual dos maridos. Segundo as autoras, em algumas socialidades e em alguns arranjos relacionais, o desejo masculino de acesso ao corpo e ao potencial reprodutivo feminino se faz de modo quase irrefreável, o que demanda de algumas mulheres o desenvolvimento de estratégias para administrar a mobilização de seus corpos (Riyani e Parker, 2018). Em alguns casos, as mulheres precisam regular seus próprios desejos sexuais e os de seus maridos, em situações nas quais ambos são socializados sob uma ótica de que o sexo é um direito do homem (Riyani, 2016). No caso de Augusta e de outras mulheres leste-timorenses, constrangidas à prática de relações sexuais, por homens que entendiam dispor de seu potencial reprodutivo-sexual, parecia existir, desde as perspectivas daqueles homens, a noção de que seria *responsabilidade* das mulheres, entre outras coisas, lhes atender sexualmente.

Responsabilidade como acionador moral

Como já explorado, desde as perspectivas de algumas interlocutoras, atribuições em caráter de obrigatoriedade cabíveis aos homens, também existiam e eram demonstradas por meio de demandas e desejos de que eles se atentassem ao provimento dos recursos econômicos necessários à reprodução da vida familiar. Quando isso não se realizava, as críticas direcionadas a estes homens atacavam, justamente, a sua *responsabilidade*, ou melhor, a ausência dela. Destacava-se a preeminência de um sentimento de obrigatoriedade que, embora negocial (em certa medida), compunha as relacionalidades dos sujeitos, implicando na valorização positiva(dora) ou negativa(dora) das condutas deles em âmbito doméstico-conjugal. Um homem sem responsabilidade, por exemplo, era indicado como aquele que descumpria seu papel de provedor, por não garantir as condições de sustento dos filhos e da casa, ou que não se esforçava para isso, mas também aquele que, literalmente, fugia (*halai*) e abandonava a família. Eram estes os casos de muitos dos companheiros das mulheres com quem dialoguei para a produção da pesquisa.

Percepções que associavam a noção de *responsabilidade* e a potência masculina em prover materialmente surgiam, frequentemente, em torno dos casos de poligamia. Embora não seja

reconhecida juridicamente pelas regulamentações estatais do país e, muito menos pela Igreja Católica, é relativamente comum ver e ouvir histórias sobre homens casados com mais de uma mulher que, com ambas coabita ou que mantém lares distintos. Nestes casos, ouvia de algumas interlocutoras que o principal problema de um homem querer ou ter duas mulheres seria sua possível incapacidade em prover para ambas.

Uma interlocutora, membra de uma ONG e casada com um oficial das forças armadas, me disse certa vez que aceitaria que seu marido tivesse uma segunda esposa, desde que tivesse *responsabilidade* com as duas, isto é, se pudesse manter duas casas, alimentar os filhos de ambas e se pudesse garantir a escola de todas as crianças. Ela pontuava, também, que seria difícil para um homem manter as obrigações com dois grupos de *umane*, pois a maior exigência dela, enquanto primeira esposa (*fe'en bo'ot*) seria que o marido escolhesse uma mulher de fora de sua própria Casa (*lisan*) e que elas não tivessem de viver juntas, o que poderia obrigá-lo a manter acordos com dois grupos de doadores de mulheres, cumprindo com responsabilidades com todas aquelas pessoas.

Algo parecido ao que ela dizia foi vivenciado por um casal em Lisadila. Na aldeia um caso de poligamia tomou a atenção de todos, pois um homem, apontado como sem *responsabilidade*, abandonou uma jovem com quem havia passado a viver e com quem já havia tido uma filha. Algumas mulheres da aldeia diziam que um homem só podia ter duas mulheres se tivesse condições de alimentar as duas e seus filhos, caso contrário não deveria brincar (*halimar*) com outras mulheres. Benjamin, que posteriormente me contou detalhes sobre o caso, endossava a opinião pública, dizendo que um homem sem condições não deveria envolver-se com a filha dos outros, como aquele sujeito havia feito. Me chamava a atenção que a condenação pela conduta do sujeito era de ordem moral, mas não de uma moral que criticava a poligamia, mas sim que atacava a falta de responsabilidade do homem em relação às pessoas que dele dependiam. O problema não era a extensão das relacionais, mas a desatenção a elas.

O caso se sucedeu da seguinte maneira. O homem em questão era de Guiço, outro suco do município de Liquiçá, e havia começado a trabalhar em Lisadila como pedreiro. Enquanto trabalhava ali, conheceu uma jovem com quem começou a namorar. A moça, sobrinha do chefe de aldeia, ainda residia com o pai, mas logo ergueu com o homem uma casa de bambu naquele mesmo terreno para morarem juntos. Quando tiveram uma filha, a falta de *responsabilidade* daquele homem começou a se explicitar. A moça nunca esclareceu para a família se já sabia ou não que o homem tinha uma primeira esposa, mas em um dos desaparecimentos dele, ela se queixou para seus familiares, alegando que o pai de sua filha havia fugido (*halai*).

O primeiro movimento da família, inclusive do chefe de aldeia, foi ir até Guiço em busca

do sujeito. Ao chegarem lá, se depararam com sua mulher e outros filhos. Foi necessário reunir-se com os *umane* dele que intervieram, alegando que, como ele não havia pagado o *folin* da primeira esposa, ele não poderia ofertar nem *folin* ou qualquer outra coisa para outra mulher, no caso a jovem de Lisadila, referida como *fe'en ki'ik* (segunda esposa). A partir deste momento, foi acertado em um *nahe biti-bo'ot* (cerimônia de administração de conflitos) que o homem pagaria o *folin* da primeira esposa para, então, pagar o da segunda, quando assumiria os cuidados e responsabilidades com a outra família. Estes acordos haviam sido estabelecidos com o pai da jovem de Lisadila e os *umane* do sujeito. Neste meio tempo, o homem transitava entre as duas casas.

Quando o pai da jovem morreu, cerca de um ano passado o acordo do *nahe biti-bo'ot*, o homem abandonou de vez a segunda mulher e voltou a viver permanentemente em Guiço. As pessoas em Lisadila criticavam sua falta de *responsabilidade* (*mane ne'e responsabilidade la iha*), diante da situação de penúria da mulher e da criança. O chefe de aldeia acionou o serviço de proteção civil local, na esperança de que pudessem intervir, bem como os chefes dos sucos de Guiço e de Lisadila. Por ser um caso civil, aquelas autoridades resolveram juntas, na sede de suco em Guiço, que o homem deveria pagar US\$ 1000,00 para encerrar as demandas da jovem e da criança sobre o pai, como um tipo de *taka moe* (pagar a vergonha, encerrar o constrangimento) à família da jovem. O chefe de aldeia aceitou a negociação e foi decidido que o genitor da criança daria US\$ 500,00 em um mês e US\$ 500,00 depois.

A decisão desconsiderava, por exemplo, que aquele dinheiro, pago em duas prestações únicas, iria acabar antes mesmo de a criança entrar na escola. Esta era, contudo, a minha preocupação pessoal. As demais pessoas questionavam, primeiramente, que aquele homem sem *responsabilidade* havia desrespeitado a *dignidade* da família, ao tratar a mulher e a criança daquela forma. Despertou um sentimento de indignação (Cardoso de Oliveira, 2008) o fato de ele ter, simplesmente, fugido e, só ter arcado com parte das consequências após ter sido procurado pelos homens daquela aldeia, aparentados da mulher, que já não tinha mais o pai para interceder e lhe amparar. Além disso, o Estado teve de ser envolvido, o que era a maior prova da falta de qualidades morais daquele sujeito, que não demonstrou respeito às pessoas da comunidade.

Para além das controvérsias judiciais (que vieram a ocorrer depois, com a denúncia do homem à polícia por abandono paterno), o evento diz muito sobre como a noção de *responsabilidade*, tem vida localmente. Realço que *responsabilidade*, no sentido de uma atribuição ou obrigação de alguém em relação a outrem, se relaciona com a noção de dignidade, no sentido de que implica que se oferte aquilo que é devido a uma pessoa. Neste caso de abandono parental, a falta de *responsabilidade* do homem, feria a *dignidade* da mulher e sua filha, mas também ofendia ao falecido pai e aos demais homens da família, os quais tiveram os acordos – estabelecidos em

negociação anterior – ignorados. O descumprimento dos acordos era, mais uma vez, apontado como inobservância da *responsabilidade* daquele homem.

A tristeza e a decepção com que muitas pessoas comentavam aquele episódio eram expressivos do sentimento de indignação moral (Cardoso de Oliveira, 2008) que a situação despertava nas pessoas, mas eram, também, mobilizadores do sentimento de insulto moral (Ibid.) também sentido por várias mulheres ao não experimentarem, por parte de seus companheiros, o cumprimento de certas *responsabilidades*. Falo em insulto moral, nos termos de Cardoso de Oliveira (2008) pelo sentimento de ofensa gerado em alguém pelas ações de outrem, da ordem da desconsideração de sua pessoa. Nos casos de parte significativa das mulheres entrevistadas, muito se falava sobre a falta de *responsabilidade* dos homens, tanto por deixarem as casas (*halai*), quanto por nelas permanecerem diante da carestia material. Para além das ofensas produzidas pelas ações dos homens, suas omissões (como a alegada inércia em buscar *servisu* e gerar renda) eram, também, mobilizadoras de insultos de ordem moral. Neste contexto, não fazer e, principalmente, não ofertar coisas, era tomado como expressões de desconsideração.

Uma das mulheres entrevistadas em Covalima, representava bem a questão em seu depoimento.

“Ele ama os filhos, a mim ele também ama, mas ama como marido e mulher, ama como um pai para os três filhos, mas responsabilidade em casa ele não tem. Responsabilidade para trazer comida de dia e de noite, trazer o sustento para não passarmos dificuldades, isso ele não consegue... hmm... Falta responsabilidade [...]. Eu peço ajuda para a FOKUPERS, para a Rede Feto, para ajudar a gente que tem maridos sem responsabilidade” (Vera, 36, Suai).

Mobilizado por parte das mulheres, este sentimento de direito sobre o trabalho dos homens vinculava-se a uma percepção daquilo que seria obrigação deles, ao passo que, na perspectiva de muitos homens, caberia a um homem e a outros membros da unidade doméstica – com senioridade em relação a uma mulher – gozar dos frutos do empenho dela com o trabalho de (re)produção da unidade doméstica. Pessoas *badinas*, teriam, idealmente, o que ofertar aos seus parceiros, cumprindo com as responsabilidades que lhes seriam atribuídas. Na contramão, pessoas sem responsabilidade não seriam, em geral, esforçadas, dedicadas e diligentes no trabalho e na oferta dos frutos de seu trabalho. As duas noções – *responsabilidade* (ou sua ausência) e *badinas* – devem ser pensadas juntas, pois são acionadoras morais.

Os efeitos de não poder dispor, a contento, do direito que se sente possuir sobre o trabalho do parceiro poderia gerar conflitos que se constituíam com diferentes possibilidades de desfecho. Aos homens, percebidos por suas esposas como sendo *sem responsabilidade* recaíam, primeiro, as demandas delas, que cobravam um tipo de (re)orientação de suas condutas. Tais acusações feitas tanto pelas parceiras, quanto por pessoas na comunidade, tinham um cunho moral, de julgamento

de condutas. Em alguns casos tais cobranças eram direcionadas aos aparatos estatais, principalmente quando os conflitos na esfera doméstica, gerados pelas percepções de desatenção às responsabilidades das partes, desembocavam em agressões denunciadas aos serviços públicos.

Em outros casos, quando eram as mulheres as percebidas como errantes em suas atribuições, os conflitos e o uso da força – majoritariamente operado pelos homens – era acionado (o que será discutido em seção posterior). Essa dimensão das relacionalidades precisa ser analisada sob um prisma de moralidade das relações, as quais são tensionadas por demandas, desejos e expectativas sobre os sujeitos e seus potenciais (re)produtivos. Por esta razão, entendo que se trata de uma dimensão/linguagem de reciprocidade que subjaz à constituição das relacionalidades neste contexto.

Trabalho, reciprocidade e dádiva negativa

Ao longo deste capítulo temos visto que, de maneira geral, existe, primeiro, uma complementaridade esperada e valorizada sobre o empenho da força de trabalho de homens e mulheres para o sustento e reprodução das unidades domésticas. Se em parte das socialidades rurais essa complementaridade se expressa pela divisão de tarefas de limpeza e preparação dos campos, plantio e colheita, preparação e oferta de alimentos para consumo, entre outras (Cunha e Bessa, 2023), essa mesma complementaridade tende a se desdobrar em demandas e desejos, pautados em sentimentos de direitos de uns sujeitos sobre os outros e, principalmente, sobre os frutos de suas potencialidades.

Uma das faces desta complementaridade – aquela que constitui a expectativa de que os homens gerem renda, trabalhem “fora de casa”, e provenham sustento material para suas famílias, enquanto as mulheres, por sua vez, são comprometidas e atentas à realização das tarefas domésticas – se choca com um contexto de pouca oferta de trabalho remunerado. Isso não impede, contudo, que as expectativas e desejos das pessoas – ansiosas inclusive por engajar seus filhos em instituições como a escola – se apresentem no contexto das relações, acrescentando camadas de expectativas às atribuições dos sujeitos. Em outras palavras, expressões das obrigações dos sujeitos, antes referidas como “homens trabalham na agricultura, mulheres captam água”, “homens constroem casas, mulheres cuidam dos filhos” etc., se desdobram em outras demandas como de fornecimento de alimentação diversificada ou de inserção dos filhos na escola/universidade etc.

À medida que os desejos se modificam e que novas preocupações tomam as agendas das pessoas, suas configurações relacionais podem ser, também, impactadas. Essas configurações e reconfigurações das relações conjugais demonstram, por sua vez, que o tipo de demanda que se apresenta – a partir das expectativas e desejos dos sujeitos – é da ordem da dádiva/reciprocidade,

ainda que abalada, estremecida ou em vias de esfacelamento.

A complementaridade existente, ao menos no nível discursivo-ideológico, das atividades de homens e mulheres, representa bem o aspecto dual, como em uma via de mão dupla, entre o emprego da força produtiva de homens e mulheres no contexto relacional. Nestes arranjos, coisas são dadas, recebidas e retribuídas. Se olharmos para as narrativas de alguns interlocutores, notamos como isso se constitui: idealmente, os homens construiriam as casas, limpariam as hortas, preparariam o plantio, produziriam na terra e levariam dinheiro para casa; idealmente, as mulheres cuidariam da casa, dos filhos e ajudariam na horta, cozinhariam e ofertariam alimentos ao marido. Neste modelo de sociabilidade, homens e mulheres dariam, receberiam e retribuiriam: coisas, serviços, atos e até amabilidades, nos termos de Mauss (2017). Atos sexuais podem, também, compor as relações em termos de expectativa de oferta/recebimento de potencial reprodutivo (Gregori, 1993; Federici, 2019).

As camadas de expectativas que se sobrepõem nas relações entre parceiros, se mostram muito expressivas dos sentimentos de direitos que os sujeitos acreditam ter sobre aquilo a ser ofertado/retribuído por seus parceiros. Como lembra Mauss (2017) as relações de dádiva operam, justamente, a construção e consolidação das relações jurídicas (de direitos) e morais entre pares, implicando uns sujeitos aos outros, a partir dos direitos que uns passam a (imaginar) ter sobre os outros.

Nas relações aqui narradas ocorriam frequentes desencontros entre o dar, o receber e o retribuir. As sensações de desatenção ou falha em ofertar/retribuir se explicitavam nas inúmeras queixas, sobretudo de mulheres, de que não recebiam dos maridos aquilo que acreditavam ser adequado e justos a elas: dinheiro para custear as despesas domésticas e a educação formal dos filhos ou mesmo o básico de sustento, o que fazia com que algumas se frustrassem e tivessem, elas mesmas, que se empenhar na geração de renda. Os sentimentos de frustração faziam com que, por vezes, elas interpelassem os maridos, expondo o sentimento de falha deles em ofertar ou contraofertar aquilo que deveriam (*tenke*).

Nas narrativas de algumas mulheres, era como se os homens se apropriassem de mais do que aquilo que mereceriam, a partir do que retribuíam ou, em alguns casos, do que deixariam de ofertar/retribuir. Embora – e é fundamental destacar isso – as relações de dádiva não se baseiem em equivalências ou equilíbrio pleno entre aquilo que circula, relações marcadas pelo insucesso na reciprocidade, podem ser acompanhadas de consequências graves para os sujeitos envolvidos, inclusive com o esfacelamento das relações (Mauss, 2017, p. 247). Os desbalanços, constituintes de muitas relações, pautadas em economias morais de dádiva, se caracterizam por distinções entre aquilo que se dá e aquilo que se retribui, o que por vezes, constitui a posição dos sujeitos em termos

de ascendência, de diferenciação de prestígio etc. (Ibid.). Para que a assimetria não seja, em si, um problema, os termos das relações precisam ser negociados, de modo que as pessoas reconheçam essas posições de desigualdade entre o dar-retribuir, mas que não se desconfigurem as pessoas ou as relações (Idem).

No contexto das relacionalidades doméstico-conjugais leste-timorenses de meus e minhas interlocutores/as, este desbalanço constitui as relações, mas não é necessariamente bem recebido, sobretudo pelas mulheres que demonstram suas insatisfações diante das desatenções e (i)responsabilidades dos maridos, o que nos coloca diante da questão de se se trataria de uma situação de reciprocidade negativa, nos termos de Sahlins (1972). A noção de reciprocidade negativa diz respeito aos meios pelos quais uma pessoa, em uma relação, configurada como sendo de dívida, busca obter algo sem contraofertar à altura ou a contento (Sahlins, 1972, p. 195). Ela é teorizada por Sahlins (1972) como sendo fruto de uma racionalização, de um interesse motivado do ator social, a partir do qual ele prioriza maximizar seu próprio benefício. Isso, contudo, não anula a validade da relação e da própria reciprocidade nela existente, de modo que a reciprocidade negativa não é suficiente, necessariamente, para a dissolução da própria relação ou para o surgimento de situações como conflitos e, em outros casos, guerras. Este tipo de situação catastrófica pode ser causado, como apontado por Mauss (2017), pela negação da relação de reciprocidade, isto é, pelo desejo do sujeito em se retirar da relação, por exemplo, ou pela negação da dívida (Silva e Simião, 2016).

A reciprocidade negativa, embora não seja suficiente para esfacular relações, precisa ser suprimida para que a relação se mantenha de interesse recíproco e em termos pacíficos (Sahlins, 1972, p. 214). “Suprimir” quer dizer que estratégias podem ser e, em alguns casos, precisam ser utilizadas por uma das partes (geralmente a doadora), a fim de pressionar com astúcia pelo tipo de compensação da qual necessita ou a qual deseja (Sahlins, 1972, p. 195). Parece ser este o caso da apresentação das demandas e pressionamentos por parte das mulheres, com o intuito de receber, de seus maridos, o cumprimento de suas *responsabilidades*.

Percebo que o que configura a reciprocidade negativa, no contexto etnográfico e no tipo de relação que tomo para análise, é, de fato, a apropriação do trabalho feminino em sua dimensão produtiva e reprodutiva por parte de alguns homens, sem a contraoferta que corresponda minimamente às expectativas das mulheres. Em diferentes diálogos com colegas e professores antropólogos, fui questionado se, talvez, o uso da força física por parte dos homens poderia ser uma reciprocidade negativa, como se os homens “ofertassem” a violência como contradádiva dentro de suas relações. Me parece que a dívida negativa é, de fato, a apropriação do trabalho feminino sem a contrapartida ou contradádiva que sustente as relações de “modo pacífico” para

utilizar os termos de Sahlins (Idem), isto é, uma a apropriação que por ser indevida, gera fricções de difícil processamento para os bons termos de uma relação. O uso da força, como discuto adiante, é na verdade um dos recursos para a manutenção dos termos da relação, inclusive para a perpetuação da própria situação de reciprocidade negativa.

Compreender sobre o aspecto deste tipo de reciprocidade neste tipo de relação não encerra a análise. Ao perceber o lugar da reciprocidade negativa e da apropriação do trabalho feminino sem as devidas compensações (esperadas pelas mulheres), abre-se para outros debates. Deve-se notar, primeiro, como se constituem e se apresentam os desejos de algumas mulheres – expressados pelas cobranças sobre a oferta/contraoferta dos frutos do trabalho dos homens – de poder serem “donas de casa”. Para algumas delas, ter de trabalhar em atividades como a venda de comida, de roupas, a tecelagem etc., para gerar renda – para além de manterem o cuidado doméstico – era motivo de lamento e estafa. Os desejos de algumas delas de não precisarem trabalhar fora de casa, atribuindo a tarefa aos maridos, deve ser mantido em vista, pois retornará em capítulos seguintes.

Se, da maneira como interpreto, o uso da força não é o que caracteriza a reciprocidade negativa – que marca as narrativas de muitas mulheres a respeito das dinâmicas relacionais –, quais são as características e o papel do uso da força nas relacionalidades experienciadas por minhas interlocutoras?

Sobre (alguns) usos da violência

Ao longo deste capítulo e em outros trabalhos (Santos Filho, 2019, 2022) aponte algumas das tensões e dos conflitos que se constituem no âmbito das relações doméstico-conjugais à medida em que o empenho da força produtiva/reprodutiva dos membros de uma unidade doméstica não se dá a contento das expectativas que lhes recaem sobre. Os conflitos e, potencialmente, ocorrências de uso da força, têm origens em fontes diversas, que extrapolam, certamente, as questões sobre trabalho doméstico e de produção das condições materiais de existência, tanto em Timor-Leste (Simião, 2015; Santos Filho, 2019, 2022; Niner, 2012) quanto alhures (Gregori, 1993; Showden, 2011; Parker e Dales, 2014; Ford e Parker, 2008). Meu recorte de compreender as articulações entre trabalho, gênero e violência foi uma escolha metodológica, pois não é o meu interesse (e eu não conseguiria) neste capítulo, fazer algo como uma arqueologia contemporânea da violência doméstica naquele contexto⁷⁵. Pretendo explicitar como as disputas e tensões em torno do trabalho

⁷⁵ De fato, ao longo de minha interlocução com mulheres atendidas pelos serviços da FOKUPERS e de outras organizações, pude ter uma perspectiva mais ampliada sobre a produção de conflitos e sobre o uso da força, inclusive da forma como isso impactava subjetividades femininas, regulação do comportamento, produção de fantasias (Moore, 2000) dos sujeitos sobre seus relacionamentos etc. Essa discussão, porém, demandaria uma atenção maior do que aquela que é possível nos limites deste trabalho, mas outros textos podem ampliar a discussão (Santos Filho, 2022; FOKUPERS, 2022).

(e seus frutos) erigem conflitos que podem desembocar no uso da força e como isso impacta na produção e reprodução de pessoas e subjetividades. Ainda assim, essa escolha contribui para refletir sobre o emprego dos programas de empoderamento econômico feminino como (desejavelmente) transformadores das experiências sociais femininas – como discutido no capítulo 7.

Enquanto uma das características mais comuns para a irrupção de conflitos que levavam ao uso da força, as articulações entre gênero, trabalho e violência, nas narrativas de muitos interlocutores e interlocutoras, figuravam como o *aspecto econômico*. Este *aspecto* se revelaria no que me contavam representações como “o homem não trabalha”, “o homem não tem responsabilidade”, “a família vive em dificuldades financeiras”, “o homem não apoia a economia da casa” e, por isso, surgiriam conflitos e, potencialmente, agressões físicas. Essas expressões reverberam nas narrativas e relatos de mulheres apresentadas anteriormente, pautadas em suas expectativas e demandas sobre o empenho da força produtiva dos homens com quem se relacionavam.

Os casos em que o uso da força física contra as mulheres surgia como um tipo de resposta de alguns homens aos questionamentos de suas parceiras, eram os mais expressivos do lugar das demandas pela responsabilidade ou responsabilização masculina pelo sustento material das demandas da unidade doméstica. Este sentimento dirigido aos homens existia, como vimos, na chave da obrigatoriedade, daquilo que, nas dinâmicas relacionais, os homens deveriam ou tinham que (*tenke*) produzir ou ofertar. A forma como tais demandas eram apresentadas deixava clara a composição dos conflitos, como podemos notar em mais alguns trechos de entrevistas.

“Eu exigia, obrigava ele a buscar serviço, ele ficava nervoso, me batia, maltratava. Era sempre assim no dia a dia” (Vera, 36, Suai).

“ele, enquanto servidor público, recebia o salário e não me dava. Ele me batia, me xingava em casa, me bateu até o ponto que eu tomei a decisão de me separar” (Augusta, 48, Bobonaro).

Os trechos acima reforçam os modos pelos quais os questionamentos dirigidos pelas mulheres aos homens, sobre o cumprimento de suas *responsabilidades*, desembocavam em desentendimentos e, em algumas situações, agressões físicas. Os casos de Vera e Augusta eram expressivos do modo como essas demandas e cobranças eram feitas, na chave dos pressionamentos e cobranças, as quais iniciavam discussões acaloradas. Vera, por exemplo, afirmava “obrigar” e “exigir” que o marido buscasse *servisu*, o que se sucedia pelo uso da força física por parte dele. Augusta, diante da falta de dinheiro ou da oferta de alimentos, também agenciava cobranças que levavam a discussões. Isto mostra como algumas mulheres cobravam e se impunham, visando o atendimento de suas demandas, mesmo que fossem respondidas de forma agressiva.

Por outro lado, havia vários casos nos quais as mulheres se resignavam e decidiam não mais demandar ou cobrar dos maridos o cumprimento de suas *responsabilidades*. Tratava-se de mulheres que já haviam sido respondidas com violência por parte dos maridos e que, diante das circunstâncias, alegavam parar as cobranças, em uma atitude que demonstrava ora resignação, ora resiliência, descritos por expressões como “*ha’u pasiênsia de’it*” (“eu me conformo”, “eu tenho paciência, apenas”).

“Eu me preocupo com as nossas necessidades, com a nossa economia [doméstica]. Eu não quero me autopromover, mas ele não fica satisfeito com as minhas recomendações, então eu me conformo [*ha’u pasiênsia de’it*], eu tenho paciência... às vezes faço algum negócio, peço dinheiro para alguém na minha família” (Joaquina, 27, Díli/Oe-cusse).

“Eu teço *tais*, mesmo doente. Paciência. Eu teço, para que os meus filhos no dia a dia possam comer, então se eu não trabalhar quem vai me dar dinheiro para eu cuidar dos meus filhos? Então queira ou não queira eu tenho que trabalhar” (Dalva, 32, Lautém).

“Eu tenho paciência. Eu entrego para Deus, tenho que pensar assim, tenho que pensar assim. Durante muitos anos eu observei as características dele [do marido], mas eu entreguei para Deus através das minhas orações, mesmo que ele me trate assim, eu enquanto mulher, agora tem lei, então o carma⁷⁶ sempre se aplica para pessoas como ele, então amanhã, no futuro, as coisas voltam para você” (Cinta, 38, Bobonaro).

“Porque eu sei que, quando procura a Polícia a gente só perde tempo... Mas não tem problema, paciência, eu uso da paciência, porque para viver em família a gente tem que aceitar a realidade que a gente enfrenta” (Otávia, 30, Covalima).

Algumas mulheres cambiavam entre resiliência e resignação, pois, à medida de suas possibilidades, buscavam formas de serem elas mesmas as provedoras das necessidades domésticas (comercializando comida e roupas ou produzindo tecidos, por exemplo), enquanto outras se viam em posições de apenas esperar que a vida retribuísse aos parceiros aquilo que eles lhes ofertavam de negativo.

Os diálogos com duas coordenadoras de Casas Abrigo para mulheres atingidas pela violência doméstica – realizadas em 2022 – foram bastante elucidativos de como a questão existe em um o lugar de controvérsia. Ambas as coordenadoras, Lexa e Adit, tinham experiência de mais de vinte anos de atuação na área e trabalhavam em Lautém e em Díli. Durante nossa entrevista, Lexa reforçou, em diferentes momentos, que os conflitos eram gerados pelo “descumprimento das

⁷⁶ A noção de carma não faz parte dos horizontes filosóficos ou religiosos locais, de modo geral. A presença desta noção para esta interlocutora poderia estar relacionada a vestígios da colonização indonésia que, graças à migração de pessoas hinduístas, pode ter agregado valores do budismo, aproximação frequente que se pode observar no hinduísmo balinês. Além disso, outra possibilidade seria o acesso à esta noção por meio dos conteúdos das redes sociais e dos programas de televisão indonésios, bastante consumidos por muitas pessoas em Timor-Leste, o que pode propiciar a penetração desta e de outras noções.

responsabilidades dos homens e das mulheres em relação em casas”. A coordenadora dizia que os homens gastavam o dinheiro da família com álcool, com jogos de cartas ou brigas de galos, ou de não buscarem trabalho, o que levava a tensões com suas esposas. Por outro lado, ela também narrava situações em que as mulheres “*causavam*” problemas em casa, fazendo com que fossem agredidas. Para expressar a situação, ela narrou o caso de Zulmira de 35 anos, mulher a quem eu mesmo pude entrevistar posteriormente e a qual me deu outros detalhes sobre sua trajetória.

Zulmira teve três filhos cujas paternidades não foram assumidas pelos genitores. Em 2017, um homem mais velho e que já havia contraído matrimônio com duas mulheres, pediu os filhos de Zulmira em adoção para que pudesse estender sua descendência. Além disso, eles teriam de se casar para que ela mesma pudesse lhe gerar outros filhos. Era um homem sozinho que, apesar de já ter duas esposas e um filho com cada uma, gostaria de deixar uma descendência maior. Zulmira aceitou e o homem pagou parte das prestações matrimoniais aos tios que a criaram.

Nas terras do homem, a quem chamaremos de Heitor, Zulmira estava longe da cidade (Lospalos Vila) e, ali, tinha de trabalhar junto das outras esposas na terra. As duas primeiras esposas do homem estavam de acordo com o terceiro casamento, pois elas não conseguiam dar os numerosos filhos que Heitor queria, sendo constantemente pressionadas por ele. Elas também não utilizavam parte significativa da terra, pelo que esperavam que a terceira esposa (*fe'en ktiga*) pudesse se juntar a elas na produção de óleo de coco.

Embora Zulmira trabalhasse na produção de óleo de coco, sua conduta, contudo, incomodava ao marido, pois ela saía tarde da noite pela aldeia, jogava bilhar e bebia, fazendo tudo o que não era visto, localmente, como condutas adequadas às mulheres. Por conta deste comportamento, Lexa contava que Zulmira acordava tarde e não cuidava das crianças. Por vezes, era Heitor quem dava banho, lavava as roupas e as alimentava, fazendo o trabalho da mulher. Aquilo levava a tensões e, nas palavras de Lexa, quando Heitor “*perdia a paciência*”, batia nela.

Zulmira contou-me que Heitor era muito rígido com ela, que brigava e gritava o tempo todo, além de não lhe dar nenhum dinheiro. Por ocasião de uma das agressões, Zulmira se refugiou na Casa Abrigo coordenada por Lexa, permanecendo lá por cerca de três semanas, até que se entendesse novamente com Heitor e retornasse para casa. Como de praxe, após a reintegração das mulheres às suas casas, a equipe de organizações como aquelas coordenadas por Lexa e Adit, faziam visitas periódicas, de acompanhamento da situação familiar (Santos Filho, 2016). Em uma das visitas, Lexa contou que, ao chegar, por volta de 10h da manhã na casa de Zulmira, a encontrou ainda dormindo, enquanto os filhos brincavam no quintal “sem tomar café e sem tomar banho”. Em tom de desaprovação, Lexa dizia que Zulmira não cumpria as “*funções dela enquanto mulher*”. E emendou “como ficavam as responsabilidades dela enquanto mulher? Depois, se o homem bate,

é porque tem motivos”. Encerrando a história, ela contou que muitas mulheres se descuidavam de suas tarefas e responsabilidades e, depois, se queixavam das agressões.

Adit, coordenadora de uma Casa Abrigo em Díli, dizia que algumas mulheres provocariam as agressões porque “não cumpriam com as obrigações”, narrando casos muito semelhantes aos já registrados aqui. É relevante notar que, o fato de as coordenadoras, experientes em situações deste tipo, indicarem questões como *obrigações* e *responsabilidades* de uma parte e *motivações* para a as agressões das outras, coloca em suspensão algumas perspectivas sobre a produção dos conflitos que tendem a partir do pressuposto da completa vitimação feminina (Gregori, 2021a; 2021b).

Estas dimensões indicadas nas falas de Lexa e Adit representam outra camada dos jogos ou dinâmicas de responsabilização, as quais dizem muito sobre o que se espera de um sujeito ou sobre o que é entendido como devido a outro nas relações domésticas. Um homem *sem responsabilidade*, como já caracterizado anteriormente, pode ser cobrado pelas mulheres, mas também tende a ser cobrado pelos braços institucionais, inclusive estatais. As mulheres, por sua vez, tendem a ter as cobranças dirigidas ao seu trabalho, materializadas ora em pressionamentos verbais, ora em agressões físicas.

O recurso à força física, sobremaneira contra as mulheres, existia como forma de conduzir suas condutas em direção às expectativas vigentes, as quais são bastante restritivas e operantes sobre quais se entendem ser os papéis femininos. Em múltiplas ocasiões ouvi coisas como “em Timor só se aprende apanhando”, ou que as pessoas “tinham cabeças duras como pedras” e que, por isso, tinham de apanhar para aprender. Localmente, a perspectiva de que bater, mais do que uma expressão de sadismo ou crueldade, é um recurso pedagógico para “ensinar o melhor comportamento” ou para “tornar-se pessoa” ou “virar gente” (*sai ema*), parece ter um papel muito relevante, que merece algum cuidado analítico.

Outra situação que representava bem esta percepção foi a exibição de um filme elaborado pela Belun⁷⁷, organização não-governamental nacional, dedicada à prevenção de conflitos e à pacificação social. O filme, intitulado *Hamutuk, Elimina Violência Hasoru Feto no Labarik Feto* (*Eliminate violence against women and girls*), foi financiado pela Iniciativa Spotlight⁷⁸ e foi lançado em agosto de 2022 em um evento que contou com representantes da ONU Mulheres, do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e de outras agências da ONU, além

⁷⁷ Mais informações sobre a organização, seu perfil, objetivos, programas e projetos estão disponíveis no site eletrônico da ONG através do link <https://www.belun.tl/en/belun/about/>, acesso em 09/03/2024.

⁷⁸ A iniciativa Spotlight é um projeto idealizado e implementado em conjunto pela União Europeia e pela Organização das Nações Unidas que se pauta na mobilização de três dos Objetivos para o Desenvolvimento Sustentável, sendo eles o objetivo 5 (promover a igualdade de gênero), o 10 (reduzir as desigualdades) e o 17 (aprimorar parcerias e meios de implementação de projetos). A Iniciativa financia vários projetos de ONGs leste-timorenses alinhadas aos objetivos mencionados. Mais informações podem ser acessadas em <https://www.spotlightinitiative.org/>. Acesso em 09/03/2024.

de representantes da União Europeia, da Secretaria de Estado para a Igualdade e Inclusão (SEII) e das principais organizações não-governamentais do país envolvidas com a questão da igualdade de gênero e da violência contra as mulheres. Dentre as ONGs convidadas a prestigiar o evento estava a FOKUPERS, a qual fui representando com outra colega da organização.

A apresentação do filme⁷⁹ foi precedida de uma fala institucional do diretor da Belun, Luís Ximenes, ativista pelos direitos humanos com longa trajetória política no país. A fala do diretor foi, dentre todas, a única que mencionou objetivamente o aspecto enraizado da violência na sociedade timorense, na qual as pessoas acreditariam que “*só se aprende apanhando*”, passando à exibição do filme que, já nos primeiros segundos, representava bem a fala do diretor.

O filme retratava uma mãe que se encontrava varrendo o quintal de uma casa em Díli. A filha adentrava o quintal da casa chorando, dizendo que se desentendeu com os colegas enquanto brincava na rua. A mãe, aos gritos, diz que já havia avisado para a filha não sair para brincar com aquelas crianças, arrastando-a para dentro de casa, lhe desferindo tapas, enquanto a menina chorava copiosamente. O filme retratava, em seguida, aquela mãe sendo agredida pelo marido, horas mais tarde naquele mesmo dia. Também retratava uma série de outras agressões físicas e verbais entre cônjuges, namorados, pais e filhos e entre crianças, para demonstrar que o uso da força se tornava epidêmico. A mensagem do filme era a reorientação de práticas e condutas violentas, estimulando a adoção de outras formas de se comunicar, entendidas como mais saudáveis e produtivas, como o diálogo e o melhor uso/escolha de palavras.

A retórica da educação pelo diálogo, evitando o uso da força era, contudo, percebida com desdém por muitos interlocutores. Um senhor em Lisadila, me contou que, certa vez, foi até Lóes participar de uma atividade promovida por uma ONG que repetia a mesma moral do filme da Belun. Em tom de indignação pelas recomendações de que não poderia usar da força física contra seus filhos e esposa, contou-me uma história.

Seu filho era estudante de uma escola primária no suco onde moravam. Ali o filho foi advertido pelo professor da escola por estar jogando cartas. O pai, ao saber da bronca e do castigo imposto pela escola, ameaçou o filho, dizendo que iria lhe dar uma surra caso soubesse que ele estava jogando. Algum tempo depois o pai o viu fora da escola jogando cartas e cumpriu sua promessa, batendo no rapaz. O filho em questão ouvia a história calado, enquanto o pai me questionava se estaria errado em corrigi-lo. “Amanhã ou depois se ele desrespeitar alguém vão dizer que o pai não deu educação”, dizia ele, emendando o questionamento “como fico eu?”. A preocupação era com sua própria imagem, ou melhor, com a imagem de sua pessoa diante das

⁷⁹ O filme curta metragem está disponível em https://www.youtube.com/watch?v=FK4J9luOfKg&ab_channel=NGOBelun. Acesso em 09/03/2024.

tramas relacionais em que ele – e seu filho, por extensão – se engajava. Ela estaria em xeque caso ele fosse apontado por não socializar corretamente as pessoas sobre as quais tem direito e responsabilidade. Embora o erro ou a falha moral em desrespeitar os outros seria do filho, o pai seria demandado ou cobrado pelo crivo social por não ter cumprido com seu papel. Tratar-se-ia, portanto, de uma questão de concretizar ou reafirmar a sua potência enquanto sujeito que produz boas pessoas.

Ele continuou seu relato: “o Estado vem aqui e diz que não pode bater em ninguém, não pode bater em filho, não pode bater em mulher, fala em direitos apenas, mas e as responsabilidades?” questionava ele. Sua crítica também se dirigia ao fato de que, segundo os discursos das agências de governo, “todos têm direitos, todos são iguais”, mas depois quando a mulher errasse, se ele fosse *corrigir* poderia ser preso. Ao mesmo tempo, dizia ele, se o filho não tivesse educação, se não fosse “gente” (*ema*), era o pai quem seria acusado de irresponsável, por não tê-lo educado. Em um dos trechos mais expressivos de sua narrativa, apontava que o Estado (englobando as ONGs) “diz que são todos iguais, que eu não posso bater no meu filho. Por que não posso bater? Foi a lei quem pariu? Foi o Estado quem pariu (*hahoris*)?”. Se não era o Estado quem paria ou produzia as pessoas, era o Estado quem tinha direito sobre os sujeitos?

Suas falas tensionavam sentidos sobre direitos e moralidades. Primeiramente, ele questionava quem teria direitos e qual seria a legitimidade destes direitos (nos casos das mulheres e das crianças); além disso ele questionava sobre a dissidência entre direitos e deveres como elaborado nas narrativas das agências de governo, para as quais os direitos seriam privilegiados em detrimento das *responsabilidades*; por fim, havia uma dimensão moral dos direitos sobre pessoas, neste caso, da pessoa dele sobre sua mulher e filhos, direitos estes que se viam questionados diante dos imperativos da Lei que, na organização e regulamentação do Estado (Falk Moore, 1979), o destituíam da possibilidade de agir sobre essas pessoas através da força física. O que ele percebia como uma falha – isto é, falar apenas em direitos, sob a máxima de que todos são iguais e de que não se poderia usar da violência pois todos teriam direitos – se chocava com o fato de que ele perdia autonomia em corrigir os comportamentos de outras pessoas. Para ele, a ampla defesa dos direitos de todos fazia com que uns não respeitassem os direitos de outros, se referindo aos mais velhos (como ele), que agora, no que ele chamava de democracia, não eram mais respeitados.

A noção de que “bater para ensinar a tornar-se gente” (*baku hodi hanorin sai ema*) era indicativa de uma racionalidade local sobre o uso da força imiscuído à subjetivação, isto é, à constituição da subjetividade e/das pessoas. Porém, as disputas morais sobre a (i)legitimidade do uso da força física para a coerção de comportamentos em uma dimensão pedagógica não são novas (Simião, 2015; Santos Filho, 2023). Ao apresentar questionamentos como estes, não pretendo

relativizar ou endossar o uso da força física ou de justificá-lo sob as alegações de meus interlocutores, mas sim de encaixar seus discursos e práticas dentro dos sentidos locais de administração de relações, pessoas e assimetrias. Isso torna explícitas questões de direitos sobre pessoas e responsabilidades diversas diante das angulações entre (expectativas) sobre realização do trabalho a partir do gênero e o recurso à força física como elemento que visa reposicionar sujeitos por meio da coerção.

Se, localmente, a noção de *responsabilidade* implica em uma semântica dos deveres, das obrigações de um sujeito em relação a outro, a força – representada legal-judicialmente como violência – se constitui como linguagem ou recurso de conformação de posições e de termos nos quais os sujeitos devem se relacionar e agenciar suas condutas nos contextos doméstico-conjugais. Embora o foco da discussão seja em como isso se dirige às mulheres, o uso da força para contingenciar comportamentos direciona-se, também, aos filhos – o que se performava, inclusive, pelas mães, como destacava o filme produzido pela Belun mencionado acima. Cabe refletir, portanto, o lugar que estes recursos de coerção física de comportamentos ocupam nos processos de subjetivação de pessoas relacionais e morais.

Considerações sobre trabalho, gênero, violência e subjetivação

Meu argumento geral neste capítulo é o de que a triangulação entre gênero, trabalho e violência pode se apresentar como constitutiva da experiência da pessoa no contexto discutido.⁸⁰ Em um primeiro nível, busquei demonstrar que a divisão do trabalho era operante em estabelecer funções bastante claras para homens e mulheres com base no gênero. Demonstrei que essa divisão operava em um regime de dádiva, no qual a cooperação entre as pessoas das unidades domésticas se constituía de modo a perpetuar as relações, às quais eram indispensáveis à reprodução e fruição da vida. Assim como em outros regimes de reciprocidade (Mauss, 2017; Sahlins, 1972), a assimetria era constituinte das relações de troca, o que era replicado nas relações domésticas de dádiva, que não existiam, necessariamente, a partir da equivalência entre aquilo que era ofertado e aquilo era contraofertado. Os depoimentos e narrativas de diversas interlocutoras explicitavam a existência de um tipo de reciprocidade negativa (Sahlins, 1972), visto que pareciam ocorrer certas apropriações dos frutos do trabalho feminino, sem a contrapartida do que era considerado como estando à altura das expectativas de muitas interlocutoras. Essa reciprocidade negativa desembocava em acusações a respeito de homens que não cumpriram com suas *responsabilidades*,

⁸⁰ O fato de muitas pessoas não experienciarem o uso da força, não invalida a existência desta triangulação, mas parece indicar a conformação das pessoas às expectativas sobre gênero e trabalho ou sua vinculação a outras fontes de constituição do self e das relações que as eximem de viver tais experiências, o que pode se relacionar a qualidades pessoais, estratégias de manejo das relações e emoções etc.

o que podia levar à irrupção de conflitos nos quais a força física emergia. Por outro lado, o uso da força também aparecia em situações nas quais algumas mulheres não ofertavam aos parceiros aquilo que se indicava como sendo suas atribuições em termos produtivos e reprodutivos.

Em alguns de seus trabalhos dedicados à reflexão sobre gênero e violência, Henrietta Moore (1994; 1997; 2000) argumentou a respeito de um sentido ou fantasia de superioridade que motivaria as agressões físicas de homens contra mulheres em determinados contextos de relacionalidade conjugal. Concordando com tal perspectiva em um artigo no qual discuti aspectos mais amplos dessas relacionalidades (ciúmes, expectativas de controle dos comportamentos entre parceiros etc.), argumentei que a fantasia de superioridade era o que fazia com que, em algumas relações, mulheres e homens reproduzissem os esquemas de desigualdade e de uso da força, tornando este último um aspecto comunicacional dentro das relações (Santos Filho, 2022). Esse aspecto comunicacional do uso da força física diria respeito ao que se pretende informar (Gregori, 1993) ou às formas de conformar comportamentos de um sujeito às expectativas de outro (Santos Filho, 2022).

A partir do que trouxe neste capítulo, nos casos em que a fantasia de superioridade masculina se expressava em agressões na busca por subordinar condutas femininas, poder-se-iam configurar arranjos nos quais as mulheres acabavam neles se mantendo sob diferentes argumentos, como o de apelar para a *paciência*, ou deles se retirarem. Isso abre espaço para uma discussão sobre agência feminina, tópico delicado ao se tratar de gênero e violência.

Entendendo agência como a ação construída a partir dos múltiplos constrangimentos e contingenciamentos que se apresentam nas relações e nas experiências vivenciais dos sujeitos (Showden, 2011; Riyani e Parker, 2018). Agência não se trata meramente de fazer escolhas, mas sim da tomar atitudes (por mais difíceis que sejam elas para o agente ou por mais incompreensíveis que possam parecer a determinadas racionalidades, como a ocidental-euroamericana) que correspondam às possibilidades de ação e aos interesses das mulheres, como sugere Carissa Snowden (2011).

Um dos elementos mais delicados de toda a discussão sobre agência feminina e violência é se haveriam e quais seriam os níveis de agência das mulheres na produção dos conflitos, nas formas de manejar as próprias experiências diante das situações de violência e se poderiam elas agenciar sua retirada (caso fosse de seu interesse) dessas relações (Showden, 2011). A categoria de agência, como capacidade ou potência do sujeito é importante neste debate, pois evoca discussões sobre como as mulheres interlocutores de minha pesquisa vivenciavam as interconexões entre gênero, violência, projetos pessoais, interesses, desejos, entre outros marcadores de suas experiências.

Agência, desde as discussões de algumas autoras – atentas às implicações de gênero e

violência – é um aspecto de primeira importância na reflexão sobre como grupos e sujeitos, frequentemente representados como subordinados ou marginalizados, conduzem suas experiências sociais diante de estruturas de poder representadas como dominantes ou hegemônicas – como o patriarcado (Riyani e Parker, 2018, p. 94) ou a *kultura*. Considerar, primeiramente, que sujeitos subalternizados podem conduzir suas experiências e trajetórias, produzindo-as de maneira interacional ou relacional com os outros e com o próprio contexto (“hegemônico ou dominante”) nos quais se inserem, explicita que estes sujeitos e grupos são mais do que “recipientes passivos, cativos dos discursos “dominantes” (Riyani e Parker, 2018; Gregori, 1993).

Irma Riyani e Lynn Parker (2018) argumentam que em estruturas como o patriarcado (categoria que as autoras colocam em análise crítica), as mulheres lançariam mão de diferentes formas de agência nas relacionalidades conjugais, por exemplo, negociando práticas sexuais vistas como obrigatórias (em certas leituras e em certas práticas da religião islâmica). Dentre as estratégias agentivas estariam a cumplicidade, a renúncia, os desvios e a resistência ao sexo, por quaisquer motivações que as mobilizassem (Riyani e Parker, 2018, p. 94). Por paradoxal que possa parecer, as autoras sugerem que mesmo a cooperação involuntária dos sujeitos com os discursos ou práticas dominantes, poderia ser tomada como agência, pois reforçaria o contexto vivido (Idem).

Quando Riyani e Parker sugerem que as agências de algumas mulheres poderiam desafiar concepções sobre aquilo que se entenderia como benéfico a elas próprias, “escolhendo manter-se em situações desfavoráveis” (Idem), nos lembram que as motivações dos sujeitos podem ser as mais plurais. De todo modo, as autoras sugerem que haveria agência, inclusive, em situações nas quais as mulheres cooperariam de forma involuntária, isto é, contra suas próprias vontades, para atenderem aos desejos dos maridos. Maria Filomena Gregori (1993) também apontou aspectos semelhantes de mulheres brasileiras de classes populares que, por diversas razões, confirmariam os desejos de seus companheiros ao não se desprenderem deles, mesmo diante de situações em que eram repetidamente agredidas fisicamente.

As possibilidades de agência ou a agência possível dos sujeitos dialoga, muito intimamente, com as possibilidades de escolhas que se têm, uma vez que agência pode ser considerada como a possibilidade de “deliberar sobre escolhas e ter escolhas sobre as quais deliberar” (Showden, 2011, ix). A agência de um sujeito carece de um nível mínimo de autonomia, entendida enquanto capacidade individual de agir e de pensar, mesmo que constituída e constrangida pelo contexto social mais amplo; carece, também, de um mínimo de liberdade, por exemplo para tomar decisões, para lidar com os riscos destas decisões e com suas consequências, ainda que desfavoráveis ao próprio sujeito (Ibid.).

Pensar sobre agência nos remete, ainda, ao debate sobre o sujeito incorporado (*embodied*

subject), isto é, uma concepção sobre o sujeito como sendo aquele que agrega ao seu ser, a si mesmo em sua forma de existência e de se apresentar no mundo, uma complexidade de características e marcas que seu contexto social lhe atribui, tornando-o quem/aquilo que é a partir de sua subjetivação (Foucault, 1995). Sujeitos se constituem e existem a partir disso, destes processos, é a partir deles que poderão conduzir sua agência das formas possíveis. Showden (2011) demonstrou em sua pesquisa que, em situações dramáticas (distantes daquilo que seria ideal às epistemologias e desejos feministas, igualitários, liberais, de direitos humanos etc.) ainda haveria espaço para que a agência feminina se constituísse na experiência individual e subjetiva, fosse para resistir a um contexto mais amplo de opressão (com suas terríveis possíveis condições) ou para se adequar a ele (Ibid.)⁸¹. Assim como Riyani e Parker (2018), Showden (2011) indica que a agência feminina em situações de violência, precisa ser pensada mesmo entre essencializações e idealizações sobre os contextos de maior expressividade do determinismo estrutural (como o patriarcado) e das ideologias de maior essencialização sobre as possibilidades de liberdade e de autodeterminação do sujeito. É “entre” estes universos discursivos que a agência precisa ser pensada.

É importante considerar que, na constituição da agência existe um tipo de cálculo dos sujeitos, que pesam os elementos que limitam/circunscrevem suas existências e os interesses que os mobilizam. Este sujeito de agência deve, também, ser pensado como aquele que agencia a sua agência a partir e por conta de quem é, ou seja, enquanto um produto de suas experiências, de suas relações com o ambiente em que está inserido, de suas próprias expectativas, desejos, aspirações e fantasias que compõe sua experiência mais ampla e imediata. Porém, agência e vontade/desejo não estão consubstanciadas ou, em outras palavras, a vontade não é, necessariamente, a mobilizadora da agência.

Em sua discussão, Showden (2011) sugere que a vontade (*will*) é um elemento indispensável para compreender como os sujeitos agenciam suas condutas. Concordo com a autora que a vontade (*will*) seja um aspecto relevante, mas entendo que algumas mulheres em alguns contextos podem mobilizar suas agências e tomar decisões não necessariamente movidas por suas vontades, mas talvez por necessidades ou porque, dentro de um momento-contexto, determinadas ações pareceriam as únicas alternativas razoáveis⁸². Algumas das interlocutoras neste estudo indicavam bem isso. As vidas possíveis – expressão utilizada por Showden (2011) – eram

⁸¹ Os benefícios e os malefícios desta conformação ou dessa insubordinação são questões potentes para futuras agendas de pesquisa.

⁸² Strathern (2015) elaborou uma discussão interessante a respeito dos dilemas e desafios que o contexto das relações familiares e de parentesco impõem às pessoas, revelando bem como os limites da “vontade” enquanto mobilizador da agência podem se apresentar.

expressões das decisões tomadas, fossem elas as “melhores” ou as “menos piores” (Ibid.), mas não necessariamente aquelas que foram movidas por suas vontades ou desejos individuais. Como tenho indicado, é justamente este o limite do discurso da vontade e da autonomia dos sujeitos nos contextos aqui apresentados até então.

A reflexão sobre agência nos faz pensar, inclusive, sobre as formas como as mulheres participariam da elaboração dos conflitos enquanto expressões das relacionalidades (Gregori, 1993), constituídos ou não pelo uso da força física. Como vimos, algumas mulheres demandavam em tom de cobrança e iniciavam discussões a respeito das expectativas sobre o comportamento laboral e produtivo dos homens. Parece adequado pensar que as formas como manejavam sua oratória, comunicando suas demandas, das formas como eram feitas, tensionavam a convivência. Também existiria agência na resignação ou resiliência daquelas que se diziam cansadas das rotinas de demandas, discussões, brigas e violências, tomando para si a postura de *paciência* (conformar-se). Além das ocorrências já relatadas, a experiência de Julieta demarcava as implicações dessa conformação.

“Miguel: antes da separação ele batia na senhora?

Julieta: Ai, muitas vezes. Eu apenas tinha paciência. Batia, batia, batia até tentou me matar, consegue ver? [mostrando uma cicatriz de corte de facão entre o obro e o pescoço]. Eram assim os problemas dentro de casa, ele sempre ficava enfurecido, de dia, de noite, eu tinha paciência, por conta dos meus filhos, minha filha mulher, meus três filhos homens, hoje alguns estão na universidade, então a gente vivia muitas dificuldades⁸³” (Julieta, 58, Covalima).

A *paciência* se configurava como qualidade ou característica que algumas mulheres passavam a ter para lidar com a vida naqueles termos. A narrativa de Joaquina, por exemplo, apresentada a seguir, demarcava que ela não gostaria de enfrentar todas as agressões sofridas pelo marido, mas que entendia que ele repetia com ela as violências sofridas por ele ao longo de sua vida. A forma que ela encontrou para lidar com a situação foi a aceitação, diante da reflexão de que não poderia modificar aquilo.

“Eu não desejava aquilo, mas a violência que ele aguentou na vida, ele praticou contra mim, então eu tive que ter paciência para aceitar. Eu não podia me opor” (Joaquina, 27, Díli/Oe-cusse).

Se para algumas mulheres *paciência* era o mobilizador que fazia com que elas se adequassem às situações de dificuldade as quais lamentavam, outras falavam em *paciência* como algo que poderia se esgotar. Nestes casos, algumas mulheres agiam para modificar sua situação, inclusive rompendo com as relações, o que era, também, motivo para resultados diversos e

⁸³ Ela narrou as experiências de violência doméstica que enfrentou havia mais de 20 anos, sendo a última a tentativa de homicídio realizada por seu ex-marido. Em 2022 o homem ainda cumpria pena em regime fechado após ser condenado pelo crime de violência doméstica.

adversos (Santos Filho, 2022). Manter-se em relações, delas se retirarem ou a elas retornarem eram agenciamentos que, nas narrativas de diversas interlocutoras, eram perpassados pelos mais diversos fatores. Embora algumas daquelas mulheres acionassem preocupações com os filhos, com o sustento financeiro e material ou outras de ordem moral, várias dependências e desejos precisam ser considerados como componentes das relacionalidades e das experiências constitutivas dos sujeitos. Os lugares de todos esses elementos e do uso da força é, por vezes, de desconfortável apreensão, mas me parece um esforço epistemológico necessário para uma antropologia das relacionalidades violentas.

Sugeri ao longo deste capítulo uma reflexão sobre os papéis do uso da força/violência nessas relações e sobre como tais relações comporiam as experiências das pessoas e, no limite, comporiam as próprias pessoas. Se estou certo em minhas interpretações, em algumas experiências relacionais e/ou de conjugalidades, os sujeitos definiriam suas posições, entre outras coisas, a partir de experiências de uso da força, ao que encontrariam respostas variáveis. Diante da variedade das formas de lidar com a violência, seus efeitos parecem ser os de contribuir para a conformação de pessoas e condutas e, principalmente, de arranjos assimétricos, pautados em posições de pessoa bem definidas. A triangulação entre gênero, trabalho e violência, como forma de promover subjetivações, parece produzir (ou ao menos se propõe a produzir) sujeitos bem atentos às ordens de quem tem direitos sobre quais pessoas, de quem pode dispor sobre a força de trabalho das pessoas e de como essas pessoas produzidas vão agenciar suas vidas em suas tramas relacionais.

Capítulo 6 – Gênero, hierarquia e reprodução social

Parte significativa dos imperativos sobre o emprego da força produtiva de homens e mulheres se inscreve em e por suas posições de *mane-foun* e *feto-foun*. Essas categorias dizem respeito, respectivamente, aos “novos” homens e mulheres em relação a um grupo (Casa) ou a uma unidade doméstica, sendo os *mane-foun* constituídos em relação ao seu grupo de *umane* (parentes de sua esposa) e as *feto-foun* constituídas em relação ao grupo do homem que a desposa. A tradução comumente feita para o português e para o inglês denota o sentido de “genro” (*son in law*) e “nora” (*daughter in law*) para homens e mulheres, respectivamente, mas como discuto adiante, o sentido de “novo”, associado às posições desses sujeitos nas relações, explicita uma ordem de precedência estabelecida a partir do critério de senioridade: vieram pessoas antes deles nos grupos com os quais eles se relacionam e nos quais se inserem. Nesta lógica, a precedência é um imperativo que dita algumas das regras/condições para as relações e para a integração dessas pessoas em novas relações que elas passam a constituir. Uma das coisas ditadas pela precedência, por exemplo, é a possibilidade de dispor sobre a força de trabalho e sobre o potencial produtivo e reprodutivo dos sujeitos nas posições classificatórias subalternas de “novos” membros dos grupos.

Diante dessa configuração relacional, constituída com base em critérios assimétricos de precedência, pululavam, entre meus interlocutores em diferentes espaços, interpretações e afirmações de que pessoas em posições de *feto-foun* e de *mane-foun* eram marcadas pelo *sufrimento* (*sofre, terus, mate, araska*⁸⁴), sobretudo em seus primeiros anos de relacionamento e de ingresso em uma unidade doméstica ou Casa sagrada. A noção de *sufrimento*, em sua mobilização local, tal qual a de *dignidade* ou de *responsabilidade*, acionava sentidos de provação ou, por vezes, sentimentos de exploração quando acionada em tom de queixa sobre os tratamentos dirigidos às *feto-foun* e aos *mane-foun*. Como pretendo demonstrar, algumas pessoas manejavam este tipo de sofrimento como etapa ou fase a ser superada que, posteriormente, seria constitutivo de sua experiência de pessoa plenamente integrada à unidade doméstica e, posteriormente, a uma Casa (*lisan*) no caso de algumas interlocutoras. Já para outras pessoas, as experiências de provação desembocavam não apenas em sua não-integração aos grupos, como no rompimento de alguns vínculos e relações.

Em um dos casos, Joana, staff em uma ONG em Díli, ao se casar – depois dos 40 anos de idade – com um homem de Baucau, se viu responsável por uma série de atividades demandadas pela mãe de seu esposo quando de suas visitas à casa da família do marido na zona rural daquele município.

⁸⁴ Todas as categorias denotam sentidos de sofrimento, podendo ser traduzidas, em ordem de citação, como sofrimento, amargura, morte, dificuldade.

O casamento de Joana teve um tipo simbólico de *barlake* que ela e seu marido cotejaram somente entre si, para evitar o endividamento do homem em relação à sua parentela, e deixaram acordado, desde o início das negociações entre famílias, que eles viveriam em Díli em sua própria casa e sem que Joana deixasse de trabalhar fora de casa.

Apesar de todos os acordos, ela narrava – com ar de cansaço e consternação após os feriados que passava na casa da família do marido, em Baucau – que estando lá era constrangida a cozinhar e lavar toda a louça utilizada no preparo da comida e nas refeições realizadas pela família. Embora já não fosse mais tão jovem, Joana era a *feto-foun* mais nova da Casa e, portanto, tinha delegadas para si tarefas como aquelas nos encontros familiares. Em casa, com o marido, ela contava que embora tivesse de fazer tarefas idênticas, por morar apenas com o marido, o manejo doméstico era mais fácil, apesar dos caprichos dele em não comer fora de casa, o que demandava dela que, a todo tempo, estivesse cozinhando coisas que o agradessem.

Joana e outras colegas comentavam, com alguma frequência, que ser *feto-foun* era sofrido porque, entre outras razões, elas tinham que se adaptar a casas nas quais já viviam, frequentemente, outras mulheres que apresentavam exigências e que, desta forma, implicavam que elas aprendessem os gostos (não exclusivamente culinários), dos maridos, sogros e sogras e, por vezes, cunhadas com quem passavam a dividir as atribuições cotidianas do lar.

Outro relato que ouvi sobre a experiência das *feto-foun*, agora de uma coordenadora de uma organização dedicada ao acompanhamento e monitoramento do sistema judiciário do país, ia na mesma direção da de Joana. Ba, mulher também na faixa dos quarenta anos, me contou que, ao se casar, teve de trabalhar mais do que já havia trabalhado em toda a sua vida e, ao contrário do que poderia se supor, não era apenas o marido que exigia que ela realizasse as funções domésticas, mas sim sua sogra e cunhadas. Nas *lia* e eventos rituais, ela ficava na cozinha preparando alimentos, lavando, servindo convidados e muito pouco dormia. Ela dizia que “em timor a sogra tem mais poder que o pai e a mãe sobre a *feto-foun*. *Feto-foun* em Timor é a morte⁸⁵”. Novamente, apesar de contar a história e de dizer, aos sorrisos, que “*feto-foun iha Timor mate*”, por sua relação com os desígnios da sogra sobre o trabalho doméstico, sua narrativa elucidava a regulação das mulheres mais velhas em relação às mulheres chegadas mais recentemente.

Uma colega da universidade, associava a posição das *feto-foun* às de “estrangeiras” nas casas dos maridos, pois elas vinham de outras unidades domésticas e outras *lisan*, tendo de se adaptar às dinâmicas domésticas, sendo constantemente provadas e avaliadas em suas qualidades,

⁸⁵ Sua colocação era de que “*feto-foun iha Timor mate*”, no sentido de viver um grande sofrimento. A expressão “*mate*” é comumente utilizada para se referir a situações lamentáveis, bem como a problemas ou desafios dos quais as pessoas têm dificuldade de se desprender.

principalmente laborais e de serviço aos outros. Saber desempenhar as funções e atribuições a elas designadas era mandatário para a manutenção de suas boas relações com a família, dizia ela. Desde sua percepção, o valor da mulher seria provado por desempenhar corretamente o trabalho que lhe fora designado, sem questionar ou falhar, não por sua “pessoa” (no sentido ocidentalizado da pessoa como portadora de valor intrínseco e universal por ser membro da espécie humana). Seu estranhamento do não reconhecimento da “pessoa” em tal sentido, a fazia criticar a falta de autonomia e liberdade das mulheres.

A posição de “estrangeira sob avaliação” na casa do marido, complexificaria a experiência das mulheres que, desde sua infância – em grupos de descendência patrilinear e virilocal (*kaben sai*) – seriam vistas como potenciais retirantes, uma vez que deveriam sair de suas casas (e de suas *lisan*) ao se casarem. Isso ficava muito explícito, por exemplo, no cálculo feito por Benjamin sobre a divisão das terras de sua família entre seus filhos. Benjamin tinha 7 filhos, sendo 4 homens e 3 mulheres. Entre seus irmãos homens ele era o único que havia tido filhos homens, portanto, todas as terras de sua família, que eram, por direito, dos parentes masculinos (incluindo ele e seus irmãos), seriam herdadas pelos quatro homens de sua prole. Em alguns de nossos passeios pelas aldeias de Lisadila, ele ia indicando quais porções de terra seriam deixadas a cada um de seus quatro filhos. “*Esta é a terra de Noki, onde temos a nossa casa, Nuku ficará com a parte de baixo, perto da estrada, Santana vai cuidar da plantação nas montanhas, pode construir casa lá em cima...*”, contava ele.

Em uma das visitas à casa de sua madrastra (com quem seu pai se casara após a morte de sua mãe), Benjamin me contou que ali seriam as terras de seu terceiro filho, Paco, que herdaria as hortas que eram, então, cuidadas por uma de suas irmãs. Perguntei se as três filhas não iriam receber alguma porção de terra e ele respondeu que não, pois elas iriam se casar e morariam nas terras dos maridos. Insisti, perguntando se, caso elas não se casassem, não iriam herdar algum pedaço de terra para construírem ou plantarem. Benjamin explicou que, por direito, as mulheres não herdavam terra, de modo que poderiam viver nas terras dos irmãos, ter suas hortas, mas que a propriedade seria dos irmãos homens. A justificativa era filosófica e cosmológica: em sua *lisan*, diferente de tradições matrilineares, cabia aos homens a posse e o cuidado com a terra, por serem eles os habilitados a se comunicarem com os espíritos dela. Por esta razão era *lulik* (proibido) que as mulheres fossem donas da terra.

A posição de transitoriedade ou de liminaridade feminina (Silva, 2017) seria suplantada, potencialmente, quando uma mulher se assentava como mãe ou dona de uma casa. Porém, para que isso acontecesse, como anunciado por várias interlocutoras, as mulheres passariam por uma série de provações enquanto *feto-foun*. Pude me aprofundar em alguns aspectos sobre a integração

das *feto-foun* às casas e *lisan* dos maridos por meio das entrevistas com mulheres atendidas pelos serviços de apoio da FOKUPERS.

Entre as narrativas, era frequente que as mulheres, principalmente as mais jovens, destacassem insatisfações quanto à obrigação de realizar afazeres domésticos demandados pelos maridos, mas também por suas sogras (*banin-feto*) e cunhadas ([*mane nia*] *feton*). Frequentemente as tensões surgidas entre elas e seus companheiros eram constituídas a partir das interferências de outras pessoas da unidade doméstica, inclusive outras mulheres, insatisfeitas com o desempenho de certas tarefas pelas *feto-foun*.

Um dos casos que mais me chamou a atenção foi o de Anita, que em 2022 tinha 27 anos e que residia em Baucau. Quando a entrevistei, ela recebia apoio e orientação na *Uma Paz*, instituição pública mantida com recursos do Ministério da Solidariedade Social e Inclusão (MSSI) e com contribuições de doadores internacionais (Australian Aid e USaid). Ela se casou aos 20 anos com um rapaz que fazia pequenos biscates, auxiliando em transportes e em eventos. Ao iniciarem um relacionamento, as famílias fizeram um único encontro quando acertaram o pagamento de US\$ 200,00 para que se iniciassem as discussões entre as famílias ampliadas (ritual chamado de *loke dalan*), para a definição de um futuro *barlake*, o que nunca se concretizou. Os jovens já haviam passado a morar juntos em Same, terra de origem do rapaz, pouco tempo após o primeiro encontro familiar e quando Anita já estava grávida da primeira filha.

Ao se mudar para Same, Anita conseguiu emprego em um restaurante, na mesma função que ela desempenhava quando conheceu o marido em Díli. O homem, por sua vez, embora não tivesse um emprego fixo, controlava o dinheiro que Anita recebia. Era Anita a protagonista na aquisição de dinheiro para a unidade doméstica que o casal dividia com a sogra, o sogro e as irmãs do rapaz. Nenhuma outra pessoa tinha emprego formal ou atividade remunerada, mas todos ajudavam na produção de mandioca e batata doce que plantavam para o consumo familiar.

Anita sustentava com seu salário as despesas domésticas, mas o fato de não tomar parte das tarefas de cuidado com a casa incomodava as outras mulheres, as quais faziam chegar ao seu marido queixas em relação ao comportamento dela. Diante dos primeiros maus tratos que o marido de Anita lhe dirigiu, ela o interpelava, dizendo que ele não havia sido bem-educado, o que incomodava ainda mais sua sogra. Um trecho do depoimento de Anita apresenta os termos em que os conflitos se constituíam.

“eu disse ‘o seu pai e a sua mãe não te educaram’, eu falei isso enquanto nós discutíamos. Então a mãe dele se meteu e disse ‘ei! Você arrastou a sua vagina atrás de homem, então saiba que nesse mundo mulher não corre atrás de homem, é o homem que corre atrás de mulher!’” (Anita, 27, Baucau).

As tensões chegaram a um ponto em que se levantaram acusações de que Anita obtinha o

dinheiro para sustentar a casa se prostituindo. Ao responder as acusações, ela era apontada como malcriada⁸⁶. Em uma das situações a sogra chegou a dizer ao marido de Anita que ela a havia xingado, fazendo com que fosse agredida e ameaçada. Anita narrou a situação da seguinte forma:

“Eu estava na horta, então lá na horta eu, falando sozinha, xinguei o meu marido. Depois a minha sogra foi e fez fofoca para o meu marido, disse que eu estava xingando-a. O meu marido veio me bater. Ele trouxe um facão para me cortar” (Anita, 27, Baucau).

A partir de sua narrativa, entendia-se que as pessoas com quem Anita coabitava, esperavam que ela ouvisse calada às reclamações e acusações, além das demandas para que realizasse o trabalho no campo e em casa. Em diferentes situações ela havia sido agredida pelo marido como castigo diante daquilo que eles indicavam como sendo suas *malcriações*. Na última discussão, sua cunhada e sogra, além de proferirem ofensas diversas, a agrediram fisicamente.

“Sim, a minha cunhada, porque ela me chamou de cadela, de macaca, de puta, de feia e me mandou sair de lá. Ela disse que muitas mulheres queriam o irmão dela, e perguntou por que eu não ia embora de vez. Então eu falei ‘eu não sou uma cadela, eu sou a pessoa com quem o seu irmão se casou, eu vivo aqui há cinco anos, eu deixei os meus pais para trás. É com o meu serviço que eu alimento o seu pai e a sua mãe’” (Anita, 27, Baucau).

Ao dizer que era ela quem dava de comer à mãe e ao pai da cunhada, Anita foi agredida, ao ponto de que, ao ser arrastada para fora de casa, os vizinhos interferiram, chamando o chefe de aldeia. Este último, por sua vez, acionou o chefe de suco, que pediu que chamassem a polícia. Por fim, Anita foi levada de volta à Díli e, em seguida, de volta para Baucau, retornando à convivência com seus pais.

A história de Anita, embora tivesse marcadores específicos que sugeriam que as mulheres da casa tinham sentimentos controversos (inveja ou ciúme) por ser ela quem gerava renda e por não se imbricar no trabalho doméstico, se assemelhava às de outras mulheres que, ao se casarem, se deparavam com uma série de demandas a respeito de suas capacidades produtivas, tendo de encontrar formas de administrá-las.

Já em minha primeira temporada de pesquisa de campo em 2015, na Casa Abrigo para mulheres da FOKUPERS me aproximei de narrativas que indicavam a força dessas relacionalidades ampliadas na vida de mulheres jovens e/ou recém-casadas. Fernanda, por exemplo, à época com 21 anos, era de Díli e se casou com Júlio, homem de Ermera que trabalhava como motorista de caminhão. A família de Fernanda estabeleceu o pagamento de um *barlake*, que foi pago integralmente pela família do noivo. Ao se mudar para Ermera após o casamento, para

⁸⁶ A acusação de “malcriado/a” é carregada de um forte sentido de reprovação moral a um sujeito em Timor-Leste. Pessoas apontadas como “malcriadas” são, geralmente, causadoras de problemas que perturbam a ordem das relações e que questionam arranjos hierárquicos, posto que desrespeitam pessoas às quais deveriam deferência.

viver junto do marido, da sogra e dos/as cunhados/as, ela se deparou com uma rotina bastante demandante e diferente daquela que vivenciava em Díli, a qual lhe pareceu injusta e incômoda.

Naquela casa Fernanda tinha de trabalhar na plantação de café, quando era época, cuidar dos animais (galinhas e porcos), preparar as refeições para a família, varrer a casa, entre outras tarefas cotidianas. Aquilo era desempenhado apenas por ela e pelas cunhadas, todas casadas com irmãos de Júlio, mas ela tinha mais demandas, por ser a mais nova, as quais eram sempre apresentadas pela sogra. A situação era tomada por ela como injusta, pois a mãe de Júlio apenas mandava (*haruka*) e ainda recebia o dinheiro que seu marido recebia no trabalho. Também era sua sogra quem ficava com a maior parte do dinheiro obtido com a venda do excedente de café produzido pela família. Ao questionar a situação, Fernanda era respondida por Júlio com agressões físicas, para que “parasse de causar problemas”. Em sua narrativa, a injusta divisão do trabalho e a administração dos recursos estabelecida pela sogra não poderiam ser questionadas, o que lhe causava revolta. Para resigná-la à sua posição, o marido usava da força física.

Outro caso (que também registrei em 2015), o de Júlia, uma moça de Manatuto, indicava uma configuração semelhante. Ela havia deixado sua casa para morar com um policial, Rui, que conhecera havia pouco tempo pelas redes sociais. Eles começaram a namorar e ela fez uma viagem até a casa dele, em uma aldeia do município de Liquiçá, a fim de conhecer sua família. O que seria uma visita, se tornou o início de sua permanência naquela casa. Além de Rui, moravam ali sua mãe (viúva), os irmãos e as cunhadas de Rui. Os primeiros conflitos se iniciaram, também, por conta das atribuições das tarefas domésticas. Quando Júlia não tomava parte do preparo dos alimentos, da lavagem de roupas ou da manutenção da casa, suas cunhadas e sogra se queixavam com Rui.

Júlia justificava ser inexperiente e, por isso, não executava as tarefas à contento das demais mulheres. Ela dizia, também, que a falta de paciência delas em ensiná-la, gerava discussões (*istori malu*). Havia uma expectativa geral de que ela fosse habilidosa naquelas atribuições, o que, por não se realizar, levava a problemas com o namorado. Os conflitos aumentavam diante das pressões de Rui para que Júlia se “comportasse bem”, sob ameaças de que ele iria procurar outra companheira. Algum tempo depois, quando o ambiente já lhe parecia inóspito, Júlia descobriu que Rui estava, de fato, procurando por relacionamentos nas redes sociais, o que fez com que ela o questionasse. Na ocasião, ela foi agredida fisicamente por ele pela primeira vez.

Os casos de Fernanda, Júlia e Anita explicitam alguns dos desafios e percalços que podem constituir as experiências de *feto-foun* em casas leste-timorenses, principalmente a respeito da não integração ou dos desafios para a integração das novas mulheres às casas. Enquanto Fernanda se sentia exaurida pela rotina que lhe era imposta em Ermera, Júlia sofria com as acusações sobre sua

inadequação à performance daquelas tarefas na casa de sua sogra em Liquiçá. Anita, em Same, operando em outro registro, no de mulher que gerava renda para a unidade doméstica, não gozava de qualquer prestígio ou valorização em função disso, sendo, pelo contrário, achincalhada por não reproduzir os papéis comumente atribuídos às mulheres. Estes casos são apenas algumas possibilidades sobre os processos de integração das mulheres às casas de seus companheiros, mas outros casos podem ajudar a complexificar as análises a este respeito.

Gênero e riqueza em pessoas em alguns registros da passagem do tempo

Frequentar a casa de Anó, sobrinho de Benjamin, em Lisadila, permitiu compreender algumas das complexidades sobre a constituição das mulheres enquanto pessoas por seus diversos atributos, através de sua passagem pelos vários momentos ou estágios no ciclo da vida, desde ser uma *feto-foun* recém-chegada, até ser a mulher mais velha (*ferik*) em uma casa que, originalmente, não era a sua. Lá pude acompanhar a trajetória de três mulheres em diferentes momentos da vida e suas respectivas funções e posições. Aly, mulher de Anó, à época com 29 anos, era a primeira *feto-foun* de sua geração, pois era a primeira nora de *amá* (mãe) Lina, mãe de Anó. Lina, ao se casar com Flaviano, pai de todos os seus filhos, tornou-se *feto-foun* na casa que, à época, tinha como mulher, *amá* Quita, mãe de Flaviano.

Durante os dias naquela casa, convivi e participei das atividades daquelas mulheres, às quais, gradativamente, uma havia delegado à outra. Àquela altura era sempre Aly quem parecia tomar a maior parte das responsabilidades com o trabalho doméstico e com a cozinha, auxiliada pela outra *feto-foun* (esposa de Idó, irmão de Anó) – que entrara na família depois dela – e por suas cunhadas, irmãs de Anó, moças mais novas e solteiras.

Nas *lia*, como aquela realizada para o pagamento do pedreiro que construiu o túmulo de Flaviano (narrada no capítulo 4), Aly desempenhou uma função central: a coordenação e a preparação de todas as etapas do ritual. Certamente, os demais membros da casa se empenharam para a realização do evento, mas Aly ficou responsável pela coleta de panelas e utensílios nas casas vizinhas, pelo empréstimo de cadeiras e mesas para comportar os convidados, pelas compras dos alimentos no *kios* da vizinhança, pela coordenação no preparo e serviço dos alimentos e bebidas etc. Durante o evento, ela quem esteve à frente da cozinha, ordenando a saída e serviço do *bua malus*, dos cafés e lanches e, posteriormente, da comida para todos os presentes nas diferentes refeições, cuidando, inclusive, da oferta distinta de alimentos para os *umane* e para os *fetosaa*, carne de cabrito e de porco, respectivamente. Aly cuidava de tudo aquilo, conferindo em seu

próprio caderninho, a cada etapa, se todas as Casas já haviam sido contempladas, se as quantidades eram suficientes e se todos que estavam sob sua coordenação desempenhavam tudo corretamente.

Entre idas e vindas da cozinha às tendas dos convidados, passando pelo *fatin-lulik* para se consultar com os *mane-sanulu*, Aly declarou a mim, com sorrisos de cumplicidade, ao carregar uma das filhas no colo: “*feto-foun sofre*” – reforçando o coro das interlocutoras que indicavam ser um fardo a posição de mulher recém chegada. Um dos rapazes que ouviu seu comentário reagiu, em tom de provocação e jocosidade, também sorrindo, “*araska!*” (difícil!).

O papel de Aly era operacional, no sentido de garantir que se fizesse todo o necessário para sustentar a realização do evento, mas tinha uma função mais significativa ainda, que era colaborar para a manutenção das redes de reciprocidade daquela unidade doméstica e daquela Casa sagrada. É fundamental destacar que muito do decoro ritual (mencionado nos capítulos da parte I) se define pela garantia de que, entre os humanos, as coisas sejam ofertadas adequadamente da Casa anfitriã para as Casas convidadas. Neste sentido, o papel da *feto-foun* Aly era garantir que a fruição das dádivas na forma de comida e serviços entre os *umane* e os *fetosaa* da Casa de seu marido ocorresse à altura das dignidades dos sujeitos envolvidos, isto é, da forma como seria devido a eles serem tratados. Importante demarcar que, em situações rituais nas quais, eventualmente, os convidados se sentissem indevidamente recepcionados, conflitos poderiam surgir (na hora ou posteriormente), abalando a manutenção das relações, de modo que o sucesso de Aly em suas tarefas garantia a boa realização do evento, a perpetuação das relações em bons termos e a reputação daquela Casa diante de sua comunidade.

O papel de manutenção e de alimentar as relações de reciprocidade existia, também, em seu esforço de nutrir bons vínculos com os vizinhos. Enquanto íamos buscar panelas, bacias e pratos nas casas da vizinhança, Aly explicava que usava “as coisas deles hoje para quando eles precisarem amanhã também possam usar as nossas. A gente ajuda um ao outro”. A mesma filosofia se aplicava às pessoas que fizeram a ornamentação do espaço montado em memória de Flaviano, na varanda da casa da família. Aly cumpria seu papel de fazer o evento acontecer, mas, com isso, alimentava e avivava aquela rede de reciprocidade, dependências e dívidas.

As atribuições de Aly, expressivas de tantas outras aplicadas a várias *feto-foun*, se ampliavam para momentos extra rituais. Em datas como o Dia de Finados, era ela quem cozinhava, mas também era ela quem subia a montanha para prestar deferência aos mortos da família de seu marido. Estes e outros esforços demonstravam etapas para sua integração àquela Casa, bem como para a constituição de sua posição de pessoa naquele enredo. Por outro lado, tarefas como as desempenhadas por Aly, já não recaiam sobre sua sogra, *amá* Lina. Esta última além de não

desempenhar as mesmas tarefas junto da nora, ocupava outras posições e funções dentro de sua unidade doméstica e na relação com outras unidades domésticas na aldeia.

Lina, aos 45 anos, se sentava em sua varanda com convidados e conversava com eles quando recebia visitas em sua casa, bem como saía de casa e passava o dia fora, em ocasiões em que prestava suas condolências pela morte de um conhecido em uma aldeia vizinha, por exemplo. Ela podia, também, sair na manhã de Natal para visitar casas nos arredores, distribuindo seus cumprimentos e cordialidade a outras pessoas e famílias. Isso só lhe era possível porque, com a chegada de suas noras e com a mocidade de suas filhas mulheres, ela tinha pessoas que realizassem as atribuições que, outrora, ficaram concentradas sob sua *responsabilidade*.

Estar desobrigada de várias funções, passadas às suas noras, também permitia a ela que se engajasse na produção de sua horta, na qual ela se dedicava durante alguns dias da semana plantando milho. Ao retornar à casa, as mulheres que lá ficaram já haviam cuidado do serviço doméstico. Por sua vez, *amá* Quita aos 86 anos, sogra de Lina, já gozava de outras prerrogativas, sendo liberada de executar quaisquer trabalhos domésticos, cuidando, eventualmente, de alguma criança, mais na chave de afeto e do carinho do que da obrigatoriedade de atender quaisquer de suas necessidades. Ela, assim como Lina, costumava se sentar na varanda com as pessoas que chegavam à casa, embora já bastante idosa, não tivesse muita disposição para conversar e se limitasse, em vários momentos, a acenar com a cabeça e sorrir.

As interações com mulheres nas áreas domésticas mais abertas ao público, como salas e varandas, eram, quase que invariavelmente, realizadas com as mais velhas de uma casa. Mencionei isso no episódio em que eu e meu amigo Uca fomos até a casa de sua tia (capítulo 3). Eram aquela senhora e sua filha mais velha quem se sentavam na varanda conosco, tomando café, mascando *bua malus*, contando histórias e interagindo, ao lado de seus filhos e maridos. As mais novas, tanto as *feto-foun* quando as filhas e netas daquelas mulheres eram quem, por sua vez, se distribuíam na realização do trabalho necessário à recepção dos convidados. O mesmo se repetia em diversas casas pelas quais passei, das quais destaco o que ouvi de *amá* Dita, a avó de uma amiga da FOKUPERS, dona da casa na qual nos abrigamos durante uma semana de atividades em Suai Loro, em Covalima.

Na aldeia onde moravam os familiares de minha amiga, em Suai Loro, preservava-se, em quase todos os terrenos, a construção das casas no modelo tradicional, feitas de madeira e cobertas com palha. Naquela região a descendência é matrilinear e a fixação de residência de um casal é uxorilocal. Nos momentos em que conversávamos com os familiares de minha colega, recebia atenção especial de *amá* Dita, que permanecia em sua casa, sempre designando que suas netas fizessem as coisas de tal ou qual modo, por vezes dando broncas diante de todos. Em um momento

de gracejo, quando estávamos prestes a nos despedir para retornarmos a Díli, *amá* Dita me pediu que ficasse e me casasse com uma de suas muitas netas. Respondi que não poderia me casar, pois ali o homem entrava nas terras da mulher (*kaben tama*), então eu teria de viver ali, longe de minha família no Brasil. Ela disse que eu poderia visitar minha família e depois retornar para Timor. O tom descontraído da conversa permitia que eu dissesse que, pelo contrário, eu a levaria comigo em uma viagem para o Brasil e, para minha surpresa, ela disse que aceitaria partir. Perguntei a ela se não tinha medo de como ficaria sua casa em sua ausência e ela disse que já tinha trabalhado muito na vida e que, agora, tinha gente que trabalhasse por ela. As mulheres mais novas iriam cuidar bem de sua casa, confiava⁸⁷.

A possibilidade de algumas mulheres de se apoiarem ou usufruírem do trabalho de outras ao longo da vida se concretizava, principalmente, em situações e contextos nos quais mulheres bem-sucedidas em sua integração às novas unidades domésticas (como Quita, Lina e Dita), gozavam de uma riqueza em pessoas que executassem trabalhos que as desonerassem de certas funções. Mulheres mais velhas, com mais tempo de integração nas famílias dos maridos, já teriam passado por estágios de provas (para utilizar a categoria de minha colega da universidade), nos quais confirmavam suas qualidades e se constituíam como pessoas mães e avós de suas famílias. Nestes estágios elas já tinham produzido outras pessoas: filhos, netos e, quiçá, suas próprias *feto-foun*, com quem poderiam reorganizar a distribuição de tarefas domésticas, ao mesmo tempo que constituíam as pessoas daquelas mulheres enquanto futuras mães e avós.

Direito em pessoas, gênero e riqueza em pessoas se associavam de modo primordial no contexto analisado. O gênero como marcador que configurava subjetividades e possibilidades de ação, implicava que determinadas demandas sobre o trabalho dos sujeitos fossem apresentadas na chave dos direitos de uma pessoa sobre a outra. Nessas dinâmicas, a melhor ou mais dificultosa integração dos sujeitos se dava por sua adequação aos esquemas assimétricos de direitos e responsabilidades nas unidades domésticas e Casas. Portanto, a reprodução de pessoas e a passagem do tempo permitia que a riqueza em pessoa fosse (re)produzida e, potencialmente, modificasse as formas de interações e as possibilidades de agência das pessoas, as quais – efetivamente – se constituíam no jogo das tramas relacionais.

Trabalho feminino e cerimoniosidade

As atividades das mulheres em posições de *feto-foun* eram indicadas, por alguns interlocutores, como sendo muito valiosas para a manutenção das relações, inclusive por parte de

⁸⁷ A situação era interessante para mostrar que, mesmo em uma região de descendência matrilinear, na qual a herança de terra se dá pela linha materna, as atribuições de gênero sobre a realização do trabalho doméstico se dão, tal qual, nos contextos patrilineares e virilocais: centradas nas mulheres.

alguns homens que, na intenção de questionar as qualidades morais de outros homens, elogiavam as condutas das mulheres como sendo superiores às de seus maridos. Benjamin, por exemplo, elogiava a conduta das esposas de alguns de seus sobrinhos como exemplares do bom tratamento às pessoas, pois as moças lhe mostravam o devido *respeito*, se esforçando para recebê-lo bem enquanto convidado, diferentemente de seus maridos.

O aspecto de cortesia e cordialidade, fortemente constituído pelo trabalho feminino em uma casa, era facilmente percebido pela experiência das pessoas na condição de visitantes ou convidados. Se uma visita era realizada de surpresa, rapidamente dispunha-se uma pequena mesa baixa entre as cadeiras dos convidados e dos donos da casa nas varandas ou salas das casas. As mesas eram, geralmente, forradas com toalhas ou *salendas*⁸⁸ para apoiar o café, outras bebidas e gêneros alimentícios, ofertados pelos anfitriões aos convidados. Tudo isso envolvia, majoritariamente, o trabalho feminino que mobilizava, nos bastidores daqueles encontros, isto é, na cozinha (*dapur*), o emprego de seu potencial produtivo para que as relações das pessoas se reproduzam.

Situações deste tipo, embora possam ser tomadas como banais, eram muito expressivas de uma série de critérios e requisitos para a reprodução das relações entre pessoas e mesmo para a regulação das condutas dos sujeitos (neste caso das mulheres). Em momentos como aqueles, se expressava uma cerimoniosidade embalada por uma etiqueta demonstrada em atos que, embora sutis, eram primordiais para a experiência da recepção aos convidados. Enquanto estes últimos, reunidos ao redor das mesas, conversavam com os/as anfitriões/ãs de uma casa (geralmente homens, mas como vimos, também mulheres mais velhas em alguns casos), as mulheres, as *feto-foun* ou as filhas⁸⁹ de uma casa, ao trazerem as bebidas, lanches ou refeições, o faziam curvando-se por entre os convidados, silenciosamente e, se fosse o caso, enfileiradas. Caso precisassem passar por entre os presentes, era frequente que se fizesse o gesto de inclinar o corpo à frente, com o braço ligeiramente estendido, indicando o caminho por onde se passaria. Em silêncio, ou proferindo quase aos sussurros os pedidos de licença, as moças deixavam o espaço e cabia aos anfitriões oferecerem as bebidas e comidas aos convidados.

Estas maneiras, copiosamente respeitosas, eram as mesmas que se demonstravam em momentos rituais (como os apresentados a respeito dos *lia mate* e *lia moris* anteriormente), mas o fato de serem performadas fora do contexto ritual expressavam sua relevância e valor nas/para as socialidades de modo mais amplo. Algumas situações podem ilustrar este ponto, como por exemplo, quando junto da diretora de uma ONG, ao visitarmos sua amiga em Oe-cusse Ambeno

⁸⁸ Tecidos feitos com processos similares ao *tais*, cujas formas são menores.

⁸⁹ E as sobrinhas em posições classificatoriamente associadas a filhas.

(o que foi narrado no capítulo 4), fomos recebidos com muitos cuidados e decoro. Enquanto estávamos sentados, conversando com a mãe de nossa anfitriã, com ela mesma e com sua irmã, as mulheres mais novas da casa (sobrinhas e netas), trouxeram café e um prato de biscoitos. A forma respeitosa com que cruzavam a varanda, em silêncio, retirando as xícaras lentamente das bandejas e colocando-as sobre a mesa de plástico azul, forrada com um tecido branco bordado à mão – mimetizando tais gestos para a disposição dos pratos de biscoito – fez com que a diretora da ONG elogiasse “Uau! Muito diligentes” (*badinas los! Wao!*). As meninas eram adolescentes e pré-adolescentes, mas sabiam executar aquelas tarefas de modo a arrancar elogios das convidadas e expressões de aprovação das mulheres da família que as observavam.

Tão quietas quanto chegaram, saíram aquelas meninas. Levando a mão ao peito, em um sinal de respeito, e informando de sua retirada após cumprimentar e tomar a benção dos convidados – o que é outro gesto bastante comum –, as meninas retornaram à cozinha, de onde só saíram para a posterior retirada dos pratos e xícaras de café. Aquela postura, louvável desde a perspectiva das mulheres mais velhas, representava muito do valor atribuído ao desempenho do trabalho feminino naqueles padrões de conduta. Da parte de algumas interlocutoras, comportamentos como aqueles evidenciavam o valor social de tais condutas enquanto sinais de cordialidade com convidados e de atenção às normas. Tais condutas, valorizadas por muitos sujeitos – inclusive por mulheres – geravam controvérsias em sujeitos que defendiam outros padrões de sociabilidades de gênero, pretensamente mais igualitários. A narração de mais um caso parece oportuna.

Em uma visita que fiz com um amigo de Díli, ativista pelos direitos humanos (especialmente das mulheres e LGBT+), à casa de sua prima, uma renomada artista plástica, que vivera muitos anos em países como Portugal e Austrália, me chamou a atenção que ela fazia questão de reproduzir aquele mesmo gestual das meninas de Oe-cusse, inclusive iniciando uma pequena discussão com seu primo. Ao chegarmos à casa dela, nos sentamos em sua varanda. Sua prima puxou uma mesa para dispor entre nós e perguntou o que gostaríamos de beber. Eu respondi que estava bem e que não queria incomodá-la, afinal já eram quase 20h e seu primo havia apenas passado para cumprimentá-la, de modo que não demoraríamos. Ele, então, disse que queria apenas água. Sua prima pediu que aguardássemos e conversássemos enquanto ela iria providenciar.

Ela, ao retornar à varanda, veio com uma bandeja com café, xícaras e pires de porcelana, além da garrafa de água que seu primo havia pedido. Segurando a bandeja com uma mão, inclinou o corpo para frente se curvando, estendeu um pouco a mão, levando-a à frente – reproduzindo o comum gesto de comunicar cruzamento de caminho entre duas ou mais pessoas – e aos sussurros, pediu licença, colocando a bandeja sobre a mesa. Imediatamente seu primo exclamou “meu Deus! Não precisa disso! Você vem agindo como uma mulher subserviente!”, rindo da situação e do fato

de uma grande artista, que se declarava feminista, estar performando um papel “tradicional” – nas palavras dele. Ela respondeu, também sorrindo, que gostava de agir daquela forma, que não via como subserviência tratar bem seu primo e um amigo visitantes.

Após a cordial recepção, ela se sentou conosco para conversar e, naquela varanda, acabamos por receber um jantar que, no interior da cozinha, ela havia pedido que sua prima mais nova – que morava naquela casa – preparasse rapidamente. A jovem assim o fez e, reproduzindo as mesmas atitudes de nossa anfitriã, dispôs uma panela de sopa (*bakso*) e pratos para que nos servissemos ali mesmo na varanda.

Aquela situação me fez lembrar de vários dos momentos em que, ao acompanhar meus amigos homens às suas casas ou às casas de seus familiares, éramos sempre deixados na sala ou na varanda das casas, recebendo as ofertas preparadas e trazidas por mulheres que, muito raramente, se juntavam a nós para conversar. Seria possível citar outras situações nas quais apenas os homens se reuniam em torno das comidas e bebidas para socializar, mas parece-me mais substancial expressar que, tanto o envolvimento das mulheres na preparação daqueles encontros, quanto seu engajamento direto neles, ajuda a dar nuances mais precisas às formas locais de sociabilidade, principalmente identificando quais os marcadores que permitem ou não o engajamento de mulheres nestas formas de sociabilidade. Para isso, narro outra situação.

Em dezembro de 2015, fui convidado por uma interlocutora, ex-parlamentar, ativista dos direitos humanos e, à época, conselheira da Rede Feto⁹⁰, para passar a véspera e o dia de Natal em sua casa na região montanhosa da capital, Díli. Ao chegar na casa, no início da noite, deixei meus pertences no quarto que ela havia preparado e me sentei na sala junto de seu marido, Domingos. Ela e suas filhas já se organizavam no preparo do jantar, enquanto fui deixado na sala conversando com seu marido e outro convidado. Daquele momento em diante só revi minha anfitriã quando, próximo à meia noite, ela veio avisar que o jantar estava servido. À mesa, preparada por ela, só nos sentamos eu, seu marido, o outro convidado e o filho mais velho dos anfitriões, à época um rapaz de cerca de 15 anos. Perguntei a ela, com algum estranhamento, se não iria jantar conosco e ela disse que não, pois jantaria depois. Mais uma vez ouvi a resposta “em timor é assim”. Ela sorriu e se retirou, enquanto ficamos em silêncio à mesa.

Mais tarde, naquela noite, após ela e suas filhas retirarem os pratos, nos sentamos todos juntos na varanda, agora para apreciar o vinho oferecido por seu marido. Conversamos até o início da madrugada, enquanto ouvia histórias sobre Timor que fazia com que ele “fosse assim”, para

⁹⁰ Uma organização guarda-chuva que articula diferentes organizações não-governamentais ocupadas com a questão da igualdade de gênero e de promoção dos direitos das mulheres no país. A Rede Feto tem um papel político central, principalmente na estruturação dos encontros nacionais que pautam as agendas dos movimentos de mulheres no país. Para uma leitura aprofundada da história e da atuação da Rede Feto, consultar o trabalho de Laura Abrantes (2011).

parafraseá-la. Foi um momento no qual ela inventariou situações características da *kultura* local que fazia, inclusive, com que as divisões de papéis do trabalho doméstico entre homens e mulheres fossem tão restritivas e operantes. Ela, assim como a prima de meu amigo, a artista que fui conhecer depois de passados sete anos de minha primeira estadia no país, comungavam de um sentido de feminismo e de luta pelos direitos das mulheres (em suas próprias palavras) que não as eximia de reproduzir tarefas daquele tipo e, inclusive, utilizando de maneiras características desta ética no recebimento de convidados. Ela, por exemplo, dizia que não esperava que o marido fizesse o trabalho doméstico, mas que gostaria apenas de ser respeitada, o que, segundo ela, acontecia. Sua narrativa me remetia aos debates sobre como o gênero, em suas atribuições que implicam em práticas, é um fazer diante de um campo de constrangimentos (Butler, 2003; Gregori, 2021b). Este fazer ou os agenciamentos das mulheres, guiados por constrangimentos maiores ou menores, diante de consequências menos ou mais dramáticas de suas condutas, era o que possibilitava que aquelas interlocutoras se guiassem diante dos demais marcadores que as acompanhavam: origem, fontes de prestígio, ocupação profissional etc., como pontuou Errington (1990).

A valorização de condutas femininas que constituíam esta cerimoniosidade e atenção aos convidados aos moldes “tradicionais” aparecia nas frequentes expressões dirigidas às meninas que, ainda crianças eram elogiadas ao performar tais maneiras à contento de seus/suas supervisores/as. Na casa de Benjamin, quando toda a família estava reunida, era muito visível que as meninas mais novas eram ensinadas pela irmã mais velha (com 17 anos em 2022) e pela mãe sobre como deveriam receber os irmãos mais velhos e outros convidados.

Ao chegarmos para passar os feriados, festas, ou para tomar parte nos rituais da Casa da família, éramos (eu e seus irmãos mais velhos, Nuku e Santana) recebidos ao redor de uma mesinha de ferro, coberta com toalhas sempre bordadas à mão por Rosa. Nos sentávamos na parte externa, em cadeiras de plástico sob um gazebo de madeira coberto por bougainvilles de cor rosa, que nos forneciam sombra nas tardes quentes da montanha em Lisadila. As meninas, após nos cumprimentarem e retornarem à cozinha, voltavam enfileiradas sob supervisão da irmã-mais velha, Bui, trazendo a bandeja com os copos e pires, a garrafa de café e aperitivos (amendoins, bananas fritas, frutas ou pães assados na casa).

Seus pais, os irmãos e a própria irmã mais velha elogiavam as pequenas, dizendo que elas eram *badinas*, isto é, zelosas, diligentes, cuidadosas ou caprichosas em suas maneiras. Os elogios pela performance adequada às expectativas de execução das tarefas domésticas eram, certamente, recursos de reforço de comportamentos. O tom elogioso se transformava em reprimenda, quando alguma delas demonstrava insatisfação em parar divertimentos ou brincadeiras, por exemplo, para realizar alguma tarefa mandatória. Em alguns momentos presenciei broncas da mãe, Rosa, às

meninas que se queixavam de ter de parar brincadeiras para atenderem a uma demanda do irmão mais velho, por exemplo. Entre as coisas que a mãe ensinava estava, justamente, respeitar o irmão, atendendo aos seus pedidos. A mobilização da categoria de *respeito* era chave, pois indicava que, ao performarem as tarefas, as meninas estariam ofertando coisas devidas ao irmão mais velho (*maun bo'ot*).

As relações daquela casa também me chamavam a atenção para uma outra dimensão que era a disponibilidade de Rosa de se sentar conosco, conversando, mascando *bua malus* e contando histórias, o que acontecia, geralmente, em momentos em que – por ocasião das férias e feriados – suas filhas estavam em casa. As meninas, assim como os outros filhos em idade escolar, moravam com parentes e compadres da família, para frequentar a escola, retornando para casa nos períodos de suspensão das aulas. Naqueles momentos Rosa atribuía muitas das tarefas domésticas às meninas, inclusive a recepção aos irmãos mais velhos que, também naqueles momentos, retornavam à casa.

Rosa, em diferentes momentos, agradecia a presença das meninas naquelas ocasiões, pois assim podia descansar um pouco do trabalho doméstico. Em outros momentos ela apressava os filhos homens para que se cassassem logo, “quero as minha *feto-foun*” dizia ela, arrancando risadas de todos. A demanda, embora em tom de gracejo, expressava bem a expectativa daquela mulher em ter outras mulheres para redistribuir as tarefas de cuidado doméstico, algo de que *amá* Lina e outras mulheres que já eram sogras (*banin-feto*) gozavam.

Nas palavras de Rosa, seu cansaço vinha, em grande medida, pelas exigências de Benjamin que a demandava o tempo todo: *nia haruka*, *haruka*, *la para* (ele manda, manda sem parar), dizia ela. “Mandar sem parar”, isto é, a conduta de Benjamin, era administrada pela capacidade de Rosa em ser zelosa ou diligente, nas próprias palavras de seu marido, que dizia que ela era *badinas* e paciente. Rosa se referia ao marido, em alguns momentos, como *senhor Primeiro Ministro*, pois ele mandava (*haruka*) como se fosse a autoridade máxima do país naquela casa, enquanto Benjamin se referia a ela como Ministra das Finanças, por administrar o dinheiro da família⁹¹. Essa divisão, na qual as mulheres administravam o dinheiro obtido pelo marido, bastante comum pelo país, relatada também em socialidades da Indonésia (Brenner, 1998), operava de modo que Rosa administrava o dinheiro que Benjamin ganhava em seus diferentes investimentos, majoritariamente com a briga de galos. Enquanto responsável por administrar o dinheiro recebido por seu marido, Rosa também o ajudava no plantio de alimentos cultivados na horta, como berinjelas, abóboras, pimentas, pepinos, mandioca, batatas doces e milho. Cultivavam, também, frutas como mamões,

⁹¹ A *paciência* de Rosa e a *responsabilidade* de Benjamin equilibravam, justamente, os termos da relação que faziam com que a reciprocidade existente ali operasse para a pacificação e fluidez da relação (Sahlins, 1972).

abacaxis e mangas. A criação de animais da família, à época de minha pesquisa, envolvia apenas aves (galos e galinhas), os quais circulavam pelo terreno durante o dia, mas retornavam para seu galinheiro a noite – com exceção dos galos de briga de Benjamin, que ficavam em áreas especiais para serem treinados, preparados para as brigas e para descansarem adequadamente.

Rosa, como muitas outras mulheres leste-timorenses, habitantes das zonas rurais, se dividia entre o cuidado com a horta, com os animais e com a casa. Se dedicava a varrer o chão da residência que, mesmo sendo de terra batida, estava sempre limpo, sem buracos, ninhos de animais ou folhas das árvores circundantes que o vento insistia em trazer para dentro da casa. Também ajudava o marido a refazer as cercas de madeiras e bambus, que garantiam que os animais dos vizinhos, principalmente cabritos e vacas, não entrassem para arrasar suas hortas em momentos de desatenção. Nos dias de mercado em Guíço, suco vizinho, ela saía cedo com um dos filhos para vender o que tivesse disponível ou para auxiliar uma sobrinha no comércio de utensílios domésticos (panelas, potes etc.). Como ela mencionava em alguns momentos dos agitados dias por ali, “*feto Timor servisu mak’as*” (as mulheres leste-timorenses trabalham pesado).

A atuação das mulheres, sobretudo das *feto-foun*, mas também das moças e meninas originais de uma unidade doméstica, pode ser vista como um tipo de “relações públicas⁹²” em atender aos convidados, zelar pela imagem da casa e de seus membros, nutrindo ou mantendo boas impressões entre pares, como mencionado por Benjamin em relação às esposas de seus sobrinhos. Isso, diretamente atrelado às posições ou momentos das mulheres nos cursos de suas vidas, chamava bastante atenção. Em um momento específico isso ficou bem evidente. Em uma situação em que eu estava, claramente, quebrando os protocolos ou a etiqueta local – embora só tenha sido alertado sobre isso posteriormente – participei, ainda que brevemente, das dinâmicas na cozinha de uma casa onde eu era convidado.

Enquanto homem, ciente dos limites e privilégios que minha posição implicava, ficava majoritariamente com meus amigos nas salas e nas varandas, recebendo prontos e de pronto os frutos do trabalho de mulheres que, da cozinha, davam forma à comida e à parte importante das amabilidades e cordialidades. Ao longo das experiências de campo, vivi momentos que nos quais, situacionalmente, estava autorizado a frequentar a cozinha das casas. Em alguns lugares, a cozinha é um espaço considerado mais íntimo e privado, mesmo quando construída na área externa das residências (Traube, 1986). Em casas como as de Benjamin e Anó eu era muito bem-vindo a frequentar e a até me sentar ao redor do fogo, para interagir com as pessoas naqueles espaços. Aly, por exemplo, que conduzia a cozinha na casa de sua sogra, fazia questão que eu me sentasse ao

⁹² Refiro-me, em sentido figurado, sobre o ofício ou carreira de pessoas que medeiam as interações entre organizações/instituições e seus públicos para a manutenção harmoniosa e funcional das relações.

lado das mulheres para conversarmos enquanto elas preparavam a comida. Essa abertura construída em contextos em que minhas relações estavam mais estabelecidas e onde já vigorava uma familiaridade e intimidade me permitia habitar tal espaço.

Em um dos dias em Ermera, na casa de Anita, tia de Uca, quando, ao passar para ir ao banheiro, vi algumas mulheres reunidas ao redor do fogo, perguntei se poderia me sentar ao seu lado. Uma das filhas de tia Anita respondeu pedindo que eu me sentasse na varanda, na frente da casa. Sua mãe, por outro lado, respondeu que os lugares eram todos iguais, portanto eu poderia me sentar “*konforme*”, ou seja, onde eu escolhesse. Ali, ao lado delas na cozinha, minha presença parecia desconcentrar ou desorganizar as *feto-foun* e meninas mais novas que se esforçavam para preparar o café para os convidados (Uca, eu e os outros homens que estavam na varanda). Elas passavam de um lado para o outro, cochichavam, se esbarravam, entravam e saíam dos cômodos com latas de café, açúcar em potes, garrafas e copos nas mãos. Sorriam-me, aparentemente constrangidas com minha presença. Uma das meninas ainda lavava em uma bica d’água e com uma bacia, as louças que, depois, foram usadas para servir o café aos convidados.

O desconforto com minha presença persistia nas meninas, embora eu tentasse conversar sobre a preparação do porco que Anita e sua filha coziavam. Era muito específica a geografia do trabalho do gênero e das posições dos sujeitos naquele espaço: não havia outros homens ali e eu, enquanto convidado, deveria estar na frente da casa, não nos bastidores. Aquelas expectativas naquela casa eram muito bem definidas, de modo que achei que o melhor seria mesmo retornar à varanda, o que fiz após alguns minutos naquele espaço.

Meu deslize ético foi pedagógico. Ao me colocar em uma posição indevida, entendi – acredito – sobre como aquelas mulheres se esforçavam para que tudo fosse servido com o decoro, com a gentileza e com a pompa que tais situações demandavam. Receber o café na mesinha, montada e forrada com todos os alimentos cuidadosamente dispostos era possível, apenas, após uma grande correria e de um empenho feminino ávido em receber bem os convidados. Entre elas, na cozinha, a pressão fazia com que corressem, se esbarrassem, se mandassem e se ajudassem. O afobamento delas naquele momento divergia muito dos gestos suaves e cerimoniosos na oferta do café na varanda, mas lhes eram indispensáveis, pois sem ele, provavelmente, não entregariam a tempo e a contento – não apenas dos convidados, mas das próprias pessoas mais velhas que as supervisionavam – tudo aquilo que foi preparado.

Abordar este tema não tem o objetivo apenas de reforçar os argumentos já consolidados em parte da literatura feminista sobre o trabalho feminino como fundamental à reprodução da vida material e biológica (Federici, 2019; Cunha, 2017, Cunha e Bessa, 2023). Busco explicitar etnograficamente as formas pelas quais o trabalho feminino, inclusive o das mulheres nas posições

de *feto-foun*, contribui para a reprodução das relações políticas entre Casas (nos rituais) e entre vizinhos, amigos, *maun-alin*, e outras, as quais são sempre mediadas por uma cerimoniosidade e por um decoro que só têm a forma que têm pelo emprego de trabalho feminino. Assim como a reprodução da vida e das unidades domésticas, os pressionamentos e o controle – maior ou menor – das condutas das mulheres, na dimensão política da cotidianidade da vida e na política do ritual, expressavam condutas que eram cobradas, demandadas e forjadas por critérios embasados no gênero e sem os quais as relações seriam outras, não aquelas que as pessoas experienciavam cotidianamente.

Não pretendo sugerir, é claro, que somente o trabalho feminino opera para que as relações políticas entre Casas e entre pares se reproduza a contento, pois o trabalho masculino é, também, de grande relevância para isso, assim como a cordialidade na política das relações cotidianas. Ao mesmo tempo, o empenho do trabalho masculino não se dá, como pontuei acima, apenas por meio do entretenimento aos convidados em momentos de interações descontraídas. Apresento alguns relatos para sustentar tal análise.

Direitos e expectativas sobre o trabalho masculino

Apesar da maior frequência com que ouvia que “*feto-foun sofre*”, ouvia, também, apontamentos que indicavam percepções de sofrimento pelos *mane-foun* por razões semelhantes, isto é, demandas pelo emprego da força de trabalho. No caso dos homens que recém-estabeleciam relações com a parentela de sua mulher, também ocorria uma apropriação dos frutos de sua força de trabalho a fim de atender a demandas de pessoas em posição de ascendência. Nas palavras de um de meus interlocutores, os *mane-foun* tinham que “cortar lenha para levar aos *umane*, tinham de trabalhar para pagar os *lia mate* e *lia moris* dos *umane*” e, em algumas situações, tinham que servir de “mão de obra” para construir e reconstruir Casas de familiares das mulheres (referindo-se às Casas sagradas e as unidades de habitação)⁹³.

A situação seria ainda mais intensa para os *mane-foun* em arranjos onde eles, em contextos matrilineares e uxorilocais, teriam de se juntar ao terreno das famílias de suas mulheres, tendo de lá trabalhar e produzir sem ter direitos sobre a terra. Alguns homens que conheci em minhas visitas à Covalima, onde parte significativa das Casas (*uma lisan*) estabelecem este tipo de descendência e residência, percebiam sua integração como relativamente fluida, pois não havia exigências quanto ao pagamento de *folin* ou de bens para as *lia moris* e *lia mate*, por exemplo, o que, como narrado no capítulo 3, se expressava de modo bastante impositivo aos *mane-foun* casados em regimes de *barlake* em contextos patrilineares e virilocais.

⁹³ Algumas considerações a este respeito encontram-se no trabalho de Simião (2015, cap. 2).

Um interlocutor em Covalima me relatou que em contextos *kaben-tama* (literalmente “marido-entra” ou “noivo-entra”) onde ocorria descendência patrilinear e residência virilocal (nos quais, vias de regra, a família do homem pagaria o *barlake* e a mulher iria residir nas terras do marido), se um homem não pudesse pagar o *barlake*, ele seria tratado como escravo (*atan*). Seu uso da categoria *atan* se referia a um homem que viveria em terras de outros homens, sendo lembrado que era estrangeiro, sem direitos sobre terra, sobre a mulher ou sobre sua descendência. Nestas situações o homem trabalharia, mas tudo que produzisse seria posse dos seus *umane* (parentes da mulher), pois a terra pertenceria a eles. Isso era bastante diferente da experiência de homens como ele, casado e vivendo em terras de descendência matrilinear, pois os homens ali, embora vivessem nas terras de suas mulheres e de suas parentas, não seriam tratados como escravos, pois não tinham dívidas (de *barlake*) em aberto.

A narrativa deste interlocutor, que opunha as experiências de homens *kaben-tama* em sistemas patrilineares e matrilineares, indicava que, nos primeiros, o uso da força de trabalho seria feito sob um regime de exploração, a partir do qual um homem não teria direitos, enquanto nos segundos o tratamento ao homem seria diferente, pois haveria legitimidade para que ele estivesse nas terras de sua mulher. Outro interlocutor, de Aileu, onde existe o sistema de descendência patrilinear e a virilocalidade como regra, contava que como não havia completado o pagamento do *barlake* de sua esposa, era sempre muito demandado pelos *umane*. Ele dizia que tinha de trabalhar muito, no campo e na cidade, para produzir riquezas que davam para os *umane* comer (*fó han umane*).

Isso nos remete ao episódio em que os rapazes, *mane-foun* na construção da Casa sagrada em Aileu (narrada no capítulo 3), se impressionavam com o fato de que, no Brasil, os genros (*mane-foun*, em uma acepção reducionista do termo) não tinham de trabalhar obrigatoriamente para os sogros e cunhados (*umane*). “*Hola feto grátis!*” (desposam gratuitamente), debochavam eles, se divertindo com o fato de que eles mesmos eram obrigados a atender seus *umane*, trabalhando na construção da Casa sagrada, como lhes lembrava o seu tio Vitor com o megafone.

Em um dos episódios onde conversava com meus interlocutores sobre as posições de *mane-foun* e *feto-foun* nas relações de parentesco, um deles esboçou a questão colocando em termos de que, apenas quem não sofria em Timor-Leste eram os *umane*. Ele dizia que os *umane* apenas “*tur, han, hemu, hein de’it*” (só se sentam, comem, bebem, esperam). Aquele interlocutor expressava as atribuições dos *umane*, posto que, pela posição de precedência, poderiam mesmo dispor do

trabalho dos *mane-foun*⁹⁴. Desde sua perspectiva, a posição de precedência dos *umane* implicava em um reconhecimento deles como pessoas que não sofriam, afinal, dispunham do trabalho dos *mane-foun* e das *feto-foun*, integradas às *lisan* e unidades domésticas de seus maridos. Embora os *umane*, certamente, tivessem seus próprios *umane* que os demandariam de modo semelhante, na percepção de algumas pessoas, o “*sofre, susar, terus*” só eram enfrentados pelas pessoas em posição de dívida e subalternidades, pois elas poderiam ser cobradas.

Esse sentimento incômodo sobre a exploração do trabalho parece ser administrado com resiliência por muitas pessoas, e o é – entendo – por ser a natureza do direito sobre pessoas que informa a racionalidade das relacionalidades. Assim como indiquei anteriormente, os sentimentos de poder dispor sobre o trabalho de parceiros conjugais e das *feto-foun*, também se expressava na relação entre *umane-fetosaa* nas demandas pela oferta do trabalho e dos frutos de seu trabalho, ofertados em regime de dádiva em eventos rituais.

Cabe lembrar que, classificatoriamente, os *umane* (doadores) têm uma posição masculina, com precedência sobre os *fetosaa*, que têm uma posição feminina, de tomadores. Quando os *fetosaa* (*mane-foun*) são cobrados e convocados ao trabalho pelos *umane*, a posição de ascendência e superioridade classificatória destes últimos está implicada (Silva, 2018, p. 132). Essa diferenciação do gênero das posições nas relações de reciprocidade informa a conforma os modos como os sujeitos se tratam, bem como as prerrogativas de direitos de uns sobre os outros. Ou seja, o gênero opera mesmo nas relações entre homens. Algo semelhante ocorre nas relações entre homens na esfera doméstica, na qual a precedência faz com que homens (mais velhos) exerçam poder sobre homens (mais novos), constituindo inclusive suas experiências de masculinidades.

Em relações entre *maun-alin*, isto é, irmãos mais velhos e irmãos mais novos, parece existir uma dimensão de significativa hierarquia, a qual se baseia em critérios de precedência, na linguagem da senioridade, mas que não se encerra aí. Para além dos imperativos de respeito e deferência esperados pelos irmãos mais velhos, está implicada uma distribuição de tarefas que, em alguns momentos/contextos, se configura de modo a borrar as intersecções entre gênero e senioridade (Errington, 1990). Em alguns contextos e situações era possível notar que, diante da ausência de mulheres que executassem as tarefas associadas às posições femininas, estas eram executadas por homens e rapazes mais novos em benefício de homens mais velhos.

Na casa de um interlocutor em Lisadila, a divisão das atividades domésticas seguia a lógica de que a mãe e outras mulheres da casa cuidavam do trabalho doméstico, enquanto o pai e os filhos

⁹⁴ Em certa medida, os *umane* também dispunham do trabalho das *feto-foun* que eram, originalmente, pertencentes às Casas deles. Considerando que as mulheres contribuem com a produção de riqueza de seus maridos, elas mesmas também ajudavam a pagar as dívidas de vida que seus maridos tinham com os parentes masculinos delas.

homens se empenhavam na plantação e trabalho na horta. Porém, em momentos em que as filhas se ausentavam, permanecendo em alguma *lia* ou na casa de parentes, restavam apenas os filhos homens juntos dos pais. Nestes momentos eram os filhos mais novos que reproduziam algumas das tarefas usualmente executadas pelas irmãs.

Durante minhas visitas à casa desse interlocutor, sempre me sentava com seu filho mais velho, de idade próxima à minha e que tinha interesse em praticar a língua portuguesa. Nos sentávamos na varanda de sua casa e, novamente, recebíamos café e alimentos trazidos por suas irmãs ou mãe. Naquelas tardes, se o irmão mais velho precisasse de algo, era necessário apenas dizer o nome daquilo para que suas irmãs fossem imediatamente orientadas a atendê-lo. “Cigarro”, “carregador” e, de pronto, as meninas traziam. Em alguns momentos, quando a irmã mais nova, à época com 12 anos, questionava ou dava sinais de que não queria cumprir a ordem, era cobrada pelos pais que costumavam se sentar conosco.

Em momentos de ausência das meninas, eram os irmãos mais novos quem se encarregavam dos atos de cortesia. Em mais de uma oportunidade os vi lavando roupas de seus familiares, enquanto o irmão mais velho permanecia na varanda. A mãe lhes dizia o mesmo que falava às meninas para fazerem tais atividades: “há pessoas para ajudar os irmãos” (referindo-se a mim e ao seu filho mais velho), sugerindo que, na ausência de meninas, os rapazes mais novos poderiam executar tais tarefas. Os rearranjos nas dinâmicas de trabalho, que exigem algumas pessoas de determinadas funções, só é possível quando determinados sujeitos e em determinadas posições já se encontram com uma certa quantidade de sujeitos compondo uma extensão de riqueza em pessoas da qual pode dispor. Naquele caso, mesmo sem a ausência de mulheres, o irmão mais velho estava desobrigado de alguns trabalhos por dispor da presença de outros homens, mais jovens que ele. Enquanto nos serviam alimentos e bebidas, os dois rapazes se enfileiravam e sorriam, como se remedassem o gestual usualmente feito meninas, mas que não retirava o tom cordial da interação, o que despertava gracejos dos pais que observavam a tudo.

Outros homens não se prestavam a papéis e atividades do tipo, mesmo diante da ausência de mulheres. Estes, por sua vez, esperavam ou demandavam que viessem mulheres que cumprissem tais demandas. Em minha primeira visita à casa de Anó em Lisadila, fui acompanhado por Benjamin e seu filho Nuku. Eles foram me deixar naquela casa, onde eu permaneceria por alguns dias, durante o evento em memória ao falecido pai de Anó (narrado no capítulo 4). Ao chegarmos na casa, encontramos Anó e seu irmão, Idó, sozinhos no quintal de sua casa.

Naquela situação nos sentamos na varanda com Anó, enquanto Idó saiu para chamar as mulheres da casa, pois estavam todas dispersas, ocupadas com a preparação do *fasi liman*. A única mulher que estava na casa naquela tarde era *amá* Quita, a avó, que, como mencionado, não se

envolvia mais com atividades domésticas. Esperamos cerca de uma hora até que Aly fosse localizada e, depois de nos cumprimentar, fosse preparar café para servir.

A diferença de idade entre Anó e Idó é de três anos e ambos são homens casados. A relação entre eles dentro de sua unidade doméstica é bastante diferente da de meu outro interlocutor e seus irmãos mais novos. Enquanto os primeiros já são casados e adultos, os segundos são solteiros e têm 18 e 16 anos, respectivamente. Aos segundos era possível que desempenhassem atividades de serviço aos convidados, por exemplo, enquanto Idó, irmão mais novo de Anó, optou por ir chamar mulheres de sua família para que elas cuidassem de ofertar aos convidados um café que embebesse a conversa.

Episódios como aquele, sem a presença de mulheres nas casas, se repetiram em outras ocasiões. Em 2015, durante uma viagem ao município de Lautém para a realização de uma atividade com uma ONG, paramos na casa do tio de um de meus companheiros de viagem. O homem em questão era apontado como o *liu rai* (régulo) da região, vindo de uma Casa de alto rank, com elevado prestígio, e sendo ele mesmo ex-militar do período colonial português. Já idoso, o tio de meu amigo passava a maior parte do dia sentado em sua varanda.

Era na varanda que ele se encontrava quando chegamos. Logo que viu seu sobrinho e dois colegas, inclusive eu, ele começou a gritar para que as crianças fossem chamar sua sobrinha. A jovem se apressou para trazer o café e, em seguida, almoço para os convidados. A oferta de café como gesto de cordialidade e hospitalidade é bastante característica das relações nas mais distintas socialidades pelo país. Embora não fosse ele quem prepararia, a hospitalidade e a oferta da dádiva se realizavam, pois ele dispunha de pessoas que o fizessem.

Em outro momento, agora já em 2022, ficava explícito que, para alguns homens, na indisponibilidade de pessoas que realizassem tais trabalhos, caberiam apenas as lamentações, pois eles não se envolveriam com tais funções. Por exemplo, durante os dias que estive em Aileu para o *suku uma lisan* da família de Aly, Peu, seu cunhado, me levou para conhecer a Casa sagrada da família dele, em outra aldeia, em uma parte mais acima nas montanhas, que ficava junto do terreno da residência de seu irmão mais velho, Beto. Durante a viagem pelas estradas de terra, Peu ia apontando quem morava onde, quem era casado com quem, quais dos seus *mane-foun* residia nas terras de sua família etc.

Ao chegarmos na casa de seu irmão, nos deparamos, logo com a Casa Sagrada da família. Era uma construção grande de madeira, suspensa a cerca de 2m de altura do chão e ficava ao lado da pedra sagrada da família (*fatuk lulik*). Beto, já estava pronto para nos receber. Ele sabia que entraríamos na Casa sagrada da família, então vestia um *tais* preto, e estava adornado com colares e um *belak* no pescoço.

Beto dizia estar muito feliz em me receber e na Casa sua família, de imediato me convidando para entrar no recinto *lulik*. Nos dirigimos para o interior e ele não me poupava dos detalhes sobre a construção da Casa. No fundo havia um armário baixo, com várias gavetas, onde guardavam relíquias da família. Entre as relíquias estava uma enorme quantidade de *belak* e colares ofertados pelos *mane-foun* da Casa ao longo das gerações. Mostravam as mandíbulas de porcos, chifres de búfalos e espadas como tesouros da família. A preciosidade de tudo aquilo expressava a extensão das redes morais que sua família tinha constituído ao longo de gerações.

Depois de narrar algumas histórias sobre sua *kultura*, Beto quis me contar sobre o envolvimento dele e de Peu durante a resistência à invasão indonésia no país. Fomos para a varanda de sua residência e lá ele trazia documentos que comprovavam que ele era veterano, como bandeiras antigas, fotos e roupas que usou em cerimônias especiais. Depois de algumas horas de visita, Beto passou a se desculpar pois, segundo ele, sua hospitalidade estava incompleta. Ele dizia que, naquele dia, não poderia me oferecer café, *bee manas* (água quente) ou qualquer outra coisa para comer e beber. Sua esposa estava no mercado (*bazar*) e só retornaria no fim da tarde. Não havia, portanto, ninguém que preparasse algo para os convidados, dizia ele, em tom de lamento, demonstrando que ele realmente queria ofertar aquilo que se entendia como necessário a um visitante. Era chamativo que ele não se desculpava por “não saber” ou “não poder” preparar e servir o café. A razão de seu lamento era clara: não havia uma mulher na casa que cumprisse aquela função.

Enquanto convidado, posso afirmar que a experiência não foi, de modo algum, inferiorizada pelo fato de eu não ter sido recepcionado com café ou qualquer outra comida/bebida. A receptividade e a cordialidade daquele homem fizeram com que eu me sentisse bem-vindo e bem-quisto, mas desde seu ponto de vista era lamentável que um convidado não fosse recebido de acordo com o protocolo correto, de mesa forrada, com xícaras bem-postas e a oferta de dádivas na forma de víveres.

Essas situações eram expressivas de que, enquanto havia homens que, na ausência de mulheres, performavam atividades e atitudes de serviço classificadas como femininas, outros não se permitem a tal. Entendo que, o gênero desempenha um papel fundamental nessas relações, não porque seja mandatório apenas às mulheres desempenharem tarefas de serviço “femininas”, mas sim porque as dinâmicas entre homens com diferentes marcadores e em diferentes contextos, indicava que se estruturavam assimetrias e superposições entre eles, que se utilizavam da força de trabalho uns dos outros para a reprodução contextual de atividades “femininas”. Se para alguns homens, realizar atividades “femininas” parecia algo impraticável, indo demandá-las ou mesmo esperando até que elas estivessem disponíveis para fazê-las, para outros, cumprir tais atividades se

impunha como um desígnio apresentado pelas vértices mais elevadas dos esquemas hierárquicos. Nestes casos, essas assimetrias de masculinidades se impunham pela própria superposição de marcadores da diferença: além do gênero, a senioridade também determinava a ascendência de um sujeito sobre o outro.

Para alguns rapazes, diante da necessidade de servir convidados ou atender as necessidades de um irmão mais velho, por exemplo, havia pouco a se fazer, a não ser reproduzir as tarefas geralmente indicadas como “femininas” em função e benefício de outros homens. Talvez, interpretações que se dediquem a generalizar a divisão sexual do trabalho em Timor-Leste como algo que esgota “mulheres” e beneficia aos “homens” desconsiderem alguns aspectos da divisão generificada das funções laborais que, com certeza, operam e fazem uso desigual da força de trabalho, sem se restringirem a um binarismo limitante, característico de um modelo ou tipo ideal político pautado no binarismo sexual, posto que a senioridade e a disponibilidade de pessoas é indispensável para o estabelecimento das dinâmicas relacionais e laborais.

Isso demanda atenção ao fato de que, mesmo entre homens, os preponderantes do trabalho (indicado como masculino ou feminino), operavam de modo que certas posições masculinas (beneficiadas em dispor do trabalho de outros homens que poderiam executar tarefas ditas femininas) fossem favorecidas pela senioridade ou distinção de status (doadores-tomadores) que permitiam a eles gozarem do trabalho de outros homens. Os limites do binarismo demandam a atenção, inclusive, ao fato de que em diferentes situações, mulheres podem ser demandadas a executarem atividades categorizadas por elas mesmas como sendo atinentes aos homens, como a geração de renda (narradas por várias mulheres no capítulo 5) ou a construção de casas⁹⁵.

Considerações sobre apropriações e hierarquias

A presente discussão nos permite refletir, também, que assim como ocorreria a apropriação pelos homens das substâncias e potencialidades femininas no exercício ritual (Silva, 2017), o reforço de suas posições hierárquicas passaria pela disposição sobre o trabalho classificado como feminino – mesmo que/se executado por homens ou por mulheres. Usufruir do trabalho feminino

⁹⁵ Quando Rosa, Benjamin e os filhos retornaram de Maubisse para Lisadila, a mãe da família teve que tomar parte, junto de seu marido, de atividades que ela indicava como sendo atribuições dos homens (*mane nia knar*). Como narrado no capítulo 2, Benjamin havia deixado Lisadila havia mais de 20 anos, período que viveu em Maubisse, nas terras dos pais de Rosa. Em Lisadila, as atitudes de Benjamin, tanto de partir quanto de retornar, não foram muito bem percebidas, o que fez com que ele sofresse de algum nível de ostracismo por parte de homens de sua parentela e da vizinhança. Sem laços fortalecidos, ele não contou com apoio de parceiros para a construção da casa de sua família. Atividades como limpar a terra, cavar, buscar madeira, palha, construir o telhado e, depois, preparar sua horta foram feitas exclusivamente pelas pessoas de sua unidade doméstica. Consternada, Rosa me contou que, naqueles dias, tendo para comer apenas as folhas de mangueiras e de papaias, todos de sua família tiveram de trabalhar o mais rápido possível para se abrigarem, pois estavam, literalmente, sem um teto sobre suas cabeças, cedendo à realização de atividades masculinas.

permitiria a certos homens o gozo de posições categoricamente superiores ou, ao menos, mais prestigiosas (como sendo aqueles que seriam *doadores*), e a reprodução de suas posições como bons anfitriões, socialmente valorizadas. Enquanto bons anfitriões, estes homens – e, em certa medida, mulheres – revestir-se-iam das garantias desta posição, pois é por meio desta leitura de bons doadores que se reproduzem as relações em seus termos ótimos e que se constituem as camadas de prestígio e de reconhecimento atrelado aos sujeitos.

A respeito das relações de gênero e poder, Silva (2018) apresenta um argumento bastante complexo de que os homens manejariam substâncias femininas, especialmente em situações rituais, e de que ao fazerem-no, se imbuiriam de uma potencialidade e de um poder que, embora emane de uma fonte de feminilidade, reforçaria potências e agências masculinas. Os homens se apropriariam do potencial de fertilidade – que é essencialmente feminino – por meio de atos rituais como o manejo da terra e do sangue, por exemplo, e ao fazê-lo solidificariam sua posição de prestígio e o prestígio de seus grupos diante das comunidades, que reconheceriam as funções rituais como sendo classificatoriamente superiores aos demais domínios da vida (Silva, 2017, p. 199). A autora nos provoca a pensar sobre os limites ou sobre a circunscrição de tarefas/elementos/substâncias masculinas e femininas em relação a pessoas/selves/corpos de homens e mulheres.

Em parte significativa das socialidades leste-timorenses, a divisão restritiva de tarefas a serem executadas de acordo com o gênero, quando se encontrasse desafiada por um desequilíbrio na oferta de corpos e de força de trabalho de homens e mulheres, demandaria uma reorganização de sujeitos e de papéis. A exemplo disso, em casas onde preponderava a presença de homens, era possível que eles executassem tarefas essenciais ou costumeiramente associadas às mulheres – como por exemplo servir convidados, preparar alimentos, cuidar de tarefas domésticas etc.⁹⁶ A questão que Silva (2018, p. 200) apresenta, a saber “*What is men’s participation in activities hegemonically carried out by women?*”⁹⁷ poderia ser, em partes, respondida pelos relatos etnográficos apresentados. Para além de identificar qual a participação de homens é importante identificar quem são esses homens e por que eles realizam essas tarefas. Em que contextos isso acontece? Em minha etnografia, notei que isso tendia a ocorrer em situações extraordinárias, onde a força de trabalho feminina não podia ser mobilizada, fazendo com que a superposição masculina ocorresse, amparada por outros critérios de diferenciação.

⁹⁶ Importante notar que se tratava de homens em posições de jovens solteiros, geralmente pessoas sem uma rede própria de riqueza em pessoas para acionarem a lhes atenderem. Porém, cabe destacar que em contextos rituais, homens plenamente constituídos em suas posições de pessoa e gênero, poderiam officiar atividades femininas, como o cozimento/preparo da carne sacrificial e da comida a ser ofertada aos espíritos ancestrais e da terra.

⁹⁷ “Qual é a participação dos homens em atividades hegemonicamente executadas por mulheres?”, em tradução livre.

A variabilidade no empenho da força de trabalho para a execução de atividades masculinas e femininas atualiza o debate sobre sexo e gênero, na medida em que reforça que o trabalho generificado, embora muito operante, não se limita à constituição física ou corpórea dos sujeitos (designados como homens e mulheres). As posições dos sujeitos nos sistemas *umane-fetosaa*, sendo elas pensadas na dualidade de gênero, também implicariam em prerrogativas de ascendência dos primeiros sobre os segundos, visto que eles estariam na posição de doadores de mulheres (posição masculina) em relação aos tomadores de mulheres (posição feminina) (Silva, 2017). Isso implicaria que os *umane* pudessem dispor da força de trabalho dos *fetosaa* que, por sua posição feminina de dívida seriam demandados de diferentes formas. Posições masculinas e femininas eram negociadas, naquele contexto, majoritariamente por homens.⁹⁸

A precedência, mesmo entre homens, parecia contribuir para que alguns exercessem prerrogativas de masculinidades ascendentes em relação a outros. Isso, somado ao fato de que entre mulheres existia, também, diferenciações criadas a partir do critério da precedência, demonstra como o gênero certamente opera para a constituição das hierarquias nas relações locais, mas de que não age de modo descolado de critérios como a senioridade. Isso tudo dimensiona e caracteriza outras nuances das hierarquias leste-timorenses, que não se expressavam apenas nas dinâmicas e interações entre Casas em situações rituais nas quais *umane-fetosaa* interagiam nos espaços de negociação dos fluxos da vida. As dimensões hierárquicas permeiam os recônditos da vida doméstica e familiar, marcados sensivelmente pelo gênero, em relações entre homens e mulheres, entre homens e entre mulheres.

Todos os relatos e narrativas que perpassavam desde a valorização ao ensino das boas práticas de serviço que caracterizavam a avaliação social de uma *feto-foun* e de uma mulher *badinas*, atenta às tarefas atribuídas a ela, revelavam a importância da força de trabalho feminina para a reprodução das relações⁹⁹. Não parece exagero sugerir que a atuação das mulheres contribuía e constituía, em certa medida, uma ética que azeitava as relações sociais, pois permitia uma acolhida decorosa aos convidados, garantindo que as relações ocorressem em bons termos, uma vez que as pessoas se sentiram bem recebidas e bem-vindas. A atuação feminina, fazia com que as mulheres, sobremaneira as *feto-foun*, fossem fundamentais para a reprodução e manutenção das relações, para além da reprodução da própria unidade doméstica. Seu trabalho é, por sua vez,

⁹⁸ É interessante registrar que vi em Lisadila e em Maubisse que algumas mulheres representavam seus maridos e filhos enquanto *umane-fetosaa* em determinados momentos. Isso ocorria em momentos em que havia “estremecimentos” entre os homens das Casas parceiras, em momentos de impossibilidade (compromissos profissionais, por exemplo) ou em situações em que os homens não se preocupavam em se fazer presentes.

⁹⁹ As leituras que positivavam as condutas de mulheres *badinas* e que constrangiam as “malcriações” de outras, revelavam bastante sobre o papel do gênero na constituição das assimetrias e hierarquias, embora o gênero não as encerrasse em si mesmas.

apropriado (talvez até alienado) pelos que se utilizam dele para a manutenção das relações entre Casas (retroalimentando relações do tipo *umane-fetosaa*), intra Casas (*maun-alin*), de vizinhança e de compadrio. Deste modo, o trabalho feminino parece dar sustento às relações políticas, fazendo com que a cordialidade e a cerimoniosidade que opera nos espaços rituais e de convivência – frequentemente, mas não exclusivamente de homens – opere à contento da reprodução das relacionalidades e da reciprocidade.

Assim como ocorre a apropriação por parte de homens da potencialidade de substâncias femininas em rituais que promovem a fertilidade da vida (Silva, 2017), e assim como essa apropriação serve para a constituição das posições de sujeitos doadores, bons-anfitriões e que gozam das prerrogativas de tais posições, a produção relacional da pessoa da mulher *badinas* e seu reconhecimento enquanto tal, parece depender da correta oferta de trabalho nas dimensões em que ela é demandada a tal. Em outras palavras, seu reconhecimento social enquanto pessoa *badinas*, valorizada por suas qualidades e por seu cuidado com as atribuições de gênero e trabalho, parece depender de sua conformação às relações de produção e reprodução da vida, a contento da apropriação por outras pessoas. Algo similar ocorre com os homens, que para serem reconhecidos enquanto bons devedores (*fetosaa* ou *mane-foun*), por exemplo, devem cumprir com desígnios que lhes são impostos, fazendo com que outras pessoas se apropriem dos seus potenciais produtivos. As relações de dádiva operam, também, neste nível, explicitando o papel do trabalho do decoro e dos sentidos de obrigatoriedade (*tenke*) como essenciais à constituição de pessoas relacionais.

Outro nível que se pode analisar, é que as posições de *feto-foun* e *mane-foun* não podem ser reduzidas ou tomadas pelas traduções literais aos observadores externos como "*nora/daughter in law*" e "*genro/son in law*". Enquanto as categorias lusófonas e em língua inglesa caracterizam ou designam uma posição relacional, as categorias locais leste-timorense reconhecem essa dimensão, mas as extrapolam, pois designam e acionam hierarquias e sentidos morais e jurídicos (de direitos) bastante particulares. Usufruir da força de trabalho de *feto-foun* e *mane-foun* constitui-se a partir de demandas de direitos sobre pessoas, isto é, de direitos sobre os potenciais produtivos e reprodutivos destas pessoas. Isso explicita, primeiramente, a operacionalidade da noção de dívida nas relações em que essas pessoas se inserem: as mulheres são vistas como “devedoras” de empregar sua força de trabalho na reprodução das casas e *lisan* onde se inserem, enquanto os homens, por receberem a dádiva da potencial reprodução da vida, são tomados como devedores de seus *umane* em relações nas quais devem retribuir, também, com sua força de trabalho, seja literalmente (como na construção e reconstrução de Casas), ou simbolicamente na oferta de bens nas *lia mate* e *lia moris*.

Em um esforço de tradução, as categorias *feto-foun* e *mane-foun* (“nova-mulher” e “novo-

homem”, respectivamente) revelam os esquemas de precedência que posicionam estes sujeitos como aqueles que vêm depois de outros: no caso dos homens, seus *umane*, homens que estavam nas vidas das mulheres anteriormente, que deram origem a elas e que, por possuírem direitos sobre elas, permitem suas partidas. No caso das mulheres que entram nas Casas dos homens, se deparam com unidades domésticas já formadas, com pessoas que nelas já estavam e que, portanto – pelos mesmos critérios de precedência – têm posições categoricamente ascendentes.

Neste sentido, ser *feto-foun* e *mane-foun* implica que os sujeitos estejam atentos às regras e hierarquias locais estabelecidas pelos critérios de precedência que extrapolam o mero sentido de *in law* ou *genro/nora* mobilizada nos léxicos lusófonos e anglófono. A associação destes sujeitos às regras e hierarquias locais que deve refletir em suas agências se insere, portanto, no registro das dívidas, dos deveres, das obrigatoriedades e da subalternidade classificatória, de modo que para apreender as implicações dessas categorias nas vidas dessas pessoas, os sentidos de “novata” e “novato” parecem ser mais expressivos.

PARTE III

Capítulo 7

O governo da violência doméstica: empoderamento econômico feminino e o individualismo possessivo

A representação de conflitos interpessoais como *violência doméstica* por agentes institucionais, movimentos sociais e membros das comunidades locais em Timor-Leste foi fruto de elaborações e mobilizações políticas que recobriram relações conflituosas e/ou perpassadas pelo uso da força física com uma significação condenatória, por meio de uma valoração negativa de tais atos, processo marcante da história social pós-independência no país (Simião, 2015). Ao falar da violência doméstica, especialmente enquanto objeto de políticas públicas e de discursos políticos, devemos percebê-la enquanto produto de uma leitura moralmente embasada a respeito de relações e relacionalidades (Gregori, 1993), sobre as quais pairam significados socialmente construídos e que pautam, por sua vez, formas específicas de representá-las como problema a ser combatido. É a esta dimensão de combate ou enfrentamento da violência doméstica, visando sua mitigação e a redução de seus impactos na vida das pessoas pela via da conscientização e do que se denomina como empoderamento econômico feminino que se busca refletir ao longo deste capítulo.

Em Timor-Leste, o processo de moralização do uso da força física em sentido condenatório, face às perspectivas locais que a tomavam e a tomam como algo legítimo, no sentido de reconhecer argumentos válidos que a justifique, era e ainda é algo controverso (Simião, 2015; Santos Filho, 2023). Não apenas a opinião pública continua disputando sentidos sobre a legitimidade do uso da força em relações conjugais, mas também a prevalência dos índices de violência doméstica continua mobilizando a preocupação política e governamental (Timor-Leste, 2016, 2022; FOKUPERS, 2022). A este respeito, o censo demográfico de 2016 indicou que 76% das mulheres e 53% dos homens entrevistados apontavam como adequada ao menos uma justificativa para que as mulheres fossem fisicamente agredidas por seus maridos (Timor-Leste, 2016, p. 269). Há uma expressiva redução destes índices, se comparado com aqueles coletados no início dos anos 2000, período no qual 86% das mulheres e 80% dos homens, respondentes de uma pesquisa demográfica, indicavam que haveria ao menos uma justificativa para que o marido batesse em sua esposa (Asia Foundation, 2012). Ainda assim, cerca de 59% das mulheres com idades entre 15-49 anos relataram ter sofrido violência física e/ou sexual de parceiros íntimos no período de 12 meses anteriores a uma pesquisa de saúde populacional, como têm indicado relatórios produzidos entre os anos de 2020 e 2022 (Nabilan, 2022; FOKUPERS, 2022). Estes dados apontam para uma dimensão de legitimidade do uso da força como recurso de coerção e correção de certas condutas. A legitimação para o uso da força física – desde algumas perspectivas – ficou bastante explícita

em passagens dos capítulos 5 e 6, em momentos que interlocutores reforçavam o seu direito de “bater para ensinar a ser gente”, ou em outros que a violência era tomada como recurso para adequar condutas de certos corpos a certas expectativas.

Neste contexto de disputas políticas e semânticas, no qual se busca consolidar a reprovação moral e ética do uso da força, constitui-se o governo da violência doméstica, o que se inicia antes da instituição de mecanismos específicos para sua administração (Simião, 2015), mas que ganha novos fôlegos com a promulgação da Lei Contra Violência Doméstica (LCVD), a Lei nº 7/2010 (Santos Filho, 2023). Este governo baseia-se na instituição de mecanismos que, entre outras coisas, visam modificar condutas e concepções permissivas à ocorrência da violência doméstica, tanto por meio do reforço penal da referida Lei, quanto pela adoção de outras estratégias, a fim de cooptar diferentes agentes e recursos para o enfrentamento ao problema. Em outras palavras, falar em governo da violência doméstica, nos leva a identificar a constituição e a vida social de um campo institucional de enfrentamento de algo que se constitui como problema social.

O Plano de Ação Nacional para a Violência Baseada no Gênero (PAN-VBG) e a prevenção à violência contra mulheres e meninas

Na estrutura de governo da República Democrática de Timor-Leste, institui-se um órgão responsável pela coordenação e implementação de políticas públicas para a promoção da igualdade de gênero e do enfrentamento à violência doméstica. Este órgão, presente desde o início da reconstituição do Estado-nação pós-independência, inicialmente por meio do apoio da Administração Transitória das Nações Unidas – UNTAET (1999-2002), teve várias configurações ao longo do tempo, recebendo, portanto, diferentes siglas: GPI, SEPI, SEIGIS, SEII e SEI (Santos Filho, 2022). O órgão foi, em alguns momentos, um gabinete do Primeiro-Ministro e, em outros, uma Secretaria com status de Ministério, compondo, inclusive, as reuniões interministeriais com as demais pastas. Em minha primeira pesquisa de campo, realizada em 2015, tratava-se da Secretaria de Estado para a Promoção da Igualdade (SEPI), já em 2022, período no qual estive em campo pela segunda vez – e em diálogo mais próximo com membros do referido órgão – a sigla adotada era SEII – Secretaria de Estado para a Igualdade e Inclusão, sendo esta a categoria que adoto ao longo do texto¹⁰⁰.

Em 2015 estava vigente o Primeiro Plano de Ação Nacional para a Violência Baseada no Gênero (PAN-VBG¹⁰¹) (2012-2017). Já a partir de 2022, na terceira versão do documento, a SEII

¹⁰⁰ A partir de 2024 com a mudança de governo, a sigla voltou a ser SEI – Secretaria de Estado para a Igualdade.

¹⁰¹ A versão impressa do PAN-VBG circula pelo país e foi entregue a todas as autoridades presentes no evento de lançamento, realizado em 2022. Cópias físicas eram distribuídas na sede da SEII, mas uma versão digital do documento, sem a arte ou diagramação, está disponível no portal do Ministério da Justiça, órgão que hospeda o “Jornal da República”, através do link https://www.mj.gov.tl/jornal/public/docs/2022/serie_1/SERIE_I_NO_44.pdf, acessado em 16/09/2024.

passou a elaborar o PAN-VBG com duração de 10 anos, substituindo versões anteriores do documento que vigoravam por um quinquênio. Acompanhando a modificação na vigência do plano, a alocação de recursos também foi alterada, indicando a aplicação de mais de 36 milhões de dólares (USD 36.426.430,00) ao longo do decênio, empregados por parte do Estado lestemorense, excluindo-se os recursos oriundos de doações de parceiros e instituições internacionais de cooperação e de filantropia.

A reconfiguração do Plano partiu do princípio e de avaliações de que a violência doméstica e a desigualdade de gênero precisam ser enfrentadas por meio de estratégias de longa duração (Timor-Leste, 2022). O Plano vigente à época articulava ações de diferentes Ministérios e Secretarias do governo, além do Parlamento Nacional e do Setor Judiciário, distribuindo responsabilidades e chamando à colaboração todas as entidades públicas, parceiros da sociedade civil, cooperação internacional e as comunidades locais. A perspectiva da corresponsabilização era marcante dos discursos das representantes da SEII no evento de validação do terceiro PAN-VBG, ocorrido em maio de 2022 em Díli, o qual pude acompanhar. A mesma retórica de esforço coletivo, de agentes públicos, privados e da sociedade civil local e internacional também marcou o evento de lançamento oficial do documento, ocorrido em novembro daquele mesmo ano, por ocasião da cerimônia de abertura da Campanha 16 Dias de Ativismo Contra a Violência de Gênero, promovida pela ONU Mulheres em Timor-Leste, agora em Ermera Vila, no município de Ermera.

A convite do Diretor Geral da SEII e da consultora que elaborou o PAN-VBG, uma acadêmica, ativista e ex-diretora de uma ONG de/para mulheres, acompanhei o evento de validação do Plano, contribuindo com a discussão em um dos grupos dedicados à leitura do terceiro pilar do plano. Os três pilares que norteavam as ações do governo da violência doméstica eram: (I) Prevenção à violência contra mulheres e meninas; (II) Provisão de serviços essenciais para mulheres e meninas vítimas de violência; e (III) Apoio legal e justiça. Em todos os pilares estabeleciam-se ao menos duas estratégias, subdivididas em diversas ações enumeradas de 1 a 13.

Em síntese, o terceiro pilar focava nas estratégias de administração institucional e judicial dos conflitos, estimulando a implementação de ações intersetoriais de conscientização e sensibilização para os operadores do Direito, das polícias, a criação de espaços seguros dentro das instalações públicas que pudessem garantir a segurança e o bem-estar das mulheres atingidas pelas diversas formas de violência baseada no gênero e, ainda, a revisão e reforço do aparato jurídico nacional que tratasse de temáticas conectadas ao gênero, por exemplo a revisão da Lei Contra Violência Doméstica, além de adequações entre a referida Lei e o Código Penal, a promulgação da Lei de Proteção à Criança e a instituição de mecanismos de proteção às testemunhas.

Já o segundo pilar, tinha como foco as ações para a melhoramento das infraestruturas para

o atendimento às mulheres e meninas atingidas pela violência baseada no gênero, por exemplo, a criação de Casas Abrigo em todos os municípios, a realização de reformas nos abrigos já existentes para que se tornassem acessíveis às pessoas com deficiência, o reforço às ações e às capacidades das equipes inseridas na Rede de Referência¹⁰² de atenção às vítimas de violência baseada no gênero, o reforço às capacidades das pessoas atuantes nas Casas Abrigo e nos serviços de atenção às vítimas, entre outras.

Para os interesses desta discussão, destaco as estratégias de 1 a 3 e as ações de 1 a 13, componentes do Primeiro Pilar, cujo foco era nas ações de prevenção à violência baseada no gênero contra meninas e mulheres. Reproduzo – em tradução livre – as estratégias e ações previstas e recomendadas, a fim de indicar os modos como as ações de prevenção tornam-se mais abrangentes, abarcando – ou tornando alvos – espaços, instituições e relações como a escola, a igreja, a as comunidades, as famílias, as relações conjugais etc. Uma mirada sobre o quadro abaixo permite refletir sobre como esses espaços, instituições e as relações eram tomadas como potentes para a prevenção, mas poderiam ser, ao mesmo tempo, aquilo que se pretende governar e transformar.

Pilar I: Prevenção à violência contra mulheres e meninas ¹⁰³	
Estratégia 1: Integrar a prevenção primária no sedutor de educação	1. Promover relações saudáveis e seguras e valores de respeito à igualdade junto às crianças e adolescentes (por exemplo, formação sobre consentimento sexual, comunicação assertiva, assédio sexual, orientação sexual, identidade de gênero, expressão e características sexuais (SOCIESC) nos níveis pré-secundário e secundário).
	2. Assegurar que os adolescentes possuam conhecimentos sobre saúde sexual e reprodutiva (por exemplo, implementar no currículo pré-secundário as temáticas de saúde sexual e reprodutiva existentes em fase piloto, implementar o <i>Manual Círculo Meninas e Meninos</i> ¹⁰⁴ , implementar conteúdos baseados em boas práticas).
	3. Capacitar professores em conhecimentos e habilidades para implementar formações e currículos sobre igualdade de gênero e prevenção à violência (por exemplo, garantir o desenvolvimento profissional para educadores, inclusive com acompanhamento e apoio técnico necessário).

¹⁰² A Rede de Referência (mencionada localmente como *rede refereal*) é, talvez, o principal mecanismos de atenção e resposta à violência baseada no gênero. Trata-se de um conjunto articulado de instituições, agências e agentes habilitados e, principalmente, sensibilizados para lidar com casos como violência doméstica, abusos e assédio sexual, entre outros. Em Timor-Leste são parte da Rede o Ministério da Solidariedade Social, o Ministério da Saúde, o Ministério da Justiça, a SEII, a Unidade de Pessoas Vulneráveis da Polícia Nacional (UPV) e diversas ONGs como a FOKUPERS, a Pradet, a ALFeLa e as Casas Abrigo, dentre as quais aquelas mantidas pela FOKUPERS.

¹⁰³ Apresento uma reprodução simplificada e em tradução livre do conteúdo do Primeiro Pilar, de suas estratégias e ações do PAN-VBG (2022-2032), o qual pode ser acessado na íntegra em https://www.mj.gov.tl/jornal/public/docs/2022/serie_1/SERIE_I_NO_44.pdf, páginas(1763-1764).

¹⁰⁴ “*Siklu Feto Mane*” é uma metodologia que será descrita em detalhes adiante e que se baseia na metodologia de facilitação de oficinas com meninas e jovens, criada pela *One Circle Foundation*, erigida em 1997 nos Estados Unidos da América. Mais informações sobre a organização e sua metodologia podem ser encontradas em <https://onecirclefoundation.org/girls-circle>. Acesso em 17/09/2024.

Estratégia 2: Transformar comportamentos e atitudes das comunidades para prevenir a violência	4. Apoiar atividades de mobilização comunitária de longo prazo para transformar atitudes, normas sociais e comportamentos (por exemplo, implementação de programas de conscientização e formação sobre violência baseada no gênero para lideranças comunitárias).
	5. Criar programa de formação sobre comunicação efetiva entre cônjuges e sobre relações familiares saudáveis [...].
	6. Trabalhar em parceria com a Igreja para reforçar valores sobre compartilhamento do poder dentro das relações, questionando normas sociais que apoiem a desigualdade e a violência na família (por exemplo, incorporar conteúdo sobre divisão do poder e relacionamentos saudáveis na formação para noivos).
	7. Instituir projetos com homens e meninos para questionar estereótipos, masculinidades negativas e normas sociais que justificam o uso da violência por parte dos homens (por exemplo, adaptar programas transformativos sobre gênero).
	8. Reforçar mensagem positiva sobre relacionamentos saudáveis e sobre divisão de poder nos relacionamentos através do Rádio, mídia impressa e plataformas sociais (por exemplo, adotar metodologias criativas como campanhas online, animações, programas de auditório para dar exemplo sobre normas sociais positivas e que apoiem a igualdade).
Estratégia 3: Integrar a igualdade de gênero na política, na infraestrutura e nos espaços públicos	9. Implementar programas com pais e famílias sobre parentalidade positiva, a fim de reduzir a violência contra as crianças [...].
	10. Implementar programas de empoderamento econômico e social para mulheres, inclusive mulheres com deficiência, mulheres chefes de família, LGBTQI e mulheres de outros grupos marginalizados [...].
	11. Aprimorar as estratégias de coleta de dados, monitoração, pesquisa, documentação de evidências, inclusive na produção de dados sobre a prevalência de violência contra mulheres [...].
	13. Desenvolver política integrada de prevenção a todas as formas de violência nos espaços públicos e online.

(Timor-Leste, 2022, p. 1763-1764 – tradução livre).

Algo a ser ressaltado deste primeiro Pilar do PAN-VBG, para além da abrangência de suas estratégias previstas, era a forma integral com a qual ele se constituía, o que era, em si, um objetivo do Plano (Timor-Leste, 2022). Essa abordagem integrada e integradora, permitia o engajamento de múltiplos agentes, da estrutura estatal e para além dela, na implementação destas ações. As ações da Estratégia 1, por exemplo, demandavam o apoio do Ministério da Educação, principalmente por meio da abertura institucional das escolas aos programas da SEII e de seus parceiros, para acederem tanto aos estudantes quanto aos docentes. Da mesma forma, na segunda Estratégia, o apoio da Secretaria de Estado para a Comunicação Social (SECOMS) seria importante, embora não delimitador da/para a implementação das ações, que poderiam ser conduzidas nos níveis de base (aldeias, comunidades e *suku*) pelos programas e projetos de diversas ONGs locais e da própria SEII. Por fim, na Estratégia 3, diversos atores, da estrutura estatal e para além dela, poderiam se engajar para promover ações de empoderamento econômico feminino e a

produção de dados a respeito das condições e características da violência baseada no gênero.

Notar essas interconexões esperadas/previstas no PAN-VBG é algo feito no primeiro nível da análise do documento, isto é, em sua primeira interpretação. Nos anexos, os agentes parceiros e prioritariamente responsáveis por cada área já eram apresentados, embora em alguns momentos de modo superficial – o que pode ser, de fato, o objetivo em alguns momentos. Por exemplo, na página 1766 do Plano, referia-se às “Instituições” de maneira ampla, mencionando em específico órgãos estatais como o Ministério da Educação (ME) a SEII, o Ministério da Solidariedade Social e Inclusão (MSSI), o Parlamento Nacional, a Comissão da Função Pública e mesmo instituições como a Igreja e a Família. Em outras Estratégias e ações, fazia-se menção à “sociedade”, aos “indivíduos” e às “instituições” como responsáveis pela implementação. Ao conversar com interlocutores da SEII sobre quem seriam as “Instituições” (*instituisaun sira*, em tétum) mencionadas em todas as ações das três estratégias do Pilar I, compreendi que se referiam a todas as ONGs dedicadas às referidas temáticas.

Jornal da República

Estratégia 1: Integra prevensaun primária iha setór edukasaun	Sosiedade/Instituisaun sira SEII, ME
	Komunidade Eskola, Edukadór sira
	Interpersonal Família sira ho labarik
	Individuu Labarik no adolescente sira
Estratégia 2: Muda komunidade sira-nia atitúde & hahalok hodi prevene violénsia	Sosiedade/Instituisaun sira SEII, Igreja, Mídia
	Komunidade Xefe Suku, Konsellu Suku, Líder Tradisionál, Membro komunidade sira hotu
	Interpersonal Família, kolega, vizitu sira hotu
	Individuu Kabén-na'in sira, Mane no Labarik-mane sira, Inan-aman sira
Estratégia 3: Integra igualdade jéneru iha politika, infraestrutura & fatin públiku	Sosiedade/Instituisaun sira Parlamentu Nasionál, SEII, MF, MSSI, ME, Komisaun Funsau Públika, MI-Protesaun Sivil, MOP, MPO, MTC, PCIC (Polisia Sientífika Investigasaun Kriminál)
	Komunidade Eskola, Universidade, Edukadór sira
	Individuu
Estratégia 4: Asegura asesu ba serbisu esensial sira	Sosiedade/Instituisaun sira MSSI, MS
	Komunidade Prestadór serbisu sosial/Rede Referál – Instituisaun Solidariedade Sosial, Pontu Fokál VBJ, Tékniku sosial, Xefe-suku no Konsellu Suku, Organizasaun Feto no Defisiénsia, Ospital sira
	Sosiedade/Instituisaun sira MSSI, MS-INS, INDMO
	Komunidade Prestadór serbisu sosial/Rede Referál – Instituisaun Solidariedade Sosial, Pontu Fokál VBJ, Tékniku Sosial, Xefe-suku no Konsellu Suku, Organizasaun Feto no Defisiénsia, Kliniká sira
Estratégia 6: Reforsa kapasidade serbisu instituisaun justisa nian hodi responde ba kazu violénsia kontra feto no labarik-feto	Sosiedade/Instituisaun sira PNIL, Sentru Formasaun Polisia, MJ, Sentru Formasaun Juridika, Tribunál, Ministériu Públika, Defensoria Públika
	Komunidade Unidade Ema Vulnerável
Estratégia 7: Hametin enkuadramentu legál hodi fó protesau ba feto no labarik-feto ne'ebé esperiénsia violénsia	Sosiedade/Instituisaun sira Parlamentu Nasionál, SEII, MJ
	Komunidade Unidade Ema Vulnerável, Pontu Fokál VBJ, OPI, Xefe-suku no Konsellu Suku

Série I, N.º 44 *Quinta-Feira, 3 de Novembro de 2022* *Página 1766*

Estratégias e parceiros do PAN-VBJ (Timor-Leste, 2022, p. 1766).

A corresponsabilização entre todos os membros da sociedade, incluindo indivíduos e Estado/governo, se dividia: no nível individual o plano mencionava a participação de homens e mulheres – sujeitos, de fato, individuais; no nível familiar estavam incluídos os casais, os filhos e até os vizinhos; no nível comunitário entravam as ONGs, as lideranças locais, as lideranças religiosas, os *lia na'in*, a polícia, entre outros; a nível nacional referia-se à mídia, às leis, aos acordos regionais e internacionais (Timor-Leste, 2022, p. 1765). Essa lógica de corresponsabilização nos leva a indagar, então, de que formas as ações e estratégias eram implementadas e quais os agentes e organizações se envolveriam efetivamente para isso.

Diante da característica do PAN-VBG adotado pela SEII, de envolver diferentes agentes, instituições e organizações, reforço que partirei desta característica para analisar esforços e práticas de governo da violência doméstica, que não se limitam a pensar o lugar “do Estado” neste empreendimento, mas sim as mobilizações de agentes que se propõem a governar o problema social denominado como violência doméstica. Trata-se, portanto, de analisar como diferentes agentes operam a governamentalidade (Gordon, 1991) em nome ou em colaboração com o Estado, sem que se pautem exclusivamente nos aparatos estatais de coerção e dominação para, efetivamente, promoverem tipos de governação. Como mencionado anteriormente, muitas das ações de governo da violência doméstica eram encabeçadas pelas organizações não-governamentais, as quais se empenhavam tanto no apoio aos instrumentos estatais, quanto em atividades diversas de resposta e prevenção à violência doméstica (Santos Filho, 2017; 2023). Organizações deste tipo, referidas como “Instituições” ao lado ou junto da “sociedade” no PAN-VBG têm sido aquelas que acolheram minhas pesquisas de campo em Timor-Leste em diferentes momentos. Uma dessas organizações é a FOKUPERS – Fórum de Comunicação para Mulheres Leste-Timorenses, fundada em 1997 com o objetivo de atender mulheres atingidas pela violência baseada no gênero no contexto de ocupação militar indonésia.

A FOKUPERS

Por ser uma ONG pioneira e pelo tempo que desenvolve suas atividades (quase três décadas), a FOKUPERS gozava de um status de muito prestígio no cenário local, servindo de referência para outras organizações e apoiando a implementação de serviços e ações da própria estrutura estatal. Embora eu notasse, já em 2015, a robustez da organização e a expressividade que seu nome carregava, isso ficou mais evidente – para mim – em 2022, sobretudo em um cenário dinâmico como o das organizações da sociedade civil no país, no qual muitas ONGs são criadas, se transformam ou encerram suas atividades (Jannisa, 2002). Exemplar disso foi a Associação

Homens Contra a Violência (*Asosiasaun Mane Kontra Violénsia* – AMKV), uma das organizações com as quais produzi o trabalho de campo em 2015 e que em 2017 já não existia mais. Localizadas no mesmo bairro, AMKV e FOKUPERS participavam de atividades juntas, mas assim como outras organizações, a AMKV se tornou insustentável por uma série de fatores, sobretudo econômicos e de gestão, tendo de fechar as portas, sendo seus membros divididos entre outras organizações, o governo, a carreira acadêmica e funções laborais no setor privado.

Dentre as atividades realizadas pela FOKUPERS e que a tornavam uma organização chave no contexto do governo da violência doméstica, destacava-se a manutenção de 4 Casas Abrigo (*Uma Mahon*) que compunham a Rede de Referência e acolhiam mulheres recebidas pela própria organização ou remetidas por outras ONGs, pela Polícia e por órgãos como a Defensoria Pública, os hospitais e casas de saúde no país. As Casa Abrigo localizavam-se nos municípios de Bobonaro, Covalima e duas na capital, Díli, sendo uma delas exclusiva para meninas menores de idade. Por este motivo, a FOKUPERS se enquadrava dentro das estratégias e ações do Pilar II do PAN-VBG (provisão de serviços essenciais às vítimas), embora a organização executasse ações nos três pilares. No terceiro Pilar, por exemplo, a FOKUPERS desempenhava ações relevantes prestando assistência jurídica para as mulheres atingidas pela violência baseada no gênero, de modo que os registros feitos na organização eram considerados nas diligências do Ministério Público, por exemplo. Nas audiências e mediações de casos civis na Defensoria Pública, em situações que envolviam disputas por bens, discussões sobre poder paternal e prestação de alimentos, as clientes da FOKUPERS só eram ouvidas na presença dos membros da equipe da ONG, mesmo que em oitivas com defensores e oficiais de justiça.

Outras dimensões são, também, relevantes. A ONG tinha representação e lugar especial em diferentes contextos e eventos organizados por Secretarias e Ministérios da estrutura estatal, sendo frequentemente convidada a se pronunciar em eventos e a capacitar as equipes destes órgãos a respeito de questões de gênero, sobre violências, direitos das mulheres e serviços de atenção às vítimas. Ressaltar o papel e o espaço da FOKUPERS no cenário local nos permite localizá-la no contexto de governo da violência doméstica, inclusive no que tange à execução de diversas ações previstas dentro das estratégias do primeiro Pilar do PAN-VBG.

As ações da FOKUPERS recebiam o apoio da SEII, bem como de outras Secretarias e Ministérios, mas eram financiadas, principalmente, por agências de cooperação internacional. A única ressalva feita a isso é que o Ministério da Solidariedade Social e Inclusão (MSSI) alocava parte de seus recursos para a manutenção das Casas Abrigo administradas pela FOKUPERS. Por meio de projetos submetidos a doadores estrangeiros, a organização implementava as atividades coordenadas por três setores: a Divisão de Assistência à Vítima; a Divisão de Assistência Legal; e

a Divisão de *Advocacy* e Conscientização. Todos os setores atuavam de forma integrada com a Diretoria da ONG e o seu Setor de Finanças. A equipe de cerca de 40 pessoas era a responsável por manter os abrigos, a sede da organização em Díli e por realizar todas as atividades de acolhimento psicossocial, assistência legal e acompanhamento jurídico, além de campanhas de conscientização, capacitação e qualificação profissional. Era essa mesma equipe aquela que se empenhava nas redes de lobby político a respeito dos direitos das mulheres no país. Por esta razão, a FOKUPERS era, com certa frequência, indicada como representante da sociedade civil local em eventos locais e regionais, tendo sido, por exemplo, indicada para receber a visita da Comissão Sociocultural da Associação das Nações do Sudeste Asiático (ASEAN) em Timor-Leste em 2022, que teve como um dos objetivos compreender o funcionamento e a articulação da sociedade civil local¹⁰⁵.

Com uma equipe relativamente enxuta para uma agenda movimentada, a rotina da FOKUPERS era bastante dinâmica, sendo possível acompanhar mais de um de seus programas/divisões apenas em uma pesquisa de campo de longa duração. Em 2015 me filiei ao setor de Assistência Legal, acompanhando as mulheres atendidas nas audiências, nos julgamentos e promovendo o aconselhamento jurídico nas dependências da ONG. Sistematizei diferentes reflexões a este respeito em trabalhos anteriores (Santos Filho, 2019; 2022; 2023). Ao longo de 2022 minha entrada na FOKUPERS se deu nos mesmos termos que no período anterior: me dispus como voluntário na ONG, agora com mais experiência profissional e com melhor conhecimento da língua tétum. Fui alocado na Divisão de *Advocacy* e Conscientização, embora participasse, sempre que necessário, das atividades do Setor de Assistência à Vítima, não me imbricando tanto, desta vez, na Divisão de Assistência Legal.

Minha rotina de campo passou a ser, em grande medida, a rotina dos programas da FOKUPERS: se as demandas da ONG me impeliam a estar nos municípios como facilitador ou como apoio nas atividades, lá eu estava; se havia mediações ou discussões da equipe responsável por decidir as estratégias de apoio a casos específicos das sobreviventes e que me demandavam atenção, lá eu me fazia presente. Isso trazia uma potencialidade para a inserção em campo e o peso de um duplo ou triplo trabalho no campo (pesquisador, voluntário ou membro consultivo). Assim, dava início a uma abordagem metodológica do pesquisador *bibi ain*, mencionada na introdução deste trabalho – baseada nos múltiplos trânsitos e na implicação em tramas relacionais que disputavam não somente meu tempo, mas minha dedicação ou adesão às rotinas institucionais.

¹⁰⁵ O evento foi divulgado em algumas agências de comunicação do país, dentre as quais a Agência Noticiosa de Timor-Leste (TATOLI), disponível em <https://pt.tatoli.tl/2022/07/08/delegacao-da-comunidade-sociocultural-da-asean-quer-cooperar-com-fokupers/>, acesso em 20/09/2024.

Inegavelmente era produtivo, tanto para meu crescimento profissional e pessoal, quanto para a compreensão sobre as rotinas da ONG em sua participação no governo da violência doméstica.

Enquanto membro da Divisão de *Advocacy* e Conscientização, era minha responsabilidade acompanhar e contribuir para a implementação de dois programas: o *Reforsa Hamutuk* (*Strong Together/Fortalecendo Juntos*) e o *Siklu Feto no Mane* (*Girls and Boys Circle/Círculo Meninas e Meninos*). O *Reforsa Hamutuk* foi um programa de empoderamento econômico feminino implementado em diferentes comunidades e municípios pela FOKUPERS em parceria com outras ONGs locais e internacionais, dividido em duas etapas: uma etapa de formação para a economia de mercado, inclusive com a concessão de microfinanciamentos (*microgrants*), e outra etapa focada na constituição de habilidades e competências para a vida, a fim de educar as pessoas sobre hábitos que poderiam melhorar suas condições de existência e de engajamento com a economia de mercado. Já o *Siklu Feto Mane* foi um programa de conscientização e formação ofertado para professores e estudantes de escolas de diferentes municípios do país, a fim de prepará-los para adotar condutas afeitas à igualdade de gênero, com forte cunho de controle de condutas e de promoção de autorreflexão dos/para os participantes.

As propostas de ambos os programas se enquadravam no Pilar I do PAN-VBG, tendo sido implementados com o apoio e anuência da SEII, do Ministério da Educação, do Ministério das Finanças, além, é claro, de serem financiados por diversas agências de cooperação internacional como as Nações Unidas, Australian Aid, HIVOS, União Europeia e a Embaixada da Noruega em Jakarta. Por meio destas parcerias e de seus programas, a FOKUPERS se dedicou a espriar formas de viver e de perceber os sujeitos e as relações pelo interior do país que eram bastante distintas dos sentidos locais sobre as formas de se relacionar e de conduzir as agências dos sujeitos, o que demanda nossa atenção, percebendo não apenas seus potenciais efeitos no controle da violência doméstica, mas suas implicações – também potenciais – para a construção de pessoas, moralidades, subjetividades e para a promoção de outras possibilidades de percepção e elaboração dos *selves*. Neste capítulo apresentarei a implementação do *Reforsa Hamutuk* e no capítulo seguinte a implementação do *Siklu Feto Mane*.

***Reforsa Hamutuk* – o empoderamento econômico feminino e as habilidades para a vida**

Realizado pela FOKUPERS em parceria com a Associação Chega Ba Ita (ACBit) e financiado pela HIVOS¹⁰⁶ – organização de cooperação internacional sediada na Holanda – e pela União Europeia, o programa *Reforsa Hamutuk* teve início em 2020, durando cerca de 30 meses, sendo encerrado em 2022 após alguns percalços causados pela pandemia de Covid-19. O *Reforsa*

¹⁰⁶ <https://hivos.org/>, acesso em 20/09/2024.

Hamutuk foi implementado em 7 municípios do país, sendo eles Díli, Liquiçá, Ainaro, Ermera, Manufahi, Baucau e Oe-cusse Ambeno, tendo como objetivo geral promover a inclusão social e o desenvolvimento econômico para mulheres atingidas pela violência baseada no gênero no país. Enquadrado no contexto das estratégias de empoderamento econômico feminino, o programa esperava, como descrito em seus materiais impressos de divulgação:

1. Garantir apoio técnico e treinamento para gestão e desenvolvimento de negócios liderados por mulheres;
2. Garantir o fornecimento de treinamento de “competências para a vida” (*life skills/abilidade moris*), treinamento vocacional e oferta de empregos para as mulheres; e
3. Ampliar estratégias de apoio para a inclusão social de sobreviventes de violência doméstica.

A FOKUPERS atuava nos municípios de Liquiçá, Manufahi e Ermera, ficando a ACBit com os demais municípios envolvidos. A primeira ONG apoiava mulheres e cooperativas de mulheres em diferentes ramos, a maioria ligada à produção agrícola, mas também à produção de artesanatos feitos com produtos locais, a venda de alimentos e de produtos de uso doméstico e a realização de bazares que reuniam todas essas produtoras e comerciantes.

O *Reforsa Hamutuk* funcionou pautado em atividades de conscientização e de formação sobre violência baseada no gênero, sobre os mecanismos de combate a tais formas de violência, e sobre as formas de iniciar e gerir pequenos negócios para mulheres com diferentes níveis de experiência em atividades comerciais. Ainda dentro das atividades de conscientização, por meio de treinamentos que circulavam pelos municípios em diferentes sessões, ensinava-se, também, habilidades e competências para a vida (*abilidade ba moris/life skills*). As seções de treinamento, como descrevo adiante, eram pautadas em modelos de exposição oral e oficinas sobre as temáticas de gênero, saúde, cuidados com a alimentação, com o corpo, com a saúde física e mental e com a gestão econômica e das relações. Outra dimensão do referido programa era a concessão de microfinanciamento para mulheres ou iniciativas/cooperativas de mulheres para iniciarem ou expandirem seus negócios de pequeno porte.

Diferente de outras estratégias de empoderamento econômico feminino, baseadas no microcrédito – modalidade na qual as beneficiárias dos programas têm de devolver os recursos tomados como empréstimos, o que lhes pode causar o endividamento (Karim, 2011) – no *Reforsa Hamutuk* o dinheiro era concedido sem a obrigação de devolução. Na modalidade de microfinanciamento, a FOKUPERS e as demais agências envolvidas, acreditavam estar fazendo um investimento nas vidas daquelas mulheres, esperando delas apenas o envolvimento nas atividades do Programa, como por exemplo a participação nos treinamentos e nos bazares (dias de mercado) organizados pelas ONGs.

Os microfinanciamentos eram garantidos preferencial, mas não exclusivamente, a mulheres atingidas pela VBG em algum momento da vida e que já haviam sido atendidas pela FOKUPERS ou que fossem indicadas pelas autoridades locais (chefes de *suku*, chefes de aldeia, pontos focais de ONGs parceiras etc.) como adequadas aos critérios de implementação do Programa. Uma vez que frequentassem os primeiros treinamentos de gestão de negócios, aquelas que se comprometiam em abrir/expandir negócios, poderiam solicitar recursos financeiros, que variavam de 50,00 a 400,00 dólares americanos. O dinheiro era, mais frequentemente, empregado pelas beneficiárias para a compra de matéria prima, como linhas ou tintas para a produção de *tais*, para a compra de alimentos processados para a venda em pequenas lojas ou carrocinhas, para incrementar a produção agrícola ou para a produção de alimentos a serem vendidos em suas casas ou em pontos de encontro nas comunidades, como os dias de mercado/bazar.

Mimetizando a própria lógica dos bazares – encontros realizados nas aldeias pelo interior do país e que reuniam pessoas de diferentes lugares para comerciar e socializar –, as organizações realizavam os dias de mercado/bazar (*market day/loron merkadu*) nas sedes dos municípios, como forma de encerramento local do programa. Os dias de mercado reuniam as beneficiárias do Programa, tanto aquelas que haviam recebido microfinanciamentos (para que pudessem vender seus produtos), quanto as que apenas participaram dos treinamentos para que prestigiassem as colegas e, talvez, comprassem os produtos vendidos nas ocasiões. Os dias de mercado eram, também, marcados por falas institucionais e pela própria celebração da iniciativa, que se pretendia transformadora das experiências das beneficiárias, marcando o encerramento das etapas locais e nacional de implementação do *Reforsa Hamutuk*.

Descrevo, nas próximas páginas, diferentes eventos de diferentes etapas de implementação do programa, as quais ocorreram em diferentes municípios nos quais a FOKUPERS atuou. Meu objetivo é produzir um relato e, com isso, uma imagem possível do que foi o Programa, em termos de projeto de governação da vida e das pessoas, mas também do que ele pode/poderia representar – posto que se propunha como elemento transformador – na reelaboração de sujeitos, relações, e formas de ver, ser e estar no mundo leste-timorense em transformação e dinâmica.

Treinamento para mulheres microempresárias em Liquiçá

Em Liquiçá, a fase de treinamentos junto às comunidades no âmbito do Programa *Reforsa Hamutuk* foi realizada em maio de 2022. Àquela altura, já haviam sido realizadas etapas de aproximação da equipe da FOKUPERS com lideranças comunitárias, pontos focais e autoridades do município para que um grupo de mulheres participasse do programa. A mobilização das participantes se dava por meio do acionamento de uma rede de indicações, feitas no esquema “bola

de neve”, isto é, possíveis participantes iam sendo indicadas por saberem-se enquadrar nos critérios do programa (ser mulher, ter sofrido violência baseada no gênero, ter sido atendida por serviços institucionais de amparo às mulheres etc.). Essa lógica de indicações fez com que, ao chegarmos na sede da Administração Municipal de Liquiçá, no dia do treinamento, já fôssemos aguardados pelas primeiras participantes do lado de fora.

A sala que usaríamos ainda estava sendo preparada pelas estagiárias do local, as quais faziam a limpeza do lugar e do mobiliário, arrastando cadeiras e organizando o círculo no qual as participantes se sentariam em alguns instantes. O lugar estava sendo preparado para um total de 25 mulheres, já microempreendedoras ou que isso almejassem se tornar. A atividade que realizaríamos era o “Treinamento para Microempresas e para Mulheres Microempresárias”, que seria dividido em dois dias, com agenda de trabalho das 9h às 17:30min, reservada uma hora de almoço em cada um dos dias.

Nossa equipe era formada pela coordenadora da Divisão de *Advocacy* e Conscientização da FOKUPERS, Natália, e por 3 facilitadores, Benny, Lily e eu. Natália e Benny seriam os responsáveis por ministrar a maior parte do treinamento, enquanto Lily e eu daríamos suporte e facilitaríamos as discussões nos momentos de oficina. Natália era uma mulher de cerca de 50 anos, nascida em Timor-Leste e membro de uma elite local de donos de terra, descendentes de lusotimorenses militares de Bobonaro. Na transição entre o governo colonial português, a independência unilateral timorense e a ocupação indonésia, sua família ocupou posições diversas e controversas, de modo que no último período mencionado, a maior parte de seus familiares exilou-se em Portugal. Tendo vivido parte de sua vida em trânsitos entre Timor, Portugal e Inglaterra – lugares onde alguns de seus filhos estudaram e residiam – Natália gozava de uma posição consolidada na FOKUPERS por seu prestígio, embora tivesse saído em diferentes momentos do quadro da ONG para se dedicar a outras atividades.

Liderados por Natália na referida divisão, Benny e Lily eram os principais facilitadores das atividades do Reforsa Hamutuk, ao lado de Azinha¹⁰⁷, que não chegou a concluir suas atividades

¹⁰⁷ *Mana* Azinha, como era chamada, era uma mulher de cerca de 40 anos atuante na FOKUPERS desde o início dos anos 2010. Azinha era uma personalidade notória na ONG que, bem quista por todos, migrou do Setor de Assistência Legal para o setor de *Advocacy* e Conscientização em 2020, em uma das reestruturações da organização. Em 2015 mana Azinha foi uma de minhas principais interlocutoras, tendo sido a responsável por me ensinar sobre parte importante da história e dos procedimentos da organização. Em 2022, quando encerramos uma das etapas do *Reforsa Hamutuk*, mais especificamente no município de Ermera, fomos surpreendidos com a notícia de sua saída da ONG. Azinha havia sido convidada por uma das chefes de gabinete da Presidência da República para auxiliar no desenvolvimento de políticas para mulheres e pessoas vulneráveis, o que representava um salto significativo em sua carreira e na melhoria de suas condições de vida. Em 2022 e 2023 nos vimos e comentávamos sobre o quanto ela se sentia realizada com a mudança de trabalho, tendo sido aquelas as nossas últimas interações. Em 2024, meses antes do meu retorno para Timor-Leste, fui pego de surpresa com a notícia do falecimento de Azinha, devido a complicações por uma pneumonia. Por todo o carinho e gratidão que devo à *mana* Azinha, dediquei à sua memória esta tese, junto de minha família e de Dino, outro querido amigo que perdeu a vida em 2019.

no programa. Benny era um jovem leste-timorense, graduado em ciências sociais e políticas na UNTL, tendo cursado um semestre de sua formação na Universidade de Brasília. Ele falava português, inglês e a língua indonésia, posto que sua mãe era de Atambua, na parte indonésia da Ilha de Timor, o que demandava que ele, com alguma frequência viajasse para aquela região para cuidar de compromissos familiares. Além dessas línguas, Benny também falava o tétum para mediar as atividades, tendo muito carisma e domínio do público, qualidades indispensáveis para suas atividades como facilitador de treinamentos que duravam todo o dia. Após algumas experiências de estágio, a FOKUPERS foi seu primeiro trabalho formal, assim como era o caso de Lily, formada em enfermagem e com foco em atenção à saúde da família. Diferente de Benny e Natália, que possuíam experiências internacionais diversas, Lily era mais tímida e ocupava um papel menos falante do que os demais colegas facilitadores nacionais. Assim como eu, Lily se dedicava aos registros fotográficos, à escrita na lousa, à distribuição e recolha de atividades etc., além de ser responsável pela prestação de contas de cada um dos encontros realizados.

De volta ao primeiro dia do “Treinamento para Microempresas e para Mulheres Microempresárias” em Liquiçá, ao adentrarmos o espaço, passamos imediatamente à preparação do material e das matérias (os conteúdos que seriam ministrados pelos facilitadores ao longo daquele dia). Abrimos os *flip-charts*, montamos os projetores, preparamos as cadernetas e as canetas e, após um pequeno atraso, iniciamos a atividade com a presença de todas as participantes.

Eram mulheres de diferentes idades, com backgrounds sociais diversos, marcados em suas peles e rostos, em suas mãos, pés e olhos, assim como pelas roupas que vestiam e pela forma como se comportavam. Entre as mulheres havia as mais jovens, algumas das quais haviam recém-concluído o ensino secundário, enquanto entre as mais velhas, aquelas que já tinham netos e que se dedicavam à venda de vegetais nos comércios locais. A rodada de apresentações iniciada por Natália, permitia compreender como aquela atividade e aquele programa atingia mulheres em sua diversidade e indicava como uma aspiração comum (o acesso ao mercado e aos seus promissores frutos) permeava o imaginário e os desejos das participantes.

Elizabete, Zulmira, Maria, Febrionete, Elsia, Dionizia... vinte e cinco participantes se apresentaram, dizendo seus nomes completos e como gostariam de ser chamadas. Algumas narraram brevemente suas biografias, suas idades, quantos filhos tinham, outras narraram quão experientes eram nas mobilizações locais nos mercados de Liquiçá Vila, de Maubara ou de Lóes – pontos naquele município que eram conhecidos pelos movimentados dias de bazar/mercado, que atraíam compradores e vendedores de diferentes lugares. Outras diziam estar ali para aprender com a FOKUPERS, pois queriam iniciar seus negócios e se engajar na produção de renda pela via da produção e/ou comercialização de produtos.

Após todas as participantes se apresentarem, Natália apresentou a FOKUPERS, o Fórum fundado em 1997, dedicado a apoiar mulheres e que, agora, buscava defender os direitos humanos das mulheres, garantindo a elas o acesso e a participação na economia, para o desenvolvimento econômico de suas famílias e do país. Ao apresentar os objetivos da ONG, a coordenadora mencionou o atendimento às mulheres, moças e crianças vítimas de violência nas Casa Abrigo, mas lembrou que ações como aquele treinamento, também eram formas de apoiar mulheres para melhorarem (*hadia*) suas vidas. Naquele treinamento especificamente – deixava claro a oradora – buscava-se apoiar as *feto negosiante*, *foinsa'e negosiante*, as *feto microempreza*, isto é, as mercadoras, as jovens comerciantes e as microempresárias, já constituídas enquanto tais, ou que potencialmente o seriam. Natália explicou que o objetivo do treinamento era apresentar noções básicas sobre como abrir, gerir e expandir negócios, de modo que cada participante teria um aproveitamento, o que dependeria das experiências que já tinham com o tema. Qualquer que fosse seu estágio de familiaridade com as atividades comerciais, as participantes poderiam aprender algo para aplicar em suas vidas.

Após a introdução com os objetivos do treinamento e a apresentação da agenda do dia e da equipe, Benny tomou a palavra para estabelecer alguns combinados: todas as participantes deveriam prestar atenção na exposição da equipe, fazer anotações nos cadernos, fazer perguntas, esclarecer dúvidas etc. A simpatia e o carisma do rapaz faziam toda a diferença, pois envolvia as participantes e suavizava o clima formativo e até escolar que o treinamento tinha.

Aquele treinamento – bem como os demais – se baseou na exposição de uma série de conceitos, procedimentos, estratégias e técnicas, as quais eram mediadas pelo uso de recursos didáticos como o projetor, os pincéis para escrever nas folhas do *flip-chart*, papéis coloridos e *post-its* para dar destaque a conteúdos e, é claro, a oratória com uma dinâmica que impedisse, tanto quanto possível, que o treinamento se tornasse monótono e cansativo. Enquanto Benny falava, Lily escrevia os principais tópicos nas folhas do *flip-chart*, registrando ali o que era passado rapidamente nas lâminas dos slides projetados na parede. As participantes, por sua vez, registravam – dentro de suas capacidades – os conteúdos e questões em seus blocos de nota todos.

O primeiro dia do treinamento tinha como grande tema “Gestão de negócios e Plano de operação” (*JESTAUN BA NEGOSIU NO PLANU OPERASAUN*) e o objetivo era estabelecer critérios de controle e desempenho de negócios, bem como planejar o desenvolvimento e o crescimento de negócios de modo sustentável. Benny explicava que o dono/gestor de um negócio (*negósiu na'in*) tinha que dominar o planejamento, a organização, a liderança de pessoas e o controle de todas as etapas de um empreendimento. No material do treinamento, indicava-se que compunham os deveres e responsabilidades de uma microempresária:

- Planejar os recursos e atividades dos negócios;
 - Organizar o serviço, recrutar a equipe e designar tarefas para sua equipe;
 - Liderar e se comunicar com as pessoas empregadas no negócio;
 - Controlar os recursos, materiais, máquinas ou equipamentos, as contas etc.;
 - Cuidar da divulgação (marketing) do negócio;
 - Investir no negócio;
 - Cuidado com o cliente (*Customer care*);
 - Pesquisar informações sobre negócios correlatos.
- (Reprodução do slide, FOKUPERS, 2022).

A fim de que as participantes compreendessem o que era um plano, o facilitador explicava se tratar de uma organização, adotando os passos necessários para atingir um nível operacional desejado. Para isso seria necessário que as participantes tivessem clareza sobre quais os seus objetivos com seus negócios (gerar renda e lucro), quais os recursos que mobilizariam, qual seria o seu público e, por fim, quais as metas que tinham com seus negócios, independentemente das áreas que escolhessem.

Na lógica da gestão de negócios, o tempo era visto como algo a ser computado enquanto um intervalo dentro do qual metas deveriam ser atingidas, por exemplo, acumular um lucro de USD 100,00 em três meses (cerca de 90 dias). Para isso, as participantes eram ensinadas a desenvolver estratégias a curto (*badak*) e a longo (*naruk*) prazo, nas quais suas atividades deveriam ser conduzidas considerando racionalmente os recursos disponíveis (no sentido de otimização), os investimentos possíveis, o público consumidor e as possibilidades de crescimento.

Aprender a organizar seus negócios demandaria das participantes habilidades como “identificar as atribuições e deveres das microempresárias”, “as atividades que gostariam de desenvolver” e a “identificação de atribuições a terceiros”, que poderiam ser intermediários (fornecedores) ou prestadores de serviço. Envolver outras pessoas na produção era algo indicado como importante para facilitar o trabalho das microempresárias e potencializar seus negócios, sendo necessário que elas se atentassem no envolvimento de mais pessoas por meio da delegação de tarefas de modo otimizado. Em um dos trechos do material utilizado, indicava-se:

As empresárias precisam envolver os membros da família ou os funcionários para ajudar a conduzir as atividades de rotina. As empresárias devem identificar as atribuições e designar funções e responsabilidades.
(Reprodução do slide, FOKUPERS, 2022).

Essa descrição não busca avaliar as estratégias ou refletir se elas seriam ou não eficientes/efetivas em seus objetivos. O que importa, aqui, é compreender os propósitos da estratégia. Portanto, era claro que o treinamento era um processo de racionalização para otimizar os negócios, tanto em termos de recursos, quanto em termos de produtividade. Neste sentido, mesmo para negócios de caráter familiar, as pessoas eram representadas na lógica empresarial, de modo que os membros da unidade doméstica passavam a ser vistos enquanto agentes

(potencialmente) produtivos, não mais para sua subsistência – como indicado nos capítulos anteriores – mas para a geração de renda. Aliado a isso, o apelo às novas tecnologias de comunicação para divulgação dos negócios era algo de destaque. O facilitador provocava as participantes a considerarem que uma negociante de sucesso saberia divulgar seu trabalho, dentro da comunidade, se fazendo ser ouvida (utilizando buzinas, campainhas, por exemplo), ou fazendo as pessoas tomarem conhecimento de seus negócios (*business*) por meio das redes sociais (Facebook e Whatsapp, principalmente). Aos poucos os cadernos iam se enchendo de informações e esquemas que davam um tipo de receita para o sucesso dos negócios, mas também das próprias participantes enquanto sujeitos econômicos, cujas práticas seriam reorientadas e, quiçá, otimizadas.

“Para ter um negócio de sucesso, a empresária deve se preparar para ser uma líder”, dizia um dos tópicos em destaque no slide didático. Mas o que significava ser *líder* naquele contexto? Entre as qualidades e atribuições de uma líder, explicava o facilitador, estava a capacidade de indicar as direções e estratégias para as pessoas a seu serviço. Também era característica da líder tomar as responsabilidades das escolhas feitas por ela e das atitudes das pessoas que ela liderava, afinal, ela as inseriu em sua equipe. Uma líder deveria saber, também, estabelecer uma comunicação clara e eficiente com os funcionários e com o seu público, motivando os primeiros a continuarem contribuindo para atingir os objetivos e metas da empresária, e estimulando o público a continuar consumindo seus produtos/serviços.

Benny frisava, também, que uma empresária deveria compreender os recursos de maneira ampla, utilizando-os para sua otimização. Nesta lógica, explicando a diferença entre recursos humanos e materiais, as participantes eram ensinadas que os recursos materiais englobavam todas as matérias primas e os próprios produtos que elas comerciariam, por exemplo, a terra, as sementes, a água, mas também os industrializados, a comida preparada, além, é claro, do dinheiro e dos equipamentos. Já entre os recursos humanos estariam elas próprias e suas equipes, fossem funcionários ou familiares, caso colaborassem com a condução de seus negócios. Compreender a diferença entre os recursos e as formas de emprego que lhes eram cabíveis eram responsabilidades das empresárias, sendo representados como definidores do sucesso ou do fracasso dos negócios.

Também na dimensão de organizar e racionalizar para otimizar, a ideia de controle (*kontrolo*) era apresentada como uma capacidade para decidir onde/como investir, mas também como uma forma de gerir o negócio evitando possíveis ameaças. As participantes eram ensinadas sobre inventariar os recursos de que dispunham (quantas ferramentas ou utensílios possuíam, quantias de produtos, quantidade de matéria-prima etc.), sobre construir planos de investimento, sobre equilibrar as despesas com os negócios e os investimentos necessários diante das

necessidades domésticas etc.

O atendimento ao público também foi tópico do primeiro dia de treinamento. Considerando que parte importante daquelas mulheres se dedicaria à venda de mercadorias diversas, Benny lembrava que elas poderiam ter melhores resultados se melhorassem o atendimento aos consumidores e clientes. Ele pedia para que elas imaginassem a situação:

“um cliente pode escolher entre comprar em dois quiosques na mesma aldeia e com a mesma distância de sua casa; em um dos estabelecimentos a dona do local atende com cara fechada e sem dialogar com o cliente, sem oferecer outros produtos. Neste caso, ela tende a perder vendas para uma concorrente que seja mais simpática, comunicativa e que aproveita a oportunidade para vender mais mercadorias”.

Na mesma direção, as participantes ouviam recomendações para que estudassem as vontades ou o perfil de consumo dos clientes. Eram convidadas a considerarem as possibilidades de inovação no preparo, na escolha ou na forma de vender/apresentar mercadorias e produtos. Benny dava o exemplo de que os espetinhos (*satay*) eram sempre feitos do mesmo jeito, cortados e preparados de modo padronizado, assim como a venda de legumes, sempre em pequenos montinhos ou em saquinhos com quantidades predeterminadas. Tudo isso era representado como limitador da potencialidade das vendas, em tom de crítica e de recomendação transformativa. Havia uma cobrança de que elas pensassem em como reinventar a venda dos diversos produtos que lhes eram familiares. Alguns lugares em Díli apresentavam essa inovação, mencionava o facilitador, informando sobre a venda de espetinhos maiores e que vinham com outros acompanhamentos, como bolinhos de arroz e legumes cozidos ou caldos/sopas. Esse ensinamento, ou talvez essa demanda/ansiedade por mudança, representava a inovação como estímulo ao aumento da produção, como possibilidade para desenvolver o comércio local e promover o sucesso econômico das empresárias aspirantes.

A cada um ou dois tópicos do treinamento as mulheres eram convidadas a se reunirem em grupos para discutirem sobre o que estavam compreendendo e para que compartilhassem suas experiências e insights com as demais colegas. Divididas em cinco grupos de até cinco pessoas, recebiam cartolinas e marcadores para registrarem suas contribuições. Em um destes grupos de discussão, as participantes foram estimuladas a refletir e explicar a diferença entre *hakarak* (quereres, vontades ou desejos) e necessidades. O tema mobilizador era “desejos e necessidades em casa e nos negócios” (*hakarak no nesesidade iha uma laran no negósio*).

Um a um os cinco grupos apresentaram as suas reflexões: o primeiro grupo listou como necessidades domésticas: óleo, sal, açúcar e definiu necessidade como “uma coisa que não se pode mudar”, dando um exemplo: “*ha’u hamlaha entaun labele muda, tenke han*” (se eu tenho fome, não posso evitar, tenho que comer). A definição de vontade/querer (*hakarak*), por outro lado, era

de algo como possibilidade de algo que se pode ou não obter. O terceiro grupo, por sua vez, abordou as necessidades em um negócio: precisa-se de matéria prima, por exemplo, para produzir, então matéria a prima seria uma necessidade, algo sem o qual não se poderia ficar.

Finalizadas todas as apresentações, Benny parabenizou as participantes por terem definido bem os conceitos, passando apenas a reforçar com um exemplo elucidativo. Dizia ele “quando o filho pede um celular, é urgente comprar ou não? É necessidade ou vontade/desejo?”. A resposta era unanime: *hakarak*, era um desejo, uma vontade. A necessidade seria uma coisa urgente, algo inevitavelmente preciso. Para reforçar, o facilitador puxou mais um exemplo: comida e carro, qual era necessidade e qual era desejo? As participantes respondiam que sem comida morreriam, mas sem o carro seria possível viver. “A escola dos filhos é necessidade ou desejo?”, emendou o facilitador. Para essa pergunta algumas titubeavam, outras discordavam entre si, sugerindo que a escola poderia ser tanto uma necessidade quanto um desejo. O facilitador tocou, então, em um ponto mais delicado. “A *kultura* é desejo ou necessidade?”.

Todas as participantes que se manifestaram, como um coral, responderam que a *kultura* era uma necessidade, argumentando que não poderiam deixar de fazer os *lia moris* e *lia mate*. Não se pode dizer que a resposta foi unanime, uma vez que algumas das participantes permaneceram silentes, mas é necessário indicar que aquelas que se fizeram ouvidas, defendiam que a *kultura* estava no plano das necessidades. Isso configurou um impasse entre o facilitador e as participantes, posto que a expectativa da equipe facilitadora era de que as participantes enquadrassem a *kultura* no plano das possibilidades ou das vontades, mas não encontraram essa sintonia com as participantes. Para além deste impasse, o fim do primeiro dia também trazia algumas questões interessantes, como o apelo para que, evitando os gastos com certos desejos/vontades (celular, carro, motocicletas) e focando em necessidades, seria feito um uso mais “racional” dos recursos, permitindo sua alocação para aquilo que seria realmente necessário, como a alimentação, educação escolar ou os investimentos nos negócios, por exemplo.

No segundo dia de treinamento o tópico mobilizador era “Gestão Financeira – fluxos de caixa e investimentos” (*jestaun finanseiru – osan sai, osan tama no investimento*). Todas as participantes chegaram bem cedo. Os rostos de animação eram os mesmos do dia anterior e elas pareciam realmente interessadas na seção sobre como gerir as finanças e expandir seus empreendimentos. Natália iniciou o dia com uma oração, repetindo os votos feitos na oração do dia anterior, para que o encontro fosse produtivo e para que Deus concedesse apoio a todas as vítimas de violência baseada no gênero. A diferença da oração daquele segundo dia era que ela pedia que os negócios daquelas mulheres fossem também abençoados.

Passada a oração foi, novamente, Benny quem conduziu o treinamento. Novamente guiado

pelo projetor e com o apoio de Lily, o facilitador começou por explicar a importância de fazer os registros dos fluxos de dinheiro em um negócio, ensinando-as que era importante manter o *Livro Faturas* (registro de caixa) sempre atualizado, pelo menos semanalmente, para garantir maior controle sobre os recursos. Com maior controle seria possível otimizar a produção, analisar onde e como se perde/ganha dinheiro e viabilizar investimentos.

O registro dos negócios por meio de anotações de entrada e saída de dinheiro era também ensinado. O dinheiro que entrava (*osan tama*) era o dinheiro obtido com a venda dos produtos/serviços. O dinheiro que saía (*osan sai*) eram aqueles gastos com necessidades ou desejos das empresárias e de suas unidades domésticas. Lily desenhava uma tabela no *flip-chart*, espelhando aquilo que Benny projetava na parede, estimulando que as participantes fizessem suas próprias tabelas em suas cadernetas.

A importância de se registrar os fluxos de capital, explicava o facilitador, era manter registros que permitissem às empreendedoras gerirem os capitais e matérias primas, monitorar os lucros e as perdas, ter consciência do que eventualmente estariam gastando com impostos (no caso de negócios de maior porte, como a compra e revenda de arroz ou outras mercadorias importadas) e, principalmente, ter controle sobre quais as possibilidades de investimento em seus negócios para o futuro.

Neste sentido, o controle do caixa enquanto quantias em posse das empreendedoras em determinado período era fundamental para apresentar o estado dos negócios a qualquer momento. Gerir as finanças significava ter controle sobre o negócio e somente por meio do controle é que seria possível direcionar o desenvolvimento do negócio. Em frases como “*hatene vendas kada fulan signifika ita bele halo planu ba futuru nian*” (saber o que foi vendido mensalmente permite nos planejarmos para o futuro), marcadas na projeção utilizada pelo facilitador, explicitava-se essa associação entre controle (gestão) e prospecções (investimentos). Planilhas de inspiração foram demonstradas: planilhas semanais, planilhas mensais e planilhas anuais. Havia campos para registrar cada venda, o rendimento de cada semana, os gastos semanais e mensais e, obviamente, os lucros para cada período. Novamente, o tempo passava a figurar como recurso, mas também como medida de controle administrativo, indicando possibilidades para novas gestões daquilo. As planilhas eram, em certa medida, apenas ilustrativas. Como muitas das participantes não dispunham de laptops ou computadores, dificilmente poderiam utilizar planilhas eletrônicas, mas saberem as diferentes possibilidades de organização de finanças no tempo (semanais, mensais e anuais), permitiria que – dentro das possibilidades e interesses de cada uma – elas fizessem aquilo tipo de controle manualmente em seus cadernos ou, como aprendiam, *Livro Faturas*.

Outro elemento significativo era que, na exposição, Benny reforçava que o registro de todas

as informações no *Livro Faturas* evitaria o desvio/perda de dinheiro, o que era apresentado como um risco quando se trabalhava com funcionários. Em casos nos quais o staff comercializava, dizia ele, haveria um alto risco de evasão monetária, posto que a empreendedora teria de colocar a seu serviço prestadores de sua máxima confiança. Embora ele não tivesse mencionado naquele momento específico, que os prestadores de serviço poderiam ser membros familiares (como o fez no dia anterior no tópico sobre a gestão de funcionários), ficava implícita a possibilidade de que nem todos os colaboradores seriam plenamente confiáveis, o que reforçaria a importância do Livro Faturas e do controle de fluxo orçamentário.

Durante o segundo dia, foi interessante notar os momentos em que a *kultura* apareceu como um mobilizador discursivo. Ao explicar sobre as formas de gerir e direcionar os gastos e investimentos, as participantes foram ensinadas sobre a técnica dos três envelopes (*amplok tolu*). O facilitador apresentou a imagem de três envelopes, nos quais representava três esferas para as quais as participantes deveriam direcionar os seus recursos. O primeiro envelope era o das despesas, o segundo o dos investimentos e o terceiro o da *kultura* ou *adat*.

No primeiro envelope seriam alocados os recursos para a manutenção das necessidades básicas e cotidianas, as despesas de consumo, manutenção da casa, eletricidade etc., totalizando cerca de 50% da renda total disponível. No segundo envelope deveriam ser alocados os recursos para investimentos futuros, tanto nos negócios (comprar mais mercadorias, financiar inovações ou ampliação dos negócios, comprar uma motocicleta etc.), quanto na educação delas mesmas ou dos filhos (custear cursos, escola ou universidade), totalizando cerca de 25% da renda disponível. Por fim, o terceiro envelope deveria ser aquele em que elas destinariam os recursos para as *lia*, para a aquisição de bens a serem ofertados nos rituais ou mesmo para a entrega na realização de eventos marcantes em suas famílias, totalizando cerca de 25% da renda.

Benny reforçava que era preciso administrar o envolvimento com os rituais para que eles não dificultassem o desenvolvimento dos negócios. O controle, novamente, aparecia como tema complexo. Tratava-se de uma expectativa de controle sobre o que seria ofertado nos rituais, como seria ofertado, em que quantidades e a partir de tal ou qual disponibilidade de recursos. Elas precisariam direcionar os recursos, fazendo escolhas e ponderando entre as despesas do dia a dia, as prospecções para o crescimento econômico e as práticas de reprodução social características da vida local, que tendiam a ser dispendiosas e, principalmente, que operavam na linguagem da obrigação, do dever, do ter-que fazer algo, sempre implicando no emprego de recursos e riquezas diversas, inclusive do tempo, o qual era, também, objeto de reelaborações no treinamento.

Algumas participantes comentavam que era difícil separar os recursos da forma como estavam ensinando, porque muitas vezes as *lia* tomavam todo o dinheiro dos demais envelopes.

Naquele momento, a coordenadora da equipe fez uma participação, sugerindo que falar em direitos das mulheres era falar em "*empoderamento ba feto*" (empoderamento feminino), apontando para o slide projetado na parede, no qual se lia "*women empowerment*". Ela perguntou se elas entendiam o que era "*feto empowerment*" e algumas delas traduziam como "*feto potensiál*". A categoria de "*feto potensiál*" é uma das traduções locais que se utiliza para se referir a mulheres engajadas em atividades de geração de renda e/ou que se destacam em atividades comerciais. Natália concordou com elas, dizendo que aquele treinamento tinha como objetivo fortalecê-las em suas capacidades, mas também em suas decisões. Ao ter mais consciência sobre o uso dos recursos elas poderiam se colocar de modo mais firme diante de situações sobre a decisão de uso do dinheiro. Tratava-se de autonomia, de independência, das vontades das mulheres e da sua liberdade de decidir sobre o uso dos recursos na unidade doméstica, inclusive sobre se e o quanto se envolveriam nas atividades da *kultura*¹⁰⁸.

Embora as participantes assentissem com a cabeça às falas da coordenadora e do facilitador, suas expressões demonstravam desconforto com o tom da conversa. Novamente, não parecia haver um consenso ali e, de fato, não se tratava de produzir um consenso, mas sim de incentivá-las a adotar aquele tipo de perspectiva. Os resultados viriam ao longo do tempo, como a própria coordenadora dizia em diferentes atividades como aquela.

A última etapa do treinamento era a realização de uma simulação de um bazar. As participantes foram divididas em 2 grandes grupos: o primeiro formado por aquelas que já tinham negócios, com 9 componentes, e o segundo com aquelas que não tinham, com 16 mulheres. Aquelas que já tinham negócios encenaram como comerciantes e as que não tinham dividiram-se entre as que encenavam como compradoras e as que registravam as vendas e o lucro das comerciantes. Distribuímos dinheiro de papel e placas com os nomes dos negócios de cada uma das comerciantes: "vende-se óleo", "vende-se sal". "vende-se artesanatos", "vende-se souvenirs", "vende-se verduras e legumes" etc.

As mulheres que não tinham seus próprios negócios podiam aprender com as mais experientes sobre negociação: "comprando mais, faz-se desconto", "vegetais mais próximos de perecerem podem ter o preço reduzido", "o que vale e o que não vale a pena baixar o preço", "até onde baixar o preço" etc. Enquanto as vendas aconteciam, as demais iam registrando a entrada no caixa e a saída das mercadorias. Ao fim da atividade, as nove negociantes iam falando o que

¹⁰⁸ Enquanto membro de uma comunidade matrilinear, Natália tinha algumas reservas em relação ao empenho de recursos para a reprodução de rituais e atividades da *kultura*. Embora não fosse contrária à participação das pessoas em eventos daquela natureza, era muito crítica ao fato de as pessoas utilizarem todos os seus recursos nos rituais. Em diferentes atividades ela pontuava como as mulheres deveriam se posicionar de modo firme sobre o uso dos recursos da família em cerimônias da *kultura*, não ofertando quantias ou bens que fossem desfalcas o sustento material doméstico.

venderam, quanto ganharam com as vendas, como e no que poderiam investir, o que iriam usar para custear despesas domésticas etc.

A dimensão pedagógica estava presente em toda atividade que, afinal, era de fato um treinamento. Mas chamava a atenção o fato de que as mulheres mais jovens aprendiam, daquela forma, a se inserirem nas relações comerciais do mercado/bazar, algo que as mulheres mais velhas que ali estavam, haviam aprendido pela experiência e prática, por se socializarem na lógica dos mercados/bazares. Para aquelas que não eram, ainda, iniciadas no modelo de sociabilidade do mercado, havia um encurtamento do processo, o qual tendia a se desdobrar ao longo dos anos da vida das mulheres até que pudessem se dedicar às atividades dos/nos mercados (Silva, 2017). O treinamento parecia disruptivo, neste sentido, pois permitia que algumas mulheres pulassem certas etapas de constituição dos seus *selfs* de comerciante, o que era feito junto do aporte de saberes e técnicas de controle financeiro e de gestão de recursos que provavelmente as demais mulheres, mesmo as mais experientes no comércio, não possuiriam.

Ao final do segundo dia, o facilitador questionou as participantes sobre seu aproveitamento do treinamento. “O que vocês aprenderam?”, perguntou o rapaz. Elas respondiam que aprenderam “sobre dinheiro”, sobre “controlar o dinheiro que entra e que sai”, “sobre ser simpática no atendimento aos clientes”, “sobre como gerar lucro” etc. Para gerar engajamento e finalizar o treinamento como uma experiência positiva, Benny repetia a questão “vocês aprenderam ou não?” (*imi aprende ka la’e?*). “Aprende! Aprende! Aprende!”, respondiam as participantes.

Aos sorrisos e votos de sucesso mútuo, o treinamento de dois dias foi encerrado. Com ele ficava, para os membros da organização, o cumprimento de mais uma etapa do programa e uma possibilidade para ponderações do que havia sido positivo ou negativo, enquanto para as participantes ficava – esperava-se – uma série de ferramentas e perspectivas sobre gestão e desenvolvimento de negócios.

Após receberem o reembolso de USD 10,00 para os custos com transporte, as participantes deixavam uma cópia de seu cartão eleitoral e iam se retirando. Aquela não era a última vez que nos veríamos, posto que algumas delas ainda tomariam parte em outro treinamento (*abilidade moris*) que aconteceria dali a algumas semanas e, também, dos bazares de encerramento do *Reforsa Hamutuk* em Liquiçá e em Díli.

Como passo a descrever, o *abilidade moris* (*life skills* ou habilidades e competências para a vida) era outra etapa do mesmo programa, porém com um foco mais amplo que, como o nome sugere, era o de promover habilidades e competências para a vida, no qual a gestão financeira era uma etapa ao lado de várias outras, o que implicava com que as participantes dos treinamentos não seriam as mesmas, mesmo que vivessem no mesmo município.

Abilidade Moris em Liquiçá

Após os dois dias de treinamento em Liquiçá Vila, recebendo mulheres dos postos de Liquiçá, Maubara e Bazartete, nos dirigimos para Lóes, região limítrofe com o município vizinho, Bobonaro. Ali realizaríamos, com o apoio de um pastor evangélico da comunidade, os 2 dias de treinamento intitulado “*Abilidade Moris*” (por vezes chamado de “*abilidade ba moris*”, cuja tradução para o português é “habilidades para a vida” ou “*life skills*” em inglês). O treinamento aconteceria em um salão nos fundos de uma igreja protestante, que era liderada pelo pastor e dono do terreno. Como de costume, ao chegarmos já éramos aguardados pelas participantes.

Parte do grupo já estava sentado nas cadeiras de plástico, dispostas no modelo “auditório”, enquanto outras conversavam dispersas pelo espaço. Ao terminarmos a montagem do equipamento, pedimos que todas se reunissem ali. Começamos, como de costume, pelas apresentações. Das vinte e cinco participantes apenas 2 haviam concluído o ensino secundário. Quatro daquelas mulheres não sabiam ler ou escrever, e duas, as mais velhas do grupo, compreendiam tétum, mas não sabiam falar naquela língua, apenas o *tokodede*, sua língua materna.

Natália iniciou a atividade, informando que, como disposto no banner afixado na parede, o treinamento intitulava-se “*Abilidade moris ba vítima violénsia bazeia ba jéneru*” (habilidades para a vida para vítimas de violência baseada no gênero) e tinha como objetivo falar sobre muitas coisas que poderiam ajudar na vida daquelas mulheres e suas famílias. Por ser realizada em uma área cercada por outras casas, ouvimos, ao longo do dia, os diferentes acontecimentos que perpassavam a convivência familiar daqueles lares. Antes de começarmos a exposição propriamente dita e enquanto estávamos na apresentação dos objetivos e dos combinados (como por exemplo usar a máscara e higienizar as mãos com álcool em gel, devidas as precauções contra a covid-19) fomos interrompidos pelos ruídos que vinham da casa ao lado. Tratava-se de uma mãe que estava, naquele exato momento, gritando com uma criança e que, após alguns brados, começou a desferir tapas contra a criança e, depois, alguns golpes com algo que parecia ser um cipó. Os ruídos dos tapas, das cipoadas e do choro da criança causaram alguns entreolhares entre os membros da equipe e entre as próprias participantes, algumas das quais acompanhavam a atividade junto de seus filhos pequenos.

Nenhuma palavra foi dita sobre o incidente naquele momento, mas o tema seria retomado. Natália pontuou que aquele treinamento tinha o objetivo de “consertar” ou “melhorar” a vida daquelas pessoas (*hadia ita nia moris*), por meio de práticas e comportamentos “melhores”. A coordenadora pontuou que em Timor houve muita violência desde o tempo português, desde a ocupação japonesa, ocupação indonésia, então tudo se resolvia com agressões. Da mesma forma,

disse que as pessoas não tinham acesso à educação e à informação, então por isso viviam em tantas dificuldades. Com aquele treinamento se pretendia oferecer informação e conhecimentos que promovessem “mudanças para a sua vida e para a vida de outras pessoas”, disse Natália apontando para as participantes e depois para os arredores.

O primeiro tópico daquele treinamento era justamente algo que tocava na noção de cuidado de si e dos outros: práticas de higiene e cuidados com a covid-19. Natália perguntou se todas viram o que havia acontecido na Itália com as mortes e o medo causado pela doença. Muitas delas sabiam do que se tratava, o que serviu para estimular que, ao longo da atividade, elas utilizassem as máscaras fornecidas pela FOKUPERS (o que era, também, uma exigência das agências financiadoras do programa). A pauta de lavar as mãos e usar álcool em gel serviu de mote para que se iniciasse o segundo tópico do treinamento: saúde e nutrição.

Natália explicava que ter boa saúde era ter um corpo saudável, forte, resistente, o que se conseguiria por meio de uma boa alimentação, com uma dieta balanceada e variada, consistindo no consumo de peixes, de carne de gado, de frango, ovos, leite, vegetais e legumes, fugindo à dieta baseada apenas em arroz, mandioca e batatas que seria pobre em nutrientes. Nesta boa dieta não caberia, por exemplo, o consumo excessivo de gordura, doces, o álcool e o cigarro, responsáveis por problemas como hipertensão e diabetes. Apresentava-se uma correlação imediata entre não ter uma boa nutrição e ter problemas de saúde. Uma imagem de uma pirâmide alimentar na qual se representavam carboidratos, gorduras, proteínas e vegetais era apresentada por Natália, que indicava a importância daquilo para que as crianças crescessem fortes e saudáveis. Algumas mulheres observavam em silêncio enquanto outras tomavam nota em seus cadernos. Junto da alimentação saudável se falava sobre o consumo de água de boa qualidade, para evitar problemas renais e do fígado. Embora o acesso à água fosse um tópico delicado, que dependia da disponibilidade de canalização (inexistente em muitas comunidades pelo interior do país), da pouca acessibilidade às fontes e ao pouco acesso à informação sobre os cuidados com a água (por exemplo ferver), ficava a sugestão pelo consumo de água mineral ou, ao menos, filtrada e/ou bem fervida.

Emendando todos os tópicos com a mesma velocidade com que se passava a sucessão de slides no projetor, Benny e Natália se intercalavam. Em seu primeiro tópico Benny falou sobre saúde mental e autoestima com as participantes. Saúde mental, dizia ele, era fundamental para o bem-estar físico, emocional e social das pessoas, pois afetava diretamente os pensamentos, os sentimentos e os comportamentos das pessoas. Saúde mental era ensinado como “estar bem” em relação aos compromissos e às vontades das pessoas, o que parecia ser um conceito bastante abstrato para muitas das mulheres que demonstravam não compreender efetivamente o que aquilo queria dizer. “Se você se sente bem consigo mesmo, você se sente confiante, você tem vontade de

fazer as coisas”, explicava o facilitador, sugerindo que essa “vontade de fazer as coisas” se referia ao trabalho e aos estudos para melhorar as condições de vida, por exemplo. Naquela narrativa, uma pessoa precisaria estar bem para se empenhar para fazer coisas produtivas em seu dia a dia.

Para tornar a discussão mais palpável, ele dizia que muitas vezes as pessoas ficavam em casa “preocupadas” ou “pensando besteiras” (*hanoin barak, hanoin aat*), para se referir a sentimentos de ansiedade ou de comportamentos depressivos/(auto)destrutivos. Neste sentido, para cuidar da saúde mental, as pessoas deveriam fazer atividades físicas, desenvolver hobbies, e não cultivar estresse ou excesso de pensamentos sobre o trabalho, por exemplo. Outra característica de uma pessoa que cuidaria da saúde mental seria fazer um uso saudável das redes sociais, dos telefones e das telas de modo geral.

A questão da autoestima era fundamental e apresentada em associação à temática da saúde mental. Ela ligava a noção de saúde mental a todas as outras que estariam por vir. Lendo junto das participantes o conceito apresentado em um dos slides, o facilitador trazia a seguinte definição:

“autoestima, palavra que descreve como uma pessoa se sente sobre si mesma. Isso pode influenciar seu comportamento para com outras pessoas e o que ela faz ao longo da vida. Se uma pessoa confia em si mesma e em sua própria capacidade, ela pode trabalhar duro, estabelecer metas e alvos e fazer o que ela quiser”.



The slide has a black background with a red header bar at the top. The title 'Saude Mental' is written in large white letters. Below the title, on the left, is a blue box with the text 'a. Estima – Aan' in white. To the right of this box is a photograph of a young woman with curly hair, wearing an orange sweater, smiling and hugging herself. To the right of the photo, there is a quote in Tetun: “Estima-aan, liafuan ida mak deskreve oinsá ema sente kona-ba sira nia aan rasik. Idane'e bele sai influénsia ba sira nia hahalok ba ema seluk no saida mak sira halo durante sira nia moris. Karik ema ida fiar iha nia aan rasik no iha nia kapasidade rasik, nia sei bele servisu makas, tau meta no alvu, no halo saida mak nia hakarak.” Below the quote, the text “Tansá estima-aan importante?” is written in white.

Slide sobre saúde mental - (Reprodução do material didático da FOKUPERS no treinamento *abilidade moris*, 2022).

Apresentar conceitos como os de autoestima e de saúde mental – enquanto elementos a

serem valorizados e cuidados – era bastante representativa de uma esfera interior dos sujeitos que se apresentava como também um valor a ser socialmente validado. Afinal, seria por meio de autocuidados e de preservação da autoestima que se poderia promover o bom desempenho no trabalho, o estabelecimento de metas e objetivos pessoais e uma rotina mais produtiva. O cuidado de si como critério para o bom desempenho e sucesso econômico e material é um tema fundamental que atravessava essa e outras iniciativas/programas, tema que retornará ao longo da discussão neste capítulo.

O próximo tópico abordado foi o da violência baseada no gênero, conduzido por Natália. Ela começou perguntando às participantes o que era “violência baseada no gênero” e, após alguns minutos de silêncio, questionou o que era “violência doméstica”. Apenas uma das participantes dizia saber do que se tratava, definindo como “*lain baku fe'en, fe'en baku lain*” (marido bate na mulher, mulher bate no marido). Discordando da definição apresentada, Natália definiu violência doméstica como agressões sofridas por mulheres, causadas pela desigualdade da sociedade patriarcal, que dava mais poder aos homens. Partindo desta perspectiva, a facilitadora definiu o que era violência econômica, psicológica, física, sexual, dando exemplos para cada uma delas e explicando que eram formas de violação contra mulheres baseadas no gênero. Em seguida perguntou às participantes: acontece ou não acontece aqui? As participantes respondiam afirmativamente e algumas narravam situações ocorridas em seus suco, referindo-se aos conflitos como sendo *baku malu* (agressões mútuas).

Natália perguntou como lidavam com os casos de *baku malu* quando elas vivenciavam ou quando experiências do tipo ocorriam com suas familiares/conhecidas. Algumas participantes responderam que “*se basa de 'it rezolve iha uma laran*” (se é só um tapa, se resolve em casa), outras acrescentaram “*baku dala ida, dala rua, halo biti bo'ot*” (se bate mais de uma de vez, busca-se uma mediação na aldeia). Natália perguntou como os casos eram recebidos pelos *katuas* e disseram-lhe que ali os *lia na'in* ouviam as mulheres, resolvendo os casos com atenção. Natália dizia que aquilo era uma exceção, reforçando a narrativa de que as formas locais de administração de conflitos, por estarem dentro de uma cultura patriarcal, faziam com que as mulheres tivessem desvantagens e fossem prejudicadas, tendo que pagar multas, pagar para “abrir e fechar a esteira”¹⁰⁹ etc. Ela mencionava então que o melhor era sempre acionar a polícia, porque ficar na justiça

¹⁰⁹ A expressão “*nahe biti, lulun biti*” diz respeito a “abrir e fechar” as esteiras onde as pessoas se sentam para conversar e chegar a resoluções sobre as contendas que enfrentam. Trata-se de uma expressão figurativa, embora alguns interlocutores afirmassem que antigamente as pessoas, de fato, se sentavam sobre as esteiras abertas. Processos contemporâneos de administração de disputas podem ocorrer nas sedes de suco, por exemplo, onde as pessoas se sentam em cadeiras. Porém, ao se referirem aos pagamentos que as mulheres deveriam fazer para “abrir e fechar” esteiras tratava-se das taxas pagas às autoridades locais por realizarem os eventos e mobilizarem recursos humanos e materiais. Para descrições etnográficas acerca das formas locais de administração de conflitos ver Simião (2006, 2007).

tradicional representaria uma desvantagem para as mulheres. Na polícia, por outro lado, as mulheres poderiam ser acolhidas em Casas Abrigo e os casos seriam encaminhados para a justiça do Estado, que cuidaria das vítimas e puniria os acusados. Ela aproveitava a deixa para reforçar que a violência doméstica era um crime e que não deveria ser resolvida nas formas locais de administração de conflitos, como determinava a Lei Contra Violência Doméstica.

Segundo os facilitadores, um dos problemas de não tratar da violência doméstica pelos meios institucionais seria a falta de atenção aos traumas causados pelas agressões. A exposição trazia perspectivas sobre como a violência de gênero causava traumas não apenas físicos, como hematomas, mas também traumas psicológicos, diferenciados como traumas e memórias traumáticas. A diferenciação era a seguinte: traumas eram reações a eventos e experiências marcantes, cujos impactos se perpetuariam na vida das pessoas, afetando sua saúde mental e sua autoestima, por exemplo; já as memórias traumáticas seriam – assim como os gatilhos – imagens, sons ou quaisquer estímulos que remetesse a um evento traumático específico. Benny dava o exemplo de uma criança que, por apanhar do professor, poderia ter um trauma que impactaria toda a sua jornada escolar. Neste exemplo a memória traumática seria o momento da agressão, que poderia ser revivida (engatilhada) ao se deparar com uma sala de aula ou com algo que remetesse à situação ou ao professor.

Para refletir sobre este aspecto, Natália fez uma intervenção, orientando as participantes a refletirem sobre como a violência doméstica poderia traumatizar as mulheres, fazendo-as ficarem menos ativas, menos participativas na comunidade e menos confiantes em si mesmas e em suas capacidades. Benny retomou a fala, tratando então sobre as formas de lidar com situações daquele tipo: buscando ajuda por meio de aconselhamento psicossocial, expressando-se por meio da arte, conversando com alguém, fazendo atividade física etc. Essa questão levava diretamente para o ponto seguinte, agora conduzido por Natália.

A coordenadora, em sua intervenção, passou a tratar sobre os cuidados com os filhos. Ela explicou que a melhor forma de combater a violência era por meio da educação, cuidando das crianças desde a gravidez com afeto e carinho. Ela dava o exemplo sobre a potencialidade em se manter conversas com o bebê desse a barriga da mãe, para nutrir uma relação afetiva entre mãe e filho. Algumas participantes davam risada da encenação de Natália com a mão na barriga como se falasse com seu filho, o que a fez responder que algumas pessoas poderiam pensar que seria coisa de “doido” (*bulak*) aquele comportamento, mas era por meio daquela comunicação que se criava uma boa relação com as crianças desde a concepção. Ao falar sobre cuidados com os filhos ela dizia que muitas mulheres ficavam tão atarefadas, preocupadas em cozinhar, lavar roupa, dar banho e comida aos filhos que acabavam se esquecendo de dar amor e carinho. *Tenke hadomi*

labarik (deve-se amar as crianças), reforçava ela.

Natália atribuía à falta de carinho e cuidados a afeição das crianças pela violência, exemplificando situações nas quais corriam para ver brigas e que se empolgavam ao ver situações de violência. Segundo ela, crianças criadas com amor e carinho tinham menos chances de gostar de assistir e de praticar violências. Além do carinho, as participantes eram estimuladas a cultivarem uma relação de diálogo com seus filhos, permitindo que falassem sobre suas questões, dando a eles espaço para se expressarem (*espresa sira nia an*), para estabelecerem uma relação de confiança com os pais. Pouco a pouco, as mulheres eram estimuladas a adotarem outros comportamentos em relação a si, às suas personalidades, às suas individualidades, bem como a reconhecer como legítimas as individualidades de seus filhos, ao mesmo tempo que valorizassem as suas esferas de interioridade e reconhecessem como legítimas essas mesmas interioridades nas pessoas de seus filhos. As orientações iam guiando novas reflexões que estimulassem outras – inovadoras, talvez? – condutas e formas de perceber a si, aos outros e as relações.

No tópico seguinte, falou-se sobre capacidade de liderança. Para iniciar a discussão, os facilitadores perguntaram às participantes quem eram as mulheres líderes que elas conheciam. Alguns instantes de silêncio se passaram até que eles mesmo mencionassem os nomes de algumas deputadas e até ex-candidatas à Presidência da República, além de ativistas dos direitos humanos no país e mulheres que se tornaram ícones da resistência política anticolonial. Eles justificavam aquela demora em indicar nomes de lideranças femininas como expressão do patriarcado, que dava menor importância e destaque à atuação política feminina, focando em figuras masculinas para papéis daquele tipo.

Para definir o que era capacidade de liderança, Benny explicou que eram recursos que modificavam ou direcionavam os comportamentos, ações e até os interesses de outras pessoas. Àquela altura nós da equipe já havíamos comentado que havia certa “apatia” nas participantes que pareciam pouco interessadas e engajadas na discussão. Ao falar sobre liderança, Benny aproveitou para reforçar que elas precisavam participar do treinamento, sendo mais ativas nas discussões, precisavam demonstrar interesse, questionar, perguntar coisas, contar experiências relacionadas ao tema, do contrário a atividade ficaria muito entediante (*boring los*¹¹⁰). Era visível que a atividade era mesmo experimentada como entediante para muitas daquelas mulheres e, apesar do carisma de Benny, o engajamento estava aquém do que a equipe desejava. Já era o turno da tarde e decidiu-se suprimir alguns tópicos, considerando que, talvez, a exposição fosse demasiado extensa para um dia de trabalho ou que, talvez, o grupo não tivesse um perfil afeito ao aproveitamento de tantos

¹¹⁰ A expressão era uma mistura do termo *boring* (entediante) da língua inglesa e *los*, que indicava intensidade (muito) em tétum.

conteúdos.

Benny retomou a explicação, dizendo que a capacidade de liderança era a habilidade de motivar outras pessoas ou grupos a realizarem algo para atingir objetivos comuns ou interesses do líder. Se bem executada – explicava ele – a liderança poderia conduzir à transformação social e a modificações nas condições de vida das comunidades. A respeito da liderança feminina Benny dizia que mulheres e jovens mulheres poderiam, sozinhas ou em grupo, modificar as normas de gênero, demonstrando que elas, em posição de liderança, guiariam a comunidade, se tornando agentes para a transformação. Aqui, mais uma vez, via-se novas formas de ser ou de poder ser, agora sendo sujeitos que mobilizassem outros sujeitos, que questionassem as normas sociais e que seriam agentes de transformação social.

Aquela etapa da exposição ensinava que uma líder poderia se constituir enquanto tal por meio do desenvolvimento de certas habilidades ou capacidades, como por exemplo utilizar a lógica argumentativa, falar com convicção e autoridade para convencer seus interlocutores, ter boa economia das palavras e ser objetiva, cuidar da sua linguagem corporal e, finalmente, agir segundo sua vontade e suas ideias (*halo tuir Ita-nia hanoïn no hakarak*), o que dava o tom de utilizar o poder de persuasão. Para tanto, uma líder precisava se ater aos fatos, ser clara naquilo que dizia e expressava, ter uma postura física firme e imponente, transmitindo confiança e fazendo com que as pessoas fossem por ela inspiradas. Benny imitava uma postura oposta a de uma líder, representando uma mulher subserviente, que falava baixo e sem firmeza, que gaguejava e que repetia palavras, que demonstrava excessiva timidez e que, por isso, não transmitiria confiança aos outros.

Citando algumas líderes políticas e deputadas, o facilitador ressaltou as qualidades das líderes: eram mulheres bem arrumadas, falavam de cabeça erguida, com boa postura e boa oratória, eram objetivas e, portanto, se tornavam modelos a serem seguidos e espelhados. Embora o estímulo à mimetização comportamental fosse, de fato, propositivo e potencialmente elucidativo, era curioso esperar que elas se vissem no papel de deputadas e candidatas à presidência, mulheres da elite nacional e cuja imagem parecia bem destoante das de tantas daquelas participantes, habitantes das zonas rurais, majoritariamente de baixa escolaridade e com baixo poder aquisitivo. Uma vez mais, no nível do projeto, o objetivo era disseminar um potencial desejo de mudança de condições de vida e de formas de existência dos *selfs* daquelas mulheres. De todo modo, o facilitador pedia para que elas arrumassem sua postura na cadeira, sentando-se com ombros para trás, cabeça erguida, para começarem a adotar uma postura mais firme e confiante, passando aquilo em todos os ambientes pelos quais circulassem, inclusive naquele treinamento.

O tópico da liderança se desdobrou no de capacidades de comunicação e resolução de

conflitos. Se comunicar de “cabeça fria” e “com calma” era representado como a melhor forma de resolver os problemas. Benny lembrava que, muitas vezes, diante dos problemas domésticos e da rotina da família, as pessoas poderiam agir guiadas pelo estresse, gritando, xingando e ofendendo aos outros. Em momentos como aqueles era fundamental se controlar, respirar, afastar-se da situação causadora do estresse, talvez contar quantos números fossem possíveis e, depois, tentar resolver os problemas de modo mais eficiente, isto é, sem brigas ou violência.

Esse manejo da raiva ou do estresse, mantendo a calma, permitiria que as pessoas conseguissem compreender o interlocutor nos sinais que ele dava, verbal e corporalmente. Também seria graças ao manejo da raiva que as pessoas poderiam focar na situação problema, permitindo conduzir a situação de modo resolutivo. Os esforços de manejo da raiva que Benny mencionava repetidamente (afastar-se, respirar, fazer exercícios, pensar sobre as suas ações e as do outro) permitiriam que as emoções e os comportamentos fossem controlados, a fim de não provocar castigos ou machucar outras pessoas, rompendo o ciclo de reprodução dos tipos de traumas apresentados anteriormente por meio, por exemplo, de agressões físicas.

As participantes também ouviam sobre como manejar as próprias emoções permitiria prestar atenção às emoções e sentimentos das outras pessoas, fossem maridos, filhos, irmãos, vizinhos. Esse tipo de autocontrole permitiria que não se resolvessem mais os conflitos – ou intensificasse-os – por meio da violência e da agressão. Outro resultado seria a preservação de bons relacionamentos, pois a preocupação seria cuidar das emoções, e não “vencer os conflitos”, falando mais alto ou usando da força física. Desde aquela perspectiva, reinaria uma perspectiva de respeito ao outro por meio do autocontrole de si. Este outro era um outro genérico (*ema seluk*), que aparecia nos vários exemplos: os maridos, os filhos, os namorados, os pais, os funcionários, os colegas de trabalho, os amigos etc. Não era uma receita para uma única relação, mas um guia mais amplo para a manutenção de bons relacionamentos interpessoais. Esse tópico encerrou o primeiro dia de treinamento e parecia mesmo bastante para um dia.

No segundo dia de treinamento a equipe passou por temas como gestão financeira, direitos humanos das mulheres e saúde sexual e reprodutiva. Logo após o café e a oração, as participantes já estavam sentadas em suas cadeiras e com seus cadernos à mão, prontas para seguirem tomando notas. Foi Benny quem iniciou o treinamento, por um tópico muito similar aquele que havia sido apresentado no treinamento em Liquiçá Vila: planejamento econômico. Embora aquele não fosse um treinamento focado em capacidades de gestão de negócios, as participantes deveriam ser apresentadas à um conjunto de habilidades para a vida, o que englobava o cuidado das finanças e economia doméstica para promover o desenvolvimento social e comunitários de base.

O mote discursivo do “para quê” utilizar o planejamento financeiro era o de estabelecer e

atingir objetivos, melhorar as condições de vida e desenvolver a economia local. Para que fosse possível atingir esses objetivos, ensinavam que o planejamento financeiro consistia em um processo de racionalização no manejo dos recursos: saber quanto de dinheiro se necessitaria para atender às necessidades básicas domésticas, definir quais os objetivos e desejos que se tinham, estabelecer metas e tetos do quanto seria gasto com as despesas e quanto seria poupado para investimentos futuros, por exemplo, e, por fim, definir o tempo que seria necessário para atingir os objetivos.

Diferente do que foi feito no treinamento para microempresárias, as participantes do treinamento *abilidade moris* não tiveram oportunidade para expressar quais eram os seus objetivos/desejos, mas independentemente disso, ouviram orientações sobre como gerir o tempo e os outros recursos (dinheiro, investimentos) para atingi-los. Neste ensejo, Benny ensinou a técnica dos três envelopes, nos quais elas deveriam imaginar os gastos com as despesas domésticas, as reservas para investimentos e os gastos com a *kultura*. Aquele evento, em particular, reforçou minha interpretação sobre atividades daquele tipo, as quais – operando através da separação da *kultura* do campo das necessidades, transformava a *kultura* em algo a ser estranhado, isto é, algo a “se pensar” ou algo a ser visto como que disputando o empenho das pessoas com investimentos que potencialmente melhorariam a vida, estabelecendo um tipo de coexistência, mas também de concorrência entre essas dimensões, ainda que de modo implícito. Parecia, ainda, que se poderia criar algum tipo de disputa pela adesão ou lealdade dos sujeitos em termos de importância ou prioridade daquelas esferas da vida.

O segundo tópico da exposição foi sobre os direitos humanos das mulheres. Esta parte do treinamento se pautava em algumas premissas bastante simples, mas que desafiavam muitas das racionalidades locais de organização social. O primeiro slide do tópico definia como direitos das mulheres a liberdade de viver sem violência e discriminação, de acessar a educação, de ter propriedade, de poder votar e de receber salários justos e igualitários. Já a noção de direitos humanos foi definida como a obrigação de todos serem respeitados e respeitarem-se, sem importar se as pessoas fossem mais velhas (*ferik/katuas*), jovens, homens ou mulheres, mulheres e meninas ou mesmo pelo lugar onde moravam. É de se imaginar que algumas expressões faciais demonstrassem estranhamentos aos discursos que questionavam as lógicas de organização baseada em precedência, ascendência (sobretudo senioridade) e nas assimetrias de poder, algumas das quais exploradas nos capítulos das partes I e II. A lógica da igualdade e a retórica dos direitos fundamentavam os discursos que se apresentavam com pretensão de verdade naquela atividade. Promover os direitos das mulheres era o que mobilizava a equipe da FOKUPERS a estar ali, naquele segundo dia de treinamento, oferecendo instrumentos para que as participantes vivessem

o máximo de suas potencialidades enquanto mulheres livres, em condições de igualdade, com direito à propriedade e ao acesso à renda em condições de igualdade.

Mas o que era gênero? Foi essa a pergunta feita por Natália e para a qual apenas uma participante se prontificou a responder. Tratava-se de uma das duas únicas participantes que haviam concluído o ensino secundário. Gênero – dizia ela – “é a definição do que a mulher e o homem têm que fazer”. Estava correto, dizia Natália. Mas era importante aumentar, desde a perspectiva da coordenadora. Ela explicava que o gênero era o que oprimia as mulheres, pois definia as regras como “*feto mak sai kalan la di’ak; labele lao sai kalan; sira dehan fetone’e la di’ak; fetone labele halo tattoo; fetone labele hatais saia badak*” (mulher que sai à noite não presta; [mulher] não deve sair à noite; eles dizem ‘essa mulher não é boa’; mulher não pode fazer tatuagem; mulher não pode usar saia curta). Essas frases eram as coisas que, associadas às normas como “ausência de oportunidade de decisão nas *tesi lia*” e a “privação do direito à sucessão da propriedade de terra”, faziam com que o gênero fosse construído socialmente para colocar as mulheres em posições de subalternidade.

Por conta desta configuração social seria imprescindível que as mulheres se tornassem líderes para a transformação. Aos poucos as peças do treinamento (ou matérias, como diziam meus interlocutores) se encaixavam naquele eixo ou lógica narrativa. As mesmas normas de gênero que oprimiam as mulheres e faziam com que elas fossem agredidas afetava a comunidade LGBTI+, emendava Natália. Mais um momento de tenro silêncio se instaurou quando ela perguntou quem sabia o que significava aquela sigla. Para sanar a questão posta por ela mesma, a coordenadora escreveu cada uma das letras, uma abaixo da outra, explicando que a letra L se referia às lésbicas, mulheres que gostavam e namoravam (*gosta no hola*) outras mulheres. Ela continuou, explicando que gays eram homens que gostavam e namoravam outros homens; bissexuais eram pessoas que gostavam e namoravam homens e mulheres; transgêneros eram pessoas que “mudavam o gênero” (masculino ou feminino) ao longo da vida.

Natália perguntou, então, se nas comunidades existiam pessoas assim e, aos risos, algumas participantes responderam que sim. Uma delas contou a história de uma mulher em sua aldeia que se vestia como homem, que nunca se casou nem teve filhos e que trabalhava feito homem na roça. Outras participantes estranharam o relato, enquanto se criava uma atmosfera de constrangimento e escárnio para algumas. De todo modo, algumas das participantes afirmaram que havia pessoas nas comunidades que eram como aquelas descritas pela oradora e pelas colegas. Natália perguntou, então, como se costumava chamar tais pessoas no dia a dia. Os termos (pejorativos) locais mais comuns eram *panlero* para gays e *bermanek* para lésbicas. Natália fez um alerta de que não se podia fazer piada, nem utilizar nomes ou termos ofensivos/pejorativos para se referir àquelas

peessoas, pois elas mereciam respeito e tinham o direito de expressarem a si mesmas. Da mesma forma como as mulheres tinham liberdade e direito de se expressarem (*espresa ita nia an*), as pessoas LGBTQ+ também o tinham. Além disso, aqueles que desrespeitassem com ofensas e xingamentos poderiam ser presos pela polícia. O respeito era pedagógico, mas o medo também era. As duas narrativas não se contrapunham, e – de fato – se apoiavam, fazendo com que medo e respeito andassem juntos na construção de uma sociedade LGBTQ+ *friendly* e que respeitava os direitos e liberdades das mulheres.

O último tópico do dia – e do treinamento – tinha como foco a saúde sexual e reprodutiva. Como mencionado por Natália, aquele era um tópico sensível, mas necessário, pois muitas vezes os pais não falavam sobre o tema com os filhos, o que gerava gravidez precoce (*isin-rua sedu*) e aumentaria o risco de infecções sexualmente transmissíveis. A coordenadora começou a *matéria* pontuando que quando as meninas se casavam muito jovens elas, talvez, não estivessem fisicamente preparadas, fazendo com que ficassem, às vezes, doentes e contraíssem problemas íntimos causados pela ausência de passagem no canal vaginal. Situações como essa geravam a necessidade de buscar ajuda médica, mas como em Timor-Leste as pessoas não falariam sobre este tipo de assunto, muitas adoeceriam e poderiam morrer sem ajuda especializada.

Outro problema era que, por não falarem sobre sexo, muitos pais não ensinavam seus filhos a se prevenir, com a utilização de preservativos, por exemplo. Ela pergunta quem, entre as participantes, saberia como utilizar um preservativo (*condom/boraxa*). Aos risos as participantes respondiam que não conseguiriam. Algumas participantes diziam que os homens se recusavam, enquanto outras diziam o uso de preservativos seria incômodo. Muitas sequer haviam visto um preservativo na vida, disseram ao ser perguntadas. Natália explicava que era muito importante utilizar preservativos para prevenir a infecções com doenças como a sífilis e a aids (nomeando as duas, especificamente), dizendo que os casos estavam crescendo no país.¹¹¹

Outro elemento que conectava os conteúdos do treinamento viria logo a seguir. O planejamento familiar, isto é, poder decidir quantos filhos ter e em que momento da vida fazê-lo tocava em outra questão: quanto mais filhos as pessoas tinham, maiores seriam suas despesas e, potencialmente, menores as suas capacidades de gerar renda, posto que suas possibilidades de poupar e investir ficariam mais escassas. Ter menos filhos possibilitaria que os pais dessem melhores condições de vida às crianças, pagando a educação e garantindo nutrição de qualidade, fazendo uma ponte com o tópico sobre alimentação, abordado no dia anterior.

¹¹¹ A este respeito, ver por exemplo reportagem que indicava a infecção de cerca de 1500 pessoas com o HIV na capital, Díli. Disponível em <https://pt.tatoli.tl/2023/10/31/registados-mais-de-dois-mil-casos-positivos-de-vih-sida-em-timor-leste/#:~:text=D%C3%8DlI%2C%2031%20de%20outubro%20de,%2C%20perderam%2Dse%20os%20contactos.,> acesso em 26/09/2024.

Para além do planeamento familiar, o tópico sobre saúde sexual e reprodutiva tocava diretamente na questão da saúde ginecológica das participantes. Natália explicou que depois dos 35 anos era recomendado que todas as mulheres fizessem acompanhamento para prevenção do câncer de colo de útero, do câncer de mama e outras complicações. Nenhuma delas respondeu positivamente à questão da facilitadora sobre terem ou não frequentado uma consulta médica daquele tipo nos últimos anos. Natália pontuou, então, que elas precisavam aprender aquilo para ensinar aos filhos, para que os filhos cuidassem melhor de sua saúde no futuro. As mulheres eram estimuladas a se tornarem exemplos positivos para seus filhos: exemplos de pessoas que cuidavam da saúde, que buscavam ajuda médica – além, é claro, de se alimentar bem e de manter uma rotina mais extensa de cuidados consigo.

A preocupação com que as pessoas conhecessem seu corpo e cuidassem dele era muito expressiva naquela parte do treinamento. A facilitadora responsável pelo tópico perguntou às participantes, então, quais eram as partes que compunham suas vaginas. A pergunta provocou um furor entre as mulheres presentes, que riam copiosamente, cobrindo os rostos e bocas com as mãos ou com os cadernos. Natália, também afetada pela comoção das participantes, repetiu a pergunta, dizendo que era muito importante saber aquilo para poder cuidar melhor da saúde íntima. Ao não receber nenhuma resposta ela propôs outra atividade: entregando papéis coloridos à todas as mulheres ela pediu que elas desenhassem suas vaginas. Novamente, mais e mais risos eram ouvidos, os quais aumentavam à medida que as participantes finalizavam seus desenhos e mostravam às colegas.

Dentre os desenhos das vaginas havia aqueles mais afeitos a um modelo anatômico mais realístico, enquanto outras eram representações quase anedóticas de vulvas em formatos de coração. Desenhando no quadro uma mais próxima à anatomia humana, Natália explicou às participantes onde era o clitóris, a saída da uretra, a cavidade vaginal e os grandes e pequenos lábios. As mulheres assistiam à explicação em uma mistura de constrangimento, diversão e curiosidade.

A explicação da anatomia da região genital era fundamental para a explicação que viria a seguir: a higiene íntima feminina. A recomendação de Natália era de que diariamente as mulheres fizessem a lavagem das vaginas com água limpa e morna, utilizando sabão vaginal, com movimentos circulares suaves. A limpeza deveria acontecer exclusivamente na parte externa do órgão, nunca interna, reforçava ela. As recomendações eram, certamente, muito bem-intencionadas, embora parecessem, novamente, um pouco descontextualizadas, posto que muitas das participantes dificilmente disporiam de condições adequadas para realizar a higiene íntima

daquela forma¹¹².

Este último tópico foi acompanhado de recomendações da facilitadora para que, tanto quanto possível, fossem separados os cômodos de dormir e as camas onde se deitavam os membros da unidade doméstica. Natália apresentava uma grande preocupação com casas em que dormiam juntos – na mesma cama ou por vezes em um único quarto – todos os membros da unidade doméstica. Ela mesma pontuava que, frequentemente, os/as sobrinhos/as eram adotados por tios e tias e tinham de dividir os espaços de dormir junto dos/as tios/as e primos, bem como irmãos, pais e filhos etc. Este tipo de arranjo seria fértil para a ocorrência de violência sexual e casos de incesto¹¹³. Ao mesmo tempo, dizia Natália, preservar a privacidade era muito positivo para o desenvolvimento das crianças e para a vida em família. Mais uma vez, contudo, a preocupação com o cuidado (agora do dormir) se chocava com as condições materiais de existência de parte significativa da população, a qual vive em arranjos domésticos cujos espaços impõem o compartilhamento de cômodos para o descanso noturno. Aquele tipo de orientação sobre preservação da privacidade, faz pensar, também, sobre os limites que as materialidades, isto é, as condições materiais de existência das pessoas, apresentam às ideologias individualistas e às ansiedades modernizadoras. Faria total sentido a defesa de separação de quartos, cômodos e camas para pessoas que dispõem de recursos materiais para realizar tal feito, o que não parecia ser a realidade de muitas daquelas que participavam daquele treinamento.

Encerradas as exposições, a miríade de conteúdos que passaram por tópicos como saúde mental e autoestima, traumas e comportamentos terapêuticos, nutrição e cuidados com o corpo (inclusive com a higiene), cuidados com os filhos, capacidade de liderança e habilidades comunicacionais, competências para a gestão financeira, conhecimentos sobre direitos humanos de mulheres e LGBT+ e, por fim, sobre saúde sexual, reprodutiva e planejamento familiar, pretendia – em dois dias – guiar os sujeitos para o bem viver e para formas melhoradas de ser e estar no mundo. O qualitativo “melhorado” não é um mero recurso de análise, mas sim uma expressão frequentemente acionada pela equipe facilitadora para justificar os objetivos da atividade: *hadia ita nia moris* (melhorar/consertar a vida). O treinamento era quase um quebra-

¹¹² Apenas 35% das unidades domésticas nas zonas rurais do país possuem banheiros, por exemplo, enquanto o fornecimento de água feito pela infraestrutura pública só está disponível em 63% das zonas rurais no país. Disponível em

<https://www.mj.gov.tl/jornal/?q=node/1622#:~:text=H%C3%A1%20uma%20baixa%20cobertura%20de,por%20cento%20nas%20%C3%A1reas%20urbanas.>, acesso em 26/09/2024.

¹¹³ Os casos de incesto se tornaram uma preocupação dos movimentos de mulheres no país, de modo que existe um forte lobby político para que sejam criminalizados por meio de alterações no código penal e da promulgação de uma lei específica para coibir condutas do tipo, mesmo que com consentimento de ambas as partes. Informações a este respeito podem ser obtidas em <https://pt.timorpost.com/nacional/tp-3631/jsmp-e-alfela-pedem-inclusao-do-crime-de-incesto-no-codigo-penal/> e em <https://jsmp.tl/wp-content/uploads/2012/05/Incesto-em-Timor-Leste-Agosto-2012.pdf>, acesso em 26/09/2024.

cabeças, no qual as peças eram os tópicos/matérias ensinadas que, juntos, formavam uma imagem da “melhor” da “boa-vida”, ou da “vida pacífica”: *moris di’ak*, *moris hakmatek*, em tradução literal. Essa boa vida talvez não fosse vivida em sua plenitude pelas participantes, mas aquele era um passo significativo no compartilhamento de aspirações e desejos sobre/para o bem viver; era também um passo significativo na moralização sobre o reconhecimento dos sujeitos em sua dimensão interior e subjetiva enquanto valor a ser preservado e legitimado socialmente.

Mais do que uma dimensão de compartilhar habilidades e competências para a vida (*abilidade moris*), o treinamento consistia em pedagogias que, potencialmente, empoderariam os sujeitos para se constituírem como indivíduos, com interioridades e dimensões psicológicas socialmente valorizadas; sujeitos que racionalizariam suas condutas, manejariam seus comportamentos e finanças e se otimizariam para uma vida orientada pela lógica do mercado, do desejo, dos objetivos, dos investimentos, da busca pelo sucesso e realizações significativas. Este sujeito só poderia atingir suas máximas potencialidades se estabelecesse um cuidado nutricional e higiênico de si, que conhecesse seu corpo e dele cuidasse, que tivesse uma rotina de cuidados com a saúde mental e que fosse assertivo na comunicação com seus iguais. Este sujeito também teria plena consciência de seus potenciais, de seus desejos e de seus direitos, guiando uma vida para a qual teria habilidades que o qualificassem para a vida em uma democracia liberal. Mas com quais condições materiais ele prezaria por tal dieta balanceada, cuidaria com afinco de sua higiene e preservaria limites éticos específicos de privacidade e liberdade individual?

Novas economias de bazar em Timor-Leste

Uma das ações previstas pelo programa *Reforsa Hamutuk* era, além dos treinamentos para microempresárias e sobre habilidades para a vida, organizar dias de bazar nos quais as participantes beneficiárias dos microfinanciamentos pudessem se juntar para vender seus produtos e gerarem renda. A equipe da qual fiz parte em 2022 organizou, sozinha, três bazares, sendo um no município de Ermera (ocorrido em Gleno, centro comercial do município), e outros dois em Liquiçá Vila e Same (no município de Manufahi). Esta mesma equipe organizou junto da ACBit, outra ONG local implementadora do programa, o último bazar do programa, este na capital, Díli. Neste último evento, as beneficiárias do programa que se dispuseram a participar, viajaram de seus municípios para aquele que seria o maior bazar de todo o programa. Por razões de economia do texto, elejo os bazares de Ermera e Díli para serem apresentados, pois foram expressivos na implementação geral do programa e auxiliam na construção dos argumentos desta etnografia, de modo que os narro brevemente, mas com alguns detalhes relevantes.

O bazar em Ermera

Viajamos de Dili à Ermera na tarde de terça-feira com o objetivo de ter tempo para visitar o local onde realizaríamos o bazar em Gleno. Tratava-se de uma área poucos metros distantes do mercado permanente da cidade, local composto por diversas barracas nas quais se vendiam roupas usadas (*obralan*), alimentos diversos, artesanatos, tecidos e onde até se via alguns animais para venda. Conferido o lugar, passamos à checagem dos materiais que utilizaríamos no dia seguinte: tenda, banners, listas de participantes, camisetas a serem distribuídas etc. Estava tudo pronto e, com sorte, receberíamos as microempresárias para vender seus produtos à comunidade local.

Na manhã seguinte, antes que o sol tivesse nascido, nos dirigimos para a área do mercado. Montamos três tendas grandes em menos de uma hora. Uma das tendas abrigaria as autoridades que fariam as falas de abertura do bazar e de encerramento da fase regional do programa. As outras duas tendas grandes abrigariam as comerciantes e suas mercadorias. Outras duas tendas menores foram dispostas no lado oposto das maiores, para que comportassem mais três ou quatro vendedoras.

Ao nascer do sol o local já estava preparado, mas foi somente por volta das 9h que começávamos a ver alguma movimentação de representantes de autoridades do Ministério da Solidariedade Social e Inclusão (MSSI) e do gabinete do Posto Administrativo de Gleno que foram informar sobre o atraso de seus representados. As beneficiárias do programa iam chegando e trazendo seus produtos, sendo orientadas a disporem-nos sobre mesas ou esteiras sob as barracas.

Um pequeno público ia se formando. Estudantes da UNTL que faziam estágio comunitário em Gleno foram convidados a participar e lá estavam, cerca de 20 deles. Em seguida, alguns professores de uma escola secundária se juntaram ao público, junto de seus alunos que informavam ter sido convidados para o bazar. O grupo de jovens de Gleno também marcou presença. Um público de cerca de 70 pessoas já movimentava o espaço, além, é claro, das cerca de 12 mulheres que expunham suas mercadorias.

As cerca de 20 cadeiras que estavam dispostas atrás das tendas das beneficiárias foram ocupadas por algumas pessoas, enquanto as demais se apertavam sob as tendas para se proteger do sol, enquanto outras se dispersavam pelo espaço em busca de árvores ou postes que garantissem alguma sombra. O sol era forte e já passava das 11h da manhã quando todas as autoridades finalmente estavam reunidas.

As falas institucionais foram feitas por Natália, coordenadora do programa na FOKUPERS, pelo representante do Posto Administrativo de Gleno e pela representante do MSSI naquele município. O representante do Posto não fez outra coisa a não ser abrir solenemente o evento com as três batidas na mesa. As falas ficaram por conta de Natália e Manuela, representante do MSSI.

Natália abriu a atividade se desculpando pelos imprevistos e atrasos, fazendo os participantes esperarem por tanto tempo. Ela dizia que o objetivo do evento era promover a participação das sobreviventes de violência baseada no gênero em atividades comerciais, para que pudessem se sustentar, para que pudessem melhorar (*hadia*) suas vidas. O convite para todos os presentes foi feito: “vamos empoderar as mulheres, vamos apoiar os negócios delas, vamos comprar as mercadorias!”

Ao tomar a palavra, Manuela reforçou a necessidade de criar condições para que as mulheres criassem negócios, fosse na produção agrícola, venda de comida, abertura de quiosques etc. Era preciso criar condições para que as mulheres comerciantes melhorassem de vida, sustentando a si mesmas e suas famílias. Dizia, também, que criar condições de financiamento e treinamento tinha um potencial de fazer com que elas “competissem em um mercado moderno”. Para tais feitos, a SEII e o MSSI em parceria, estavam mantendo o Centro de Empoderamento para Mulheres em Ermera, que se pretendia ser um instrumento de impacto na vida social local. Manuela celebrava que desde a abertura do Centro, o grupo já havia empoderado (*empodera ona*) trinta e duas cooperativas locais e iniciativas autônomas. A oradora também parabenizou a ação da FOKUPERS, lembrando que a sociedade civil e as entidades governamentais estavam trabalhando juntas para o empoderamento econômico feminino.

Após os aplausos ao discurso de Manuela, Natália chamou uma das beneficiárias do programa para que se apresentasse. Tratava-se de Paula, uma sobrevivente cuja história serviria para encorajar a todas, disse Natália. Paula tomou o microfone e se apresentou como sobrevivente de violência baseada no gênero. A jovem de 25 anos contou que após um problema com seu padrasto, foi ameaçada e precisou ser acolhida na Casa Abrigo da FOKUPERS, em Díli. Em seu período abrigada, Paula participou dos treinamentos de empoderamento econômico da FOKUPERS e recebeu uma bolsa de estudos para custear sua graduação na Universidade da Paz, na capital.

A jovem contava ser muito grata à ONG por todo o apoio, inclusive por ter sido incluída no programa *Reforsa Hamutuk*, tendo contado com um microfinanciamento que a permitiu iniciar seu próprio negócio: a produção de *tuasabu* saborizada. Com a venda das bebidas em feiras e aos fins de semana no mercado, Paula conseguia se sustentar, ajudar a família e, naquele momento, considerava abrir um negócio maior.

A fala de Paula se pretendia inspiracional e mobilizadora. Era, ao mesmo tempo, um testemunho de sucesso e da potencialidade de programas de empoderamento econômico. Natália ao agradecer as palavras da jovem e pedir aplausos, dirigiu-se à representante do MSSI pedindo o compromisso do órgão em continuar trabalhando em parceria com a sociedade civil pela ampliação

de programas como aquele, para transformar as vidas de jovens como Paula.

Feitas todas as falas institucionais, Natália passou a palavra para que Benny explicasse quais produtos estavam disponíveis, reforçando, novamente, que os presentes adquirissem as mercadorias. Benny tomou a palavra, explicando que havia ali pequenas marmitas com tubérculos cozidos, frutas (tangerinas e bananas), mandioca e batata doce *in natura*, doces de amido, bananas fritas, cestarias, carteiras e outros objetos artesanais; havia também crochês e algumas mulheres que vendiam chá, café, macarrão instantâneo e balas. As mulheres que até aquele horário – já era por volta das 12h – encontravam-se sem realizar nenhuma venda, foram apontadas, naquele momento, como agentes de transformação. “Vamos apoiar as nossas irmãs!”, dizia Benny, ao mesmo tempo em que convidava os participantes para formarem uma fila para comerem o lanche preparado pela FOKUPERS.

Parecia uma ironia que fosse servido um lanche aos participantes naquele momento, quando parte daquelas mulheres estava vendendo comida pronta. Mas a dinâmica ficaria mais confusa. Os participantes que ainda não haviam se dispersado foram para a fila da mesa, disposta sob o sol, atrás das cadeiras, atrás das duas tendas maiores onde estavam as beneficiárias do programa. Como em outros eventos, à medida que os participantes finalizavam as refeições, retiravam-se, agradecendo à equipe pela realização do evento e pedindo licença para partir.

O evento se esvaziava e as mulheres que primeiro haviam chegado, iam ficando sozinhas. A música tocava alta nas caixas de som e as participantes observavam a movimentação por entre as barracas que não fazia outra coisa a não ser dispersar-se. Como se dizia em diversos eventos, as bandas contratadas para eventos variados eram referenciadas como “animação”. Aquele bazar contava com a animação de uma banda local, composta por quatro rapazes que, com caixas de som bastante potentes, faziam sua música ecoar pelo local. No ritmo da música, algumas expressões faciais de impaciência ficavam mais evidentes. Os comentários entre a equipe eram uníssonos: as pessoas não estão comprando. A atividade claramente não havia saído como planejado. Não havia compradores e sobravam produtos, alguns, inclusive, perecíveis. Algumas das autoridades compravam as cestarias, mexiam nos crochês e panos bordados, mas nada que rendesse mais que algumas moedas às participantes. Aos poucos, os próprios membros da equipe se dividiram para comprar alguns produtos, principalmente as frutas e marmitas.

Às 14h a primeira participante se levantou e começou a ensacar seus produtos, quando já não havia mais nenhum participante visitando as barracas e o som tocava para que ninguém dançasse. A vendedora e sua assistente já se organizavam e guardavam suas coisas, ligando para que alguém fosse buscá-las, quando foram chamadas por um membro da equipe para entregarem a cópia do cartão eleitoral e receberem o auxílio transporte. Poucas palavras eram trocadas,

agradecimentos em tons bem baixos eram proferidos, pedidos de licença eram feitos e as beneficiárias, uma a uma, se retiravam. Era sensível o desconforto e a cena ficava ainda mais desinteressante ao observar que o motorista da ONG dormia sentado em uma das cadeiras, enquanto sua cabeça balançava como um pêndulo, agora sem nem a música ao fundo para abafar os cochichos das pessoas presentes. A atividade não foi um sucesso e isso seria tema da reunião de balanço mais tarde naquele dia.

Na discussão da equipe muito se falou sobre os erros na emissão dos convites, sobre os atrasos na chegada do lanche (servido na hora errada), sobre a falta de coordenação na compra de tendas grandes o suficiente para comportar todas as vendedoras. Mas pouco se falou sobre a falha principal na lógica da atividade: as mulheres beneficiárias não geraram renda com a (não) venda de suas mercadorias. O evento foi, certamente, uma lição econômica sobre oferta e demanda e que demonstrou que, às vezes, na economia de mercado, as empresárias terão prejuízos (especialmente no caso das mulheres que levaram comida pronta para vender) e/ou precisarão ser criativas para não perder aquilo que produziam.

Uma das participantes, de quem comprei duas das 20 marmitas de batata cozida, me disse que iria comer as batatas em casa com a família para que não estragasse. Outras mulheres poderiam tentar vender em suas vizinhanças, poderiam também comer, mas essas estratégias não minavam as expressões de frustração diante do evento, mas principalmente: não gerariam renda, que era o objetivo maior do evento. Conversando com Benny, no caminho de volta para Díli, perguntei se experiências anteriores de bazares haviam sido bem-sucedidas. Ele explicou que para algumas vendedoras sim, mas que nem sempre se vendiam os produtos levados. Em sua perspectiva, um único dia de bazar não era suficiente para mobilizar a comunidade para consumir aqueles produtos, portanto não faria um grande efeito na geração de renda das beneficiárias. Porém, no âmbito de um programa como aquele, o cronograma e os recursos só previam o fornecimento de estrutura (tendas, divulgação, reembolso de custos com transporte) para um dia de mercado, sendo uma limitação incontornável.

O evento foi, com certeza, um sucesso simbólico para o programa, no sentido de representar materialmente o engajamento feminino na economia de mercado, de mostrar à sociedade as *feto potensíal*, de mostrar as sobreviventes de violência se erguendo e se tornando empreendedoras. Mesmo que no relatório final do programa fossem indicadas as eventuais limitações do programa, os registros fotográficos, as listas de frequência e os recibos do reembolso do dinheiro do transporte indicariam que as principais demandas protocolares haviam sido concluídas. Porém, estavam as participantes sendo/tornando-se empoderadas? Tratar-se-ia de um empoderamento real? E em que termos se dava o empoderamento econômico feminino?

O evento foi, por fim, bem-sucedido enquanto encerramento, pois materializou uma série de esforços institucionais de treinamento, microfinanciamento, discursos e mobilização de recursos para, finalmente, engajar as mulheres na economia de mercado. A etapa regional do programa estava concluída, mas as implicações dele nas vidas das pessoas ficavam em aberto. O mesmo evento em Díli, quando do encerramento nacional do programa, foi também expressivo desta economia das expectativas, da promoção de desejos e dos esforços institucionais para engajar mulheres na economia de mercado.

O bazar em Díli

O bazar em Dili foi o maior evento de todas as etapas do programa, pois marcaria o encerramento do *Reforsa Hamutuk*, congregando participantes, lideranças e autoridades locais dos 7 municípios onde foi implementado. Todas as beneficiárias foram convidadas a trazerem seus produtos para vender, assim como também foram convidadas as mulheres que participaram dos treinamentos para microempresárias e do *abilidade moris*. Por ocasião do encerramento do programa, estariam presentes os representantes das agências doadoras do programa, na pessoa do próprio embaixador da União Europeia em Timor-Leste, além dos representantes da HIVOS, que coordenava a execução do mesmo.

Nas falas que precederam a abertura do bazar, o Embaixador da União Europeia, recém conduzido ao cargo, leu um discurso em tétum, no qual indicava a "a igualdade de gênero como um valor fundamental" para o desenvolvimento e afirmou ser a dependência econômica das mulheres um fator decisivo para que a violência doméstica se perpetuasse. Ele parabenizou as organizações envolvidas que, durante quase 3 anos, lutaram pelo desenvolvimento econômico e pela igualdade social. Em seu discurso o embaixador reforçava que não podia existir "inclusão social" sem "inclusão econômica" e que, portanto, todos ali deveriam trabalhar para que as mulheres se integrassem ao mercado. Disse ele que "o caminho para a igualdade de gênero continua [...] e vocês poderão participar nos espaços de decisão", reforçando a perspectiva de que as mulheres participantes do programa poderiam ser agentes para a transformação.

A associação imediata feita entre geração de renda e participação nos processos de transformação social era muito curiosa, pois evocava a ideia de que a economia de mercado conferia poder a mulheres. Novamente, agora diante da presença do Diretor Geral da SEII, da Diretora Geral do MSSI, de representantes do Ministério das Finanças, delegados da The Asia Foundation, diretores de ONGs nacionais e internacionais, reforçava-se as narrativas de superação de mulheres vítimas de violência baseada no gênero como Paula – que contou sua história em Gleno, Ermera – que, por se tornarem bem-sucedidas economicamente, tornavam-se mulheres

modelares ou exemplares.

O regime de meritocracia que subjazia a celebração dos feitos das sobreviventes que se tornavam *feto microempresa* foi celebrado em outras falas institucionais no evento. A consultora contratada pela HIVOS para a elaboração do material e dos conteúdos do treinamento *abilidade moris* usou diversas frases motivacionais em seu discurso. A respeito das sobreviventes de violência doméstica ela disse coisas como "não se pode mudar o passado, mas podemos procurar um caminho para a mudança do futuro". Para isso, disse ela, "devemos considerar o passado como uma base, um degrau para avançar em direção a um futuro melhor para nós e nossos filhos". "Resolver os problemas do passado, os traumas e as experiências ruins para melhorar o que acontece no futuro", entre outras falas da consultora, reforçava o apelo terapêutico do *abilidade moris*, no tópico sobre saúde mental que, como vimos, partia do princípio de que cuidar da mente, curar traumas e evitar novos traumas seria potente para a construção de um futuro (e de sujeitos) mais produtivos.

Essa pedagogia da cura se associava ao apelo meritocrático com a máxima de que "o importante é o que você faz com o que fizeram de você". A consultora continuou seu discurso, dizendo "enquanto vítima eu posso sentar e chorar ou usar o problema como motivação para ajudar outras mulheres", contando sua própria experiência como sobrevivente de violência sexual. "Eu escolhi ajudar outras mulheres a não aceitarem violências, para tornarem-se agentes da prevenção para a violência", disse ela, sendo ovacionada.

Após as falas institucionais todas as autoridades foram reunidas no palco do salão. A cobertura da mídia era grande e cerca de 15 fotógrafos se acotovelvavam pelos melhores registros. Todos aguardavam pela batida do *babadok*, que faria o encerramento simbólico do evento e o início do último bazar. Quando isso finalmente foi feito, os convidados e os participantes passaram a caminhar pelos diversos estandes com produtos variados

As participantes do programa tinham levado para venda *tais*, tecidos bordados à mão, crochês, algumas peças de roupa, alimentos prontos, frutas e vegetais in natura, souvenirs, bolsas e acessórios feitos com *tais* etc. Alguns daqueles produtos se diferenciavam do que havíamos visto em outros bazares: havia pacotes de chips de batata doce, chips de mandioca, amendoins torrados, refrescos e *tuasabu* saborizados. A diversidade de produtos demonstrava a variedade de negócios que aquelas mulheres geriam. Algo que, lamentavelmente, não variou foi a ausência de compradores.

Ao fim daquele último bazar as mulheres tinham, novamente, expressões de frustração por terem vendido pouco ou quase nada dos produtos que haviam levado para Díli. O público que comprava era o mesmo: coordenadores e diretores de ONGS, membros das Secretarias e

Ministérios, os representantes das agências de cooperação internacional. A freguesia era pequena para o volume de mercadorias à disposição. A situação parecia mais delicada, novamente, para as pessoas que levaram as marmitas com comida pronta: o que fariam com os produtos?

Uma das colegas de uma ONG respondeu-me que as participantes recebiam o dinheiro do transporte até Díli, o que poderia cobrir seus custos, evitando maiores prejuízos, mas que as mercadorias poderiam (tentativamente) ser vendidas em outros momentos. Com o encerramento do bazar e do evento tinha-se mais uma lição sobre oferta, demanda e sobre alguns dos afetos produzidos por aquele tipo de estímulo à produção e comercialização. Em que medida experiências daquele tipo seriam empoderadoras?

Empoderamento econômico feminino entre desafios e controvérsias

As situações narradas até aqui colocam em perspectiva objetivos, práticas e discursos de um programa de empoderamento econômico feminino enquanto estratégia de enfrentamento à violência baseada no gênero. Partindo da premissa de que o engajamento com atividades de geração de renda poderia promover a independência financeira das mulheres e, consequentemente, potencializar seu empoderamento, o *Reforsa Hamutuk* e outros programas do tipo têm sido implementados em Timor-Leste e alhures por meio de agências de governo com desdobramentos os mais diversos.

Uma das particularidades do referido programa era que ele, além de ser extenso – com uma duração total de 30 meses – e de ter sido implementado em 7 dos 13 municípios do país, se caracterizava por diversas ações: aproximação às comunidades e lideranças locais, treinamentos para microempresárias, treinamento de habilidades para a vida, realização de bazares e um treinamento vocacional. Diferente de outros programas que se baseavam apenas na concessão de crédito, o *Reforsa Hamutuk* tinha uma dimensão pedagógica muito significativa, prevendo, por exemplo, uma sessão de treinamento vocacional com duração de 4 dias, nos quais as participantes foram apresentadas a diferentes possibilidades de iniciar/aprimorar negócios ou carreiras para seguirem.

O treinamento vocacional foi realizado uma semana antes do encerramento e do bazar realizado em Díli e reuniu algumas das participantes de todos os sete municípios englobados pelo programa. Durante quatro dias de atividades as participantes se envolveram em cursos organizados em módulos temáticos. Cada módulo tinha duração de cerca de duas horas e os temas eram diversos: piscicultura, técnicas de irrigação e proteção de hortas, uso de remédios naturais para a defesa de plantações, técnicas de venda e gestão financeira, serviços de catering, hotelaria, cerimonialista e gestão de eventos, atendimento ao público, *table setting* (preparação e decoração

de mesa), copeiragem e garçonagem, entre outros.

Parceiros foram convidados para ofertar os módulos no curso vocacional e a ideia era fazer com que as beneficiárias tivessem o máximo de experiências, podendo explorar suas habilidades e vocações em áreas consideradas chave para o desenvolvimento econômico do país (o turismo e o ramo de serviços). A proposta era interessante e vista com empolgação pelas equipes envolvidas, pois poderia dar novas oportunidades e proporcionar algo excepcional para as participantes. Tal aproveitamento, contudo, não foi experimentado como real para muitas delas.

As participantes se reuniram de segunda a quinta-feira durante uma semana em Díli. Aquelas oriundas de outros municípios contavam, geralmente, com a solidariedade e o abrigo de familiares na capital. Se deslocavam para o salão da Catedral de Díli no Bairro de Vila Verde e, lá, seguiam o treinamento vocacional das 9h às 17h. Em um dos módulos, já na quinta-feira, uma situação pegou a todos de surpresa. Durante o módulo de *table setting* as facilitadoras, membras de um hotel-escola em Díli, ensinavam como se deveria montar uma mesa de alto padrão, com três talheres de cada tipo (para entrada, prato principal e sobremesa), explicava sobre a posição das taças e copos, sobre a disposição dos guardanapos e do *sousplat* etc. As participantes ouviam a tudo aquilo em silêncio, até que uma das facilitadoras convidou algumas delas para aprenderem *table manners*.

Quatro beneficiárias sentaram-se à mesa e a facilitadora começou a lhes dizer como deveriam segurar garfo e faca, como pegar a taça de vinho (pela base) e qual postura deveriam adotar. Durante o entreato de etiqueta naquele curso, as participantes, movidas pelo aparente nervosismo, entraram em um episódio de choro e confusão. Duas se retiraram da mesa e outras participantes do treinamento também caíram em pranto. O ambiente foi tomado por um desconforto que ninguém imaginaria poder se instaurar. Uma das facilitadoras da ACBit pediu, então, que elas expressassem o que estavam sentindo.

Uma das mulheres que permaneceu à mesa disse:

"nós nunca estivemos em um restaurante chique ou em um hotel, nós somos pobres, mães solteiras de áreas rurais. Se vocês nos ensinam essas coisas nós vamos usar para quê? Essas coisas são como sonhos para nós. Ensinem isso para pessoas ricas, porque nós nunca mais vamos ter oportunidade de comer em uma mesa de luxo como essa".

Toda a equipe ficou sem palavras por alguns instantes. Outros implementadores gaguejavam. Algumas das participantes seguiam em lágrimas e o silêncio se instaurou na sala. A coordenadora de uma das ONGs implementadoras foi chamada para mediar a situação e acalmar os ânimos. A equipe da ONG reforçou que o treinamento não pretendia pressionar as participantes a adotarem aquelas regras de etiqueta, mas sim possibilitar que elas testassem aptidões e vocações para, talvez,

buscarem novas funções laborais. Seria por isso que, ao longo de toda aquela semana, haviam sido ministrados módulos os mais diversos, não apenas de *table setting* e *table manners*.

Conversei com uma das facilitadoras ao fim daquele dia, pontuando sobre o ocorrido. A moça dizia não saber se se sentia culpada pelo episódio, estava ainda emotiva. Sentia que mesmo com boas intenções, era como se pressionassem as beneficiárias. A situação evocava uma série de questões. Embora o objetivo fosse desenvolver/encontrar habilidades e vocações para as participantes, não havia uma pré-seleção de tópicos para que elas cursassem. Ao mesmo tempo, a proposta não era realizar um treinamento de aprofundamento de capacidades para que, por exemplo, aquelas que já trabalhassem com a produção de tecidos pudessem se especializar no ofício. Assim, havia naquela sala mulheres que eram vendedoras, agricultoras, produtoras de *tuasabu*, vendedoras de comida e roupas, artesãs, bordadeiras, tecelãs etc. Além do fato de serem participantes do programa, a única característica que tinham em comum era serem alvos de um projeto de reabilitação de seus *selves* e de suas capacidades.

Para algumas das participantes, o curso, ao longo dos quatro dias, parecia perder sentido, fazendo com que reações de nervosismo florescessem, explicitando algumas rachaduras e limites das estratégias constituintes do programa em questão. Junto disso, mais camadas dos limites deste tipo de iniciativa se explicitavam. Conversando depois com colegas de outras organizações que também desenvolviam programas de empoderamento econômico – específicos para mulheres agricultoras – ouvi de um deles que programas daquele tipo, deslocados dos interesses e das possibilidades de cada grupo, eram como “ensinar a fazer gelo, pessoas que não têm geladeira”. Ele queria dizer que, embora as intenções dos programas e das ONGs fossem boas, se guiavam por ambições distantes das possibilidades reais daquelas mulheres.

A adoção de programas de empoderamento econômico – de modo geral – pautam-se em representações de que a produção para o comércio, o desenvolvimento de novos objetivos pessoais e profissionais possibilitaria a subversão das experiências de violência e de desigualdade na vida das mulheres, além de potencializarem o desenvolvimento social por meio do estímulo à economia de mercado. Contudo, os efeitos e impactos de programas deste tipo nas vidas de beneficiárias em diferentes localidades parecem estar longe de serem previsíveis ou desejáveis, além de, frequentemente, exporem as participantes a situações de constrangimentos (Karim, 2011).

Por um lado, as beneficiárias do *Reforsa Hamutuk* deveriam, necessariamente, ser produtivas de outras formas e em outras esferas que não a doméstica, garantindo o acesso ao dinheiro, o que seria positivado pela potencialidade em modificar suas condições de vida. Isso se apresentava nas narrativas e discursos com bases morais sobre como deveriam ser as mulheres e suas condutas em função do desenvolvimento. Ao mesmo tempo, o engajamento com atividades

de geração de renda promoveria um tipo de autonomia potencial para romper a violência e melhorar (*hadia*) a vida. É certo que programas deste tipo se pautam por definições muito particulares do que seja o desenvolvimento, a igualdade, a autonomia e mesmo o empoderamento como ato de dar/conferir/produzir poder a alguém. Cabe refletir sobre qual é o tipo de poder que se poderia propiciar por meio do envolvimento com atividades econômicas voltadas ao mercado naquele contexto¹¹⁴.

A noção de empoderamento econômico feminino, defendida pelas instituições e organizações apresentadas, é bastante característica de um entendimento moderno de poder, localizado em um *indivíduo* que pode, por si só, ser empoderado, sozinho, autônomo e autocontido em si mesmo, distanciando-se de outras concepções nas quais o poder estaria associado a posições das pessoas em *rankings* de Casas nos esquemas locais de precedência e prestígio, por exemplo. Poder, na concepção dos mecanismos de governo que analiso aqui, teria sua raiz na autonomia do indivíduo, agente que pode usufruir de suas potencialidades para produzir seu sucesso (Harvey, 2005; Dardot e Laval, 2016) e que, na linguagem do *Reforsa Hamutuk*, poderia disfrutar, inclusive, de experiências de superação (da violência) para se constituir como outro sujeito (no feminino), agora empoderado, empreendedor, bem sucedido, que se supera, que se torna um modelo ou um “caso de sucesso”, tal qual Paula (no bazar em Ermera) ou a consultora da HIVOS (no bazar em Díli).

Parece fundamental que as reflexões sobre *empoderamento* sejam feitas considerando, também, o caráter de constituição do self e de subjetivação dessas mulheres para atuarem na lógica neoliberal do sujeito empresa, isto é, um sujeito que é um empreendimento de si mesmo, desamarrado e autogerido, que pode ser guiado pelo/para o sucesso econômico e social (Harvey, 2005; Dardot e Laval, 2016). Estes pontos de vista associariam diretamente a díade poder-prestígio à obtenção de dinheiro, produzindo certas idealizações a respeito das agências individuais dos sujeitos, como as liberdades para investir ou ser, por exemplo, gerando uma dissintonia com os valores locais, ao mesmo tempo em que se empenhariam em modificar tanto as práticas dos sujeitos, quanto os valores locais.

Em uma análise crítica sobre os programas de empoderamento econômico feminino enquanto agenda global, Andrea Cornwall (2018), demonstrou como as mulheres são capitalizadas e instrumentalizadas como sujeitos que, literalmente, trabalham para o desenvolvimento social e econômico dos mais diferentes países. A autora reflete sobre as associações entre igualdade de

¹¹⁴ Uma discussão provocativa a esse respeito foi desenvolvida por Brenner (1998) que apresentou algumas problemáticas do envolvimento das mulheres com a venda de tecidos, o que implicava em seu afastamento das esferas de mobilização do sagrado em Java.

gênero e desenvolvimento, entre empoderamento econômico feminino e melhores condições de educação, saúde e desenvolvimento humano etc., reproduzidas em slogans de campanhas e projetos de empoderamento (Ibid.), como vimos nos discursos sobre e na execução do *Reforsa Hamutuk*.

Um dos efeitos de programas deste tipo é a tendência ao fortalecimento de uma agenda neoliberal que, no plano individual, produz e reproduz expectativas sobre as mulheres e seus potenciais produtivos, tornando todo o processo de obtenção de êxito financeiro e econômico mais oneroso àquelas que continuariam responsáveis pelo cuidado com o ambiente doméstico e que experimentariam outras condições de exploração e precariedade (Braga, 2017; Cornwall, 2018) e, por vezes, outras formas de violência doméstica, tanto física quanto patrimonial ou econômica (Karim, 2011).

As representações sobre a associação entre poder e dinheiro merecem atenção. Segundo as agências de cooperação, aparatos estatais e ONGs, o elemento transformador de condutas e de sujeitos seria o poder conferido através do acesso ao dinheiro e, com isso, a transformação das realidades individuais e da economia local. O dinheiro e tudo aquilo que ele representa, enquanto possibilidade de fazer, acessar, possuir/consumir, seria o responsável, em certa medida, por todo o novo conjunto de agências que as mulheres alcançariam ao se engajarem na seara do mercado e dos empreendimentos livres, guiados pela racionalidade neoliberal (Dardot e Laval, 2016).

Na lógica destes programas, o poder seria algo passível de ser conferido e as mulheres se tornariam aptas a recebê-lo (Moreira, 2016; Cornwall, 2018). A associação entre *poder-dinheiro*, por sua vez, deixaria implícito que o mercado seria o espaço social que, por excelência, permitiria a transformação das relações de gênero e das experiências das mulheres enquanto indivíduos. É significativo que essa concepção de empoderamento se apresente como empreendimento individualizado (Cornwall, 2018), pois se dá pela reelaboração da agência de um sujeito que se pretende autônomo, auto constituído e autogerido, como uma empresa ou um empreendimento de si mesmo (Harvey, 2005; Dardot e Laval, 2016). Ainda que possam envolver cooperativas (de mulheres), programas deste tipo partem dos princípios de autonomia e liberdade, atribuindo aos sujeitos, de maneira individual, a responsabilidade por seu sucesso, guiando-se pela linguagem da meritocracia, do esforço, da autodisciplina, do empenho etc. Somos colocados diante da projeção do indivíduo autorrealizador (Cornwall, 2018. p. 24) que se reconheceria diante de novas potencialidades (adquirindo novas habilidades) e que teria à sua disposição novos recursos, podendo existir de maneira mais qualificada em um universo de escolhas livres.

Individualismo possessivo e a subjetivação para o mercado

Dados os limites do programa apresentado e de outros programas de empoderamento

econômico feminino (Karim, 2011; Cornwall, 2018), parece pertinente notar que, para além da pretensão de “conferir poder” e “gerar renda”, o *Reforsa Hamutuk* de fato se dedicou à constituição de subjetividades, subjetivações e, portanto, sujeitos. Entendo que a profissionalização daquelas mulheres consistiria em um projeto de produção de um tipo de sujeito específico, a trabalhadora, profissional, empreendedora, microempresária ou cidadã empreendedora, nos termos de Jayan Nayar (2014). Embora a linguagem da cidadania aparecesse de modo implícito, ela possui relevância, posto que as empreendedoras eram imaginadas como sujeitos de direitos, dentre os quais os direitos à liberdade de ser, de produzir, de empreender, de gerar renda, de se autonomizar etc.

Mesmo que previamente à participação no *Reforsa Hamutuk* algumas delas já desenvolvessem atividades comerciais, os modelos de gestão e de potencial desenvolvimento de seus negócios, ensinados nas atividades do programa, constituíam-se como novidades para muitas, principalmente pelas técnicas de gestão, pelas orientações sobre atendimento aos clientes, sobre divulgação de seu trabalho, sobre inovação nos negócios etc. Para outras, as técnicas e as ambições (como a ampliação de negócios, busca de uma boa vida, pautada no sucesso econômico) eram realmente novidades potencialmente disruptivas de suas escolhas econômicas, mas também de formas de ser, de perceber, de estar e de agir no mundo.

O caráter de inovação se apresentava nas formas de produzir, consumir, acumular e circular riquezas, inclusive nas decisões sobre como se relacionavam com a *kultura* e com investimentos como a educação formal, mas também na oferta de dispositivos materiais e racionais que potencializariam novas subjetivações para aquelas mulheres por meio dos desejos que somente uma racionalidade neoliberal, por sua sedução e magia, poderia oferecer (Harvey, 2005; Moreira, 2022; Dardot e Laval, 2016).

Claramente se tratava de um programa fortemente apoiado em pedagogias econômicas (Silva, 2016) para a transformação da vida, as quais se baseavam no que Pierre Dardot e Christian Laval (2016) chamaram de racionalidade neoliberal, isto é, uma cosmologia ou forma de ver o mundo e as relações sociais por um prisma econômico que busca a maximização do lucro (e inclusive das vantagens individuais), a exacerbação do bem-estar do sujeito e uma lógica concorrencial entre os sujeitos na qual a meritocracia tornava-se o argumento de autoridade que justificaria sucessos e fracassos (esforço individual, sucesso pessoal). Não somente a intensificação da ideologia individualista (Dumont, 1985) se fazia evidente, mas também se destacava a concepção de que as iniciativas (e a agência individual dos sujeitos) eram as definidoras da produção de um lugar socialmente positivado – e desejado – na arena social: da empreendedora, empresária.

O próprio recurso às categorias *feto microempresa*, *feto potenciál* ou *feto empresaria* demarcava o prestígio e a distinção associada a pessoas que poderiam ser chamadas por tais vocativos. Tais categorias carregam uma significação positivadora/positivante, sendo entoadas junto de narrativas que ressaltavam os feitos e as conquistas de superação das mulheres modelares mencionadas acima. A junção destes elementos explicita o aspecto meritocrático e estimula, ainda que sutilmente, um tipo de competição entre as pessoas, característica fundamental do funcionamento neoliberal (Moreira, 2022). Exemplar disso é o apelo às imagens e às narrativas evocadas pelas imagens das mulheres modelares, aquelas eficientes em superar adversidades e constituírem-se como pessoas bem-sucedidas. Talvez o mais interessante seja notar os – ainda mais sutis – processos por meio dos quais os serviços de prevenção e mitigação da violência de gênero se tornem mote para o espraiamento e o enraizamento das ideologias do neoliberalismo.

Embora alguns destes aspectos ficassem claros no treinamento para microempresárias e no treinamento vocacional, era no treinamento *abilidade moris* que se tornavam mais evidentes os objetivos de/para a reformação dos sujeitos e sua orientação para um estilo de vida mais “produtivo” e “saúdável”. A etapa denominada *abilidade moris* disponibilizava formas de *saber viver* e *saber fazer* em uma direção muito bem definida do que seria uma vida boa, saúdável (física e mentalmente) e produtiva. Naquele íterim, as pessoas aprendiam sobre o controle do corpo, sobre controle financeiro, controle das pulsões e dos desejos; aprendiam a definir e a limitar os acessos do outro sobre o eu e, com isso, aprenderiam a se constituir como sujeitos autônomos, autogeridos e donos de si. Mesmo com as limitações de um treinamento de curta duração, ainda que aquelas pessoas não passassem a agir e viver de acordo com as orientações recebidas, o fato de programas como aquele, com atividades como aquelas, circularem pelo país, disseminando tais ideias e valores, era indicativo da validação social que se pretendia criar para que a dimensão individualizada, interiorizada e racionalizada dos sujeitos existisse de modo moral e eticamente legítimo.

Programas como o *Reforsa Hamutuk* multiplicam-se pelo país, sendo projetados com um caráter messiânico: promover melhores condições de vida, melhorar/consertar (*hadia*) a vida, levar conhecimento, qualificar, capacitar etc. E se propõem a fazê-lo através da instituição do individualismo enquanto valor, à medida que questionam complexos morais que baseiam as normas de controle social locais, com suas assimetrias, hierarquias e recursos mais ou menos desafiadores dos valores de igualdade e liberdade. As mudanças que tais programas querem promover são, no mínimo, estruturais: reduzir o poder da *kultura*, ensinar sobre o regime jurídico estatal, compartilhar competências para a vida, ensinar novos controles sobre o corpo, estimular novas práticas econômicas, estimular o empreendedorismo, desenvolver a economia nacional etc.

Nas ações do programa, o indivíduo enquanto valor aparece de forma ainda mais delicada, pois não se trata apenas do reconhecimento da esfera da individualidade do sujeito ou de seus direitos, mas sim de um sujeito que se possui e, portanto, pode utilizar-se de si próprio como um mecanismo de geração de sucesso. O individualismo possessivo (Macpherson, 1962) é o que caracteriza o tipo de sujeito que se imagina existir e, concomitantemente, que se pretende criar no referido programa, isto é, um indivíduo que possui a si mesmo em um nível, mas é também o possuidor de bens/posses, o qual é socialmente legitimado, exibido como produto bem-sucedido e que se torna objeto de desejo e aspiração dos outros, como algo a ser mimetizado. Esse individualismo possessivo é, também, a base de um projeto de sociedade, a qual é formada por indivíduos proprietários de si mesmos e de seus negócios (Ibid., p. 264), sendo *negócios* (*business*) os múltiplos empreendimentos de que se pode lançar mão (Dardot e Laval, 2016).

Para além das limitações do Programa, no sentido de propor a consolidação de uma sociedade de empreendedoras, produtoras e vendedoras em um mercado consumidor relativamente pequeno e, ainda, para além de socializar práticas e perspectivas desajustadas às atuais condições materiais de existência das beneficiárias, os objetivos do *Reforsa Hamutuk* apresentam a busca pelo sucesso individual como forma de resolução dos problemas estruturais como a pobreza, o desemprego, a desigualdade socioeconômica e mesmo a violência sofrida, afinal, se economicamente autônomas, as mulheres poderiam idealmente romper com suas relações violentas – embora as expectativas e as trajetórias de algumas interlocutoras mencionadas nos capítulos 5 e 6 demonstrassem o contrário.

Compreendo que as estratégias do programa, guiadas pela racionalidade neoliberal, criam uma sociedade do desejo (Moreira, 2022): do desejo de liberdade, de constituir-se por sujeitos empreendedores, aptos a obterem sucesso material/econômico; sociedade que não foca suas preocupações apenas na necessidade (posto que critica a alegada economia “de subsistência”) nem nos problemas políticos, mas as direciona para motivações individuais e, repito intencionalmente, de indivíduos que dão sentido à sua vida dentro de uma ordem ideológica do individualismo possessivo. Nesta concepção de mundo, a posse de si e a liberdade de fazer o uso otimizado de si e de suas capacidades se torna algo “natural” (Macpherson, 1962). Porém, como essa naturalidade não existe, são necessários esforços que enraízem (ou espraíem) os valores do (neo)liberalismo como pavimento ideológico das e para relações sociais, as quais, no contexto leste-timorense, como discutido nos capítulos anteriores, se mostra pouco afeita às combinações de liberdade, autonomia, autorregulação de si, vontades individuais, liberdade econômica, igualdade e outros elementos que denotem a destituição das pessoas de suas relacionais potencialmente hierárquicas.

Compreender que os esforços pelo espraio e enraizamento dessas concepções sobre

produção para o regime de mercado se realizam por meio de tecnologias de governo, majoritariamente discursivas e ideológicas, como as aqui apresentadas, leva-nos a um cenário de grande dissidência com aquilo que se vivencia pelas beneficiárias de programas como o *Reforsa Hamutuk* em seu cotidiano. As configurações laborais e de produção material da existência (frequentemente assentadas na produção de/para subsistência na maior parte das unidades domésticas), tais quais aquelas apresentadas pelas narrativas de interlocutoras nos capítulos 5 e 6, contrariam muito daquilo que se defende como diretrizes para a vida nas diferentes etapas do programa aqui analisado. Ao retomarmos as falas de uma das participantes do programa que relatou, em um episódio de grande nervosismo durante o módulo de *table setting*, somos postos diante da representação de mulheres que se percebiam como agricultoras, pobres, pessoas que não teriam possibilidades de viver ou de atuar nos espaços em que as habilidades de *table setting* seriam necessárias.

Os limites aos quais somos apresentados entre as condições materiais de existência de muitas dessas participantes e os discursos do programa *Reforsa Hamutuk* evidenciam a fricção criada pelos próprios processos de modernização (instituição do individualismo, do capitalismo e das agências governamentais para controle centralizador da vida), que não disponibilizam – necessariamente – os instrumentos materiais para que ocorra uma transformação significativa nas formas e condições de vida das participantes do programa. A crítica de Alexandre Fernandes (2020) é elucidativa neste aspecto. Fernandes (2020) destaca que a reprodução das Casas e da própria *kultura*, como também indiquei nas partes I e II deste trabalho, se baseia na reprodução de pessoas a partir de éticas relacionais de mútua dependência, dádiva, obrigações que as interconectam – entre outras coisas – enquanto mão de obra, enquanto potencial produtivo e reprodutivo. Para muitas pessoas em Timor-Leste, o lugar da *kultura* está para além do simbólico e do ritual (embora estas sejam finalidades essenciais à vida, tanto quanto à dimensão material de subsistência), apresentando-se como item de primeira necessidade como, por exemplo, ocorre na circulação de bens nas prestações matrimoniais para a realização de casamentos que são utilizados para o consumo das famílias (Ibid.).

Assim como indicado por Fernandes (2020, p. 412), muitos jovens que vão para a capital, Díli, em busca de trabalho e de melhorias em suas condições materiais de existência encontram, nas rotinas laborais ou em outros aspectos da vida na cidade, impeditivos à sua completa integração às economias de mercado e às instituições burocráticas do Estado democrático e de direito. Assim, cabe questionar, de que formas aquelas mulheres poderiam, para além dos recursos ideológicos e discursivos presentes nos treinamentos e eventos, integrar-se à economia de mercado como pretendido pelos próprios objetivos e proponentes do programa? A experiência com os bazares e

com os treinamentos parecem revelar mais os limites do que as potencialidades das estratégias, ao menos da forma como foram empregadas. No mesmo sentido, vale a pena destacar que, enquanto a economia de mercado e as instituições “modernas” podem se apresentar como incertas ou frustrantes para muitas pessoas (por exemplo, aquelas que se frustram por não ter o êxito econômico esperado em um bazar), outras acreditam poder contar com suas redes de parentesco, sendo elas aportadas em relações entre humanos e mais-que-humanos, as quais se pode, inclusive, atribuir o sucesso material e de fertilidade da vida (Traube, 1986; Fernandes, 2020).

Capítulo 8

Pretensões, desejos e fantasias – novos sujeitos e novas cidadanias a partir das *práxis* da FOKUPERS

Este capítulo versa sobre mais uma estratégia de prevenção à violência baseada no gênero, mobilizada pela FOKUPERS, e que encontra amparo discursivo e ideológico dentro do campo institucional de governo da violência doméstica. A referida estratégia, nomeada de *Siklu Feto no Mane* (Círculo Meninas e Meninos/*Girls and Boys Circle*) foi implementada entre 2022 e 2023 nos municípios de Bobonaro, Ermera e Viqueque pela FOKUPERS em coordenação com o Ministério da Educação. O programa teve financiamento do Fundo de Populações das Nações Unidas (FNUAP) e da Australian Aid.

Tendo como objetivo o fornecimento de informações, cuidado e apoio para o desenvolvimento e a saúde sexual e a igualdade de gênero com jovens e adolescentes, o programa da FOKUPERS se inspirou nos manuais e guias do método *Girls Circle* da *One Circle Foundation*, organização fundada em 1997 que criou o método como uma estratégia de desenvolvimento de habilidades e competências para meninas em áreas como fortalecimento pessoal, autoexpressão, relacionamentos pessoais, assertividade, saúde sexual e reprodutiva na era digital etc. A mesma organização desenvolveu outros métodos, como o *The Council for Boys and Young Men*, voltado à promoção do desenvolvimento de masculinidades saudáveis e de valores para a boa vida individual e coletiva¹¹⁵.

O programa foi implementado com toda a logística da FOKUPERS, responsável pelos custos de transporte dos estudantes, de alimentação durante os dias de atividades, de disponibilização de materiais, de preparo da estrutura física e supervisão do trabalho do facilitador do treinamento: um consultor da FNUAP, leste-timorense e com formação em psicologia. O consultor, oriundo de uma família prestigiosa, era conhecido por sua popularidade como mestre de cerimônias (MC) e como influenciador em redes sociais, na qual expressava-se em postagens feitas em parcerias com marcas e estabelecimentos que forneciam produtos e serviços para as elites locais. As propostas de organização do treinamento e dos conteúdos a serem ministrados foram discutidas e acordadas entre a ONG e o consultor, em duas sessões em que se definiram coisas como o ajuste de duração do treinamento, a separação dos grupos atendidos por sessão (pais, professores e alunos) e outros detalhes de logística. Este diálogo próximo era importante, pois era a primeira atividade a ser implementada pela FOKUPERS que seria facilitada por um membro

¹¹⁵ Para acessar mais informações sobre a *One Circle Foundation* e sobre seus métodos e produtos, ver <https://onecirclefoundation.org/models>. Acesso em 02/10/2024.

externo à organização e, no caso daquele programa, toda a sua implementação se daria naquela lógica.

O *Siklu Feto no Mane* se dirigia a jovens e adolescentes com idades de 9 a 18 anos, pertencentes a escolas pré-secundárias e secundárias dos municípios nos quais seria implementado o programa. Como parte complementar, a FOKUPERS realizou, também, atividades com os professores e diretores das escolas (em um único grupo) e com os pais dos alunos. Nas sessões com pais e mestres a facilitação era realizada por membros da FOKUPERS e o conteúdo tinha alguns ajustes, embora se mantivesse o foco em gênero, sexualidade e violência de gênero. Por se tratar de um programa voltado para crianças e adolescentes, priorizei acompanhar as sessões realizadas com o principal público-alvo no município de Bobonaro.

Em cada município seriam realizadas duas sessões com cada grupo de participantes, cerca de 30 estudantes, 30 professores/diretores e 30 pais de estudantes, geralmente nas sedes administrativas dos municípios. A escolha do público principal (estudantes) tinha como critério a faixa etária de 9 a 18 anos, por considerar ser um público em formação de personalidades, de identidades e de desejos pessoais em termos de carreiras, projetos de vida, mas também de seus comportamentos em relação ao sexo, à sexualidade e relações de gênero.

Para além das discussões sobre a implementação, acessei os documentos de orientação do programa, como o Termo de Referência celebrado entre FOKUPERS e FNUAP e o manual para treinadores que conduziriam os encontros do *Siklu Feto no Mane*. Ambos os documentos apresentavam como objetivos o desenvolvimento e a construção de capacidades para a promoção do que entendiam como bem viver. No manual, por exemplo, em sua primeira página introdutória, definia-se que os jovens eram um dos principais recursos para o desenvolvimento, uma vez que a adolescência/juventude era um momento de descobrimentos e oportunidades.

Em tradução literal de uma das passagens da introdução do manual lia-se: “os jovens precisam aprender muitas habilidades caso queiram se tornar adultos responsáveis: cônjuges, pais, cidadãos, chefes de família e profissionais”. O documento informava ainda a concepção de que era na adolescência que se decidia o que se seria (em termos profissionais), as identidades, os valores pessoais e os planos para o futuro. Ainda nesta perspectiva formativa, o manual contextualizava a adolescência como momento de desenvolvimento de relações com os amigos e a comunidade, o que teria papel fundamental para o seu futuro pessoal e para os relacionamentos. Destaco, para os objetivos desta discussão, que a ênfase dada à constituição do cidadão, dos cônjuges e dos profissionais será muito pertinente, principalmente para a reflexão do tipo de cidadão, de cônjuge e de profissional que se aspira/va produzir.

Dentre as preocupações específicas relacionadas ao gênero e à sexualidade, apresentavam-

se, no manual de treinamento e no Termo de Referência do Programa, dados do Censo Demográfico de Saúde do país, que indicavam que 24% das jovens menores de 20 anos já eram mães, o que era representado como uma grande preocupação em termos sanitários, sociais e econômicos. “É muito cedo em termos físicos, econômicos e psicológicos para se desempenhar funções maternas”, expressava uma passagem do manual, por exemplo. A preocupação econômica associava que com a gravidez precoce e os casamentos que poderiam segui-la, diminuir-se-iam as possibilidades de os jovens escaparem da pobreza.

Desta forma, o manual representava como objetivos do programa *Siklu Feto no Mane*, “responder às pressões pessoais e interpessoais que impediam o crescimento e o desenvolvimento das meninas, criando um ambiente propício para que elas pudessem usar suas próprias vozes na construção de relações mais saudáveis”. É importante frisar que embora o projeto da FOKUPERS envolvesse tanto meninos quanto meninas estudantes, o foco era na produção de capacidades de protagonismo social para meninas, enquanto para os meninos, um tipo de protagonismo participativo que colaborasse com o florescimento das meninas em suas mais diversas possibilidades.

O background do programa e um possível fio condutor que perpassava a escolha dos três grupos (estudantes, pais e professores/diretores) era abordar temas que – por serem considerados tabus e os quais as pessoas se envergonhariam em falar – não eram tratados de modo produtivo com os jovens, dando margens para que a violência sexual acontecesse e não fosse corretamente respondida, permitindo a reprodução de gravidezes precoces por falta de informação e orientação. Para ambos os problemas, argumentava-se, sobre as formas como potenciais impactos negativos se realizariam na vida de meninas e mulheres, minando suas potencialidades.

Como pontuado anteriormente, o objetivo do programa era envolver cerca de 90 participantes vinculados à diferentes escolas de cada município em três dias de atividades. Embora o manual previsse 10 dias de atividade, uma destinada a cada tópico do currículo, o curso/treinamento precisava ser abreviado por razões de execução. Cada dia corresponderia a um tópico, sendo estes:

1. Adolescente – quais são os seus desejos?
2. Gênero e igualdade de gênero.
3. Os meus direitos.
4. Habilidade de comunicação para relações com respeito.
5. Controle das emoções e da raiva.
6. Violência baseada no gênero.
7. O que é abuso sexual?
8. Prevenção à gravidez precoce – futuro brilhante.
9. Infecções sexualmente transmissíveis.
10. Letramento financeiro.

Apesar do encurtamento do treinamento de 10 para 3 sessões, no curso do programa foi feita uma nova adaptação, na qual os 10 tópicos foram ministrados em um dia e meio de atividades, a fim de tornar o programa menos cansativo para os participantes e facilitar a execução do mesmo. A primeira atividade, foi realizada em Maliana, posto administrativo cerca de três horas de viagem partindo de Díli de carro. Vários trechos da estrada eram marcados por pequenas comunidades, por algumas hortas e por algumas cabeças de gado. A paisagem no mês de setembro era árida e a seca fazia com que os arrozais se expressassem com rachaduras onde, anteriormente, a água abundava nas plantações por inundação. O pôr-do-sol era muito bonito e sempre que tínhamos a sorte de passar por um grupo de crianças, tínhamos um sopro de ânimo ao recebermos cumprimentos e, vez ou outra, a companhia de uma pequena comitiva de meninos e meninas que nos seguiam, por alguns metros, repetindo saudações: “*boa tarde! boa tarde! Hello, malai* (olá estrangeiro!), *mister!*”.

Como mencionado, optei por acompanhar apenas os encontros com os estudantes, que foram facilitados pelo consultor do FNUAP e no qual eu e outro membro da FOKUPERS atuamos como suporte logístico. Ao longo deste capítulo me refiro, portanto, às sessões do programa como sendo aquelas realizadas com os jovens de Maliana, no município de Bobonaro. Vejamos algumas das características e das interações de um dos encontros do *Siklu*.

“Adolescentes – quais são os seus desejos?”

Na manhã do primeiro dia de treinamento corríamos de um lado para o outro dispondo as cadeiras em um semicírculo ao redor da parede na qual seriam projetados os conteúdos pelo facilitador. Matéria era a forma como se referiam a todos os conteúdos que eram utilizados como recursos didáticos nas apresentações do programa *power point* projetados nos encontros. Cada programa e, por vezes cada etapa de cada programa, tinha sua própria matéria. Por exemplo, havia uma matéria para o tópico “*empoderamento microempresa*”, outro para o “*abilidade moris*” (ambos do *Reforsa Hamutuk*, apresentado no capítulo anterior) e uma matéria para o tópico “*Siklu Feto no Mane*”, composta por diversos slides.

Estávamos ligeiramente atrasados e do lado de fora já havia uma pequena aglomeração de participantes, entre professores, pais e alunos. Caberia a nós darmos o anúncio sobre a separação e os lugares ocupados por cada grupo, o que fizemos tão logo estavam preparados todos os espaços. Repassamos a estratégia: a coordenadora Natália mediar a atividade com o grupo de professores/diretores e pais, enquanto o consultor do FNUAP trabalharia com os jovens estudantes; a matéria seria adaptada, bem como as atividades propostas, para que concluísse o treinamento em um dia e meio de atividades; os membros da equipe que estavam lá para apoiar o evento orientariam

os participantes a se distribuírem entre as duas salas que iriam comportar os grupos. Demos, então, início à atividade.

Após divididos os grupos, reunimos os 28 adolescentes que participariam do treinamento conosco ao longo daquele dia e de metade do dia seguinte. O primeiro tópico a mobilizar o diálogo foi, justamente, aquele que dá título a esta subseção: “adolescentes – quais são os seus desejos?”. Tal pergunta foi apresentada aos adolescentes participantes logo no início da atividade, como motivação para que eles se apresentassem dizendo seu nome, sua idade, a escola de onde vinham e seus sonhos ou desejos para a vida (*mehi* ou *hakarak*).

Um a um os participantes se apresentavam: Floriano, 14 anos, escola tal, nascido em tal lugar e o sonho... bom, esta era uma questão em aberto para ele e para vários dos outros participantes. Para muitos daqueles adolescentes os sonhos eram “ter uma boa vida”, enquanto para outros era estudar fora do país (*tuir kursos iha rai liur*). Poucos participantes apresentavam direcionamentos precisos sobre carreiras ou profissões que gostariam de seguir, embora outros dissessem querer ser médicos ou advogados. Para a primeira atividade da manhã eles escreveram o seu sonho ou desejo em um papel colorido, oferecido pela equipe organizadora. Todos os papéis foram coletados e afixados em um painel, pois seriam utilizados em uma atividade no dia seguinte.

A primeira parte do treinamento foi permeado por questões não apenas subjetivas, mas de cunho existencial: “quem sou eu?”, “qual é a minha identidade?”, “quais os meus desejos e projetos para a vida?”. Era interessante a associação entre “ser alguém” (*sai ema*) e “perseguir uma carreira”, ou “ter projetos para o futuro”. Essa existência aspiracional era significativa e retornará ao longo da discussão, sobretudo fazendo o “arremate” do treinamento.

Ao longo da exposição o consultor-facilitador apresentava um discurso motivacional aos participantes, pontuando que somente quando as pessoas se conheciam e sabiam o seu potencial é que poderiam desenvolver habilidades e novos projetos pessoais. De todo modo, os jovens eram estimulados a definir metas e a cultivar sonhos: “quais os meus propósitos?”, questionava o facilitador, sugerindo que somente com propósitos, objetivos, sonhos é que eles poderiam melhorar suas vidas.

O consultor tentava a todo o tempo estimular os participantes a debaterem sobre algumas questões chave, mas havia pouca participação dos jovens que, durante a maior parte da exposição, permaneciam calados. Dentre as questões mobilizadoras, foi apresentada no slide projetado na parede “quem sou eu?”. O facilitador provocava os participantes a refletirem sobre quem eram e alguns dos jovens respondiam “eu sinto que sou uma boa pessoa”, “eu sou uma boa filha, uma boa estudante”. Do ponto de vista da facilitação, as respostas eram excelentes, pois se limitavam a um tipo de resposta pouco objetiva, de pessoas que não tinham, aparentemente, plena clareza de quem

eram ou que ainda estavam descobrindo quem eram, dando mote para todo o discurso pedagógico que se seguia.

O objetivo do facilitador era justamente partir de respostas como aquelas para estimular os participantes a responderem de maneira clara, objetiva e consciente sobre quem eram. A projeção seguinte no slide apresentava como os participantes deveriam responder à pergunta “quem sou eu?”, isto é, de maneira clara e objetiva “eu sou uma pessoa que...” (*ha'u ne'e ema ida ne'ebé...*), completando a frase com suas características pessoais, suas qualidades, seu histórico, suas qualidades etc.

Parte 1: SÉ MAK HAU?

Hau sente katak hau ema ida ne'ebé:

- Seidauk klaru kona-ba ita-nia an rasik
- Sei buka hela 'an lolos ne'e mak oinsá'

Hau ne'e ema ida ne'ebé:

- Hatene lolos nia an
- Fiar iha nia abilidade no la dúvida kona-ba nia an

Logos: Fokupers, Spotlight Initiative, Edukasaun Seksual (Diálogo Amigável ho Jovens)

Slide “Quem sou eu?” - (Reprodução do material didático da FOKUPERS no treinamento *Siklu Feto* Mane, 2022).¹¹⁶

Ao longo da primeira sessão, perguntas motivadoras eram apresentadas para que os participantes refletissem a respeito, criando um tipo de consciência sobre si, a partir de suas experiências até aquele momento. Eram questões tais como:

- “Eu me sinto uma pessoa com valor igual ao de outras pessoas?”
- “Eu sinto que tenho qualidades ou características positivas?”
- “Geralmente eu me sinto um fracasso?”
- “Eu sinto que não tenho nada do que me orgulhar?”
- “Eu me comporto bem para comigo mesmo?”
- “Eu me sinto satisfeito comigo mesmo?”

¹¹⁶ O texto do slide diz, em tradução livre:

Parte 1:

Quem sou eu?

Eu sinto que eu sou uma pessoa que (a resposta revela que a pessoa não se conhece bem, que ainda está tentando se encontrar);

Eu sou uma pessoa que (a resposta deixa claro que a pessoa se conhece; resposta de alguém que confia nas suas habilidades e que não duvida de si mesmo).

- “Às vezes eu sinto que não tenho valor?”
- “Às vezes eu penso que não faço nada bem-feito?”

Com as limitações de tempo, era de se imaginar que os jovens ali presentes não teriam, naquela ocasião, muita oportunidade para refletirem em profundidade ou para elaborarem à exaustão sobre si mesmos. Contudo, a discussão do tópico e o estímulo a uma autorreflexão do conhecer-se, do saber apresentar-se, do olhar para si para se projetar ao mundo de maneira responsável e autoconsciente era significativa de uma proposta de reelaboração do *self* por meio de uma interiorização reflexiva do sujeito. Para além do que aquilo representaria para os participantes, posto que não haveria oportunidade para que eu conversasse em profundidade com eles, ficava bastante clara uma ansiedade pela valorização social dessa esfera intersubjetiva, autorreflexiva e autoconsciente dos sujeitos, que era valorizada/cultivada pelos agentes implementadores do programa que pretendiam espaiá-la por entre diferentes públicos pelo interior do país.

Ainda que de curta duração, a elaboração deste tópico indicava tanto para a legitimação da existência do individualismo psicológico quanto para uma dimensão de desposseção subjetiva (pontos aos quais retornarei), promovida pelo consultor-facilitador que era psicólogo e que buscava, justamente, promover reflexões propícias a um encontro dos sujeitos consigo mesmos, mas também com desejos e sonhos que eles pudessem cultivar.

Isso ficava ainda mais claro com a ênfase dada aos desejos e às possibilidades de direcionamentos que os jovens poderiam dar para suas vidas: “para onde vocês querem que a vida de vocês vá?”, questionava o facilitador. Em uma das atividades os jovens foram orientados a desenhar dois pontos em cada extremidade de uma folha. O primeiro ponto representava o dia em que nasceram e o outro ponto era aquele dia (presente), a fase que eles estavam vivendo. O facilitador pedia que eles traçassem uma linha entre os dois pontos e, no meio do caminho, destacassem coisas das quais se orgulhassem. Novamente, muitos jovens não sabiam o que sinalizar, mas a participação de todos continuava a ser estimulada. Qualquer feito valia a pena: vitória em um campeonato de futebol, um dia divertido, uma experiência marcante, uma boa nota em um exame: qualquer conquista individual era vista como portadora de um valor, associado ao sujeito que a conquistara.

Ainda que o cultivo do valor de si (frisado frequentemente, como nas perguntas apresentadas anteriormente) e dos feitos individuais fossem celebrados e tomados como lócus de prestígio, o foco da atividade era, de fato, nas projeções para o futuro. Reforçava-se constantemente a retórica dos desejos/aspirações à dimensão da individualidade e da conquista individual. Em

determinado momento, os participantes foram orientados a fechar os olhos e a imaginarem como gostariam de estar, passados dez anos desde aquele dia, e as perguntas eram novamente postas: quais os seus sonhos (*mehi*)? Quais os seus desejos (*hakarak*)? Quais os seus objetivos?

Era possível notar que a ênfase aos desejos, sonhos e objetivos era feita como um guia ou estímulo à ação individual que, por sua vez, levaria a uma boa vida e à produtividade. Em tom anedótico, o consultor-facilitador dizia que as pessoas poderiam viver como um barco à deriva, caso não se guiassem pelos seus próprios sonhos, desejos e objetivos. Novamente, as associações entre *ser* e *realizar* combinavam-se, ao passo se defendia que só realizaria feitos notáveis (em termos profissionais e de autorrealização) o sujeito consciente de si mesmo, que não estaria navegando à deriva.

O tópico seguinte abordou os temas de gênero e igualdade de gênero. A conexão das temáticas aparecia de modo muito fluida na definição de gênero apresentada pelo facilitador, isto é, de gênero como sendo a expectativa social que influenciaria fortemente as vidas de homens e mulheres. Para abordar o tema de modo didático, o facilitador apresentou – na projeção na parede – duas caixas em que sinalizava uma como masculina e a outra como feminina. Em ambas as caixas os participantes, em grupos, deveriam indicar o que eram atribuições masculinas e femininas. Perguntas e provocações foram apresentadas aos participantes, a respeito de tarefas domésticas, das formas de se vestir, das formas de se comportar etc.

À medida que os participantes discutiam e compartilhavam com os grupos os resultados, as caixas eram preenchidas com os resultados do debate nos grupos. Ao final, ambas as caixas estavam completas com respostas estereotipadas como: “homens trabalham fora de casa, mulheres fazem o trabalho doméstico; mulheres vestem saias e vestidos”; “mulheres não podem andar sozinhas à noite; homens vão para a briga de galos” etc. A proposta era justamente retirar daquelas caixas as coisas que tanto homens quanto mulheres poderiam (potencialmente) fazer, inclusive vestir saias, afinal, todos tinham direito de expressar a si mesmos como quisessem (*espresa ita nia an*). Cabe uma nota sobre a recorrência com que, em diferentes projetos, como o *abilidade moris* e o *Siklu Feto no Mane*, se legitimava que as pessoas pudessem se expressar da maneira como quisessem, fosse pelas vestimentas, fosse por sua sexualidade.

A questão sobre homens vestirem saias levou ao debate sobre a comunidade LGBTQ+ no país. Explicando o significado da sigla, o facilitador explicou que o país vivia na era da democracia e que todos deveriam respeitar e ser respeitados. A discriminação que mulheres e pessoas LGBTQ+ viviam em seu cotidiano deixava marcas e traumas que atrapalhavam suas vidas e impedia o desenvolvimento nacional, explicava o facilitador. As semelhanças com os discursos proferidos em outras atividades da FOKUPERS eram tamanhas, tornando penosa ao leitor a repetição nestas

páginas, pelo que opto por algumas supressões acerca de alguns discursos.

A violência baseada no gênero poderia, por sua vez, afetar tanto as mulheres quanto as pessoas LGBT+. Homens gays (termo ensinado em substituição a *panlero*), mulheres lésbicas (termo ensinado em substituição a *bermanek*) e pessoas transgênero sofreriam discriminação assim como as mulheres por conta do gênero, explicou. No caso das pessoas LGBT+, a discriminação se daria por elas não se conformarem às normas sociais, enquanto no caso das mulheres, por restringir e oprimir suas trajetórias e potencialidades: muitas vezes privadas do acesso à educação, privadas da liberdade de trabalhar fora de casa, privadas de possuir bens e renda etc. Os estereótipos de gênero seriam marcantes desse tipo de repressão, pois ensinariam as pessoas que “homens não podem chorar e são melhores líderes por serem fortes e agressivos, enquanto as mulheres seriam socialmente lidas como mais frágeis, cuidadosas, bondosas e bonitas”. Qualquer comportamento que cruzasse os limites destes estereótipos faria com que as pessoas fossem associadas aos comportamentos do gênero oposto e, localmente, denominadas por categorias ofensivas como *panlero* ou *bermanek*.

As normas sociais de gênero eram mencionadas como limitadoras, restringindo suas liberdades e potencialidades. Embora o facilitador não indicasse quais partes específicas da *kultura* de Timor estavam sendo criticadas, algumas menções eram feitas, ao sugerir, por exemplo, que a *kultura* patriarcal era o que oprimia as pessoas. Em outras atividades, conduzidas exclusivamente por membros da FOKUPERS, a crítica era mais explícita: o *barlake*, por exemplo, daria aos homens a sensação de posse sobre as mulheres; a justiça tradicional (*tesi lia, nahe biti bo 'ot*) seria injusta com as mulheres, pois privilegiava a harmonia entre as famílias dos cônjuges; a divisão das terras em comunidades patrilineares impediria as mulheres de possuírem terra, entre outros apontamentos. No treinamento com os jovens a crítica era mais sutil, mas relativamente fácil de ser apreendida, inclusive porque, entre os participantes, mesmo que não se definisse em cada atividade o que era “a *kultura* de Timor”, muitos saberiam nomear quais elementos poderiam compô-la.

Junto das normas sociais viria a desigualdade de poder, que era apontada pelo consultor-facilitador como responsável para a ocorrência da violência baseada no gênero: violência física, sexual, econômica e psicológica, todas explicadas brevemente. Uma das consequências das formas de violência baseada no gênero seriam os impactos psicológicos e a limitação que causariam nas vidas das mulheres e meninas, minando o sucesso delas, pois afetavam seu potencial. O tópico trazia uma dimensão de aceitação de si e de suas potencialidades, ao mesmo tempo que defendia uma mensagem de apreço pela diversidade, de aceitação incondicional do outro, sob a justificativa de que todos poderiam contribuir com o desenvolvimento da nação. As pessoas LGBT+ eram

mencionadas como merecedoras de respeito e as pessoas que não o eram, recebiam o estímulo para respeitar e apoiar os membros daquela comunidade, pois aquele seria o dever do cidadão. Aos poucos, as categorias-chave iam sendo mobilizadas naquela atividade, se relacionando e imbricando-se em teias de (novos) sentidos e valores.

Ao adentrar o tópico “os meus direitos”, a grande questão era, na verdade, os direitos humanos. O facilitador ensinava que os direitos humanos pertenciam a todas as pessoas, sem distinções por sexo, cor, língua, originalidade, idade, classe social, religião etc., sendo, portanto, universais, inalienáveis e indivisíveis. Projetando as três características dos direitos humanos, ele pontuou que eram universais, pois se aplicavam a todas as pessoas sem qualquer tipo de discriminação; eram inalienáveis porque não se poderia retirá-los de alguém, fosse por ação de qualquer pessoa ou do Estado; eram indivisíveis por não poderem ser separados, tendo de ser garantidos às pessoas plenamente.

A principal ideia, e que era frisada com alguma frequência, era de que a valorização dos direitos humanos impedia que as pessoas discriminassem outras, devendo todos cuidarem para um tratamento justo e digno às pessoas, livres de hierarquias por gênero, idade, classe, capacidades físicas e intelectuais etc. Em um contexto no qual – como vimos nos capítulos anteriores – os sujeitos prezavam pela diferenciação e se apoiavam em critérios orientados pela precedência, insistir em atividades que reorientassem o olhar, o pensamento e as condutas das pessoas a respeito de comportamentos igualitários, explicitavam ansiedades pela transformação e pela horizontalização das relações sociais. Parecia ser exatamente aquele o caso do *Siklu*, especialmente naquele tópico. Mas caberia questionar, quem seria o sujeito que rechaçava todas as hierarquias (de gênero, idade, classe)? Como seria sua vida e existência social em seus grupos de convivência imediata no contexto leste-timorense?

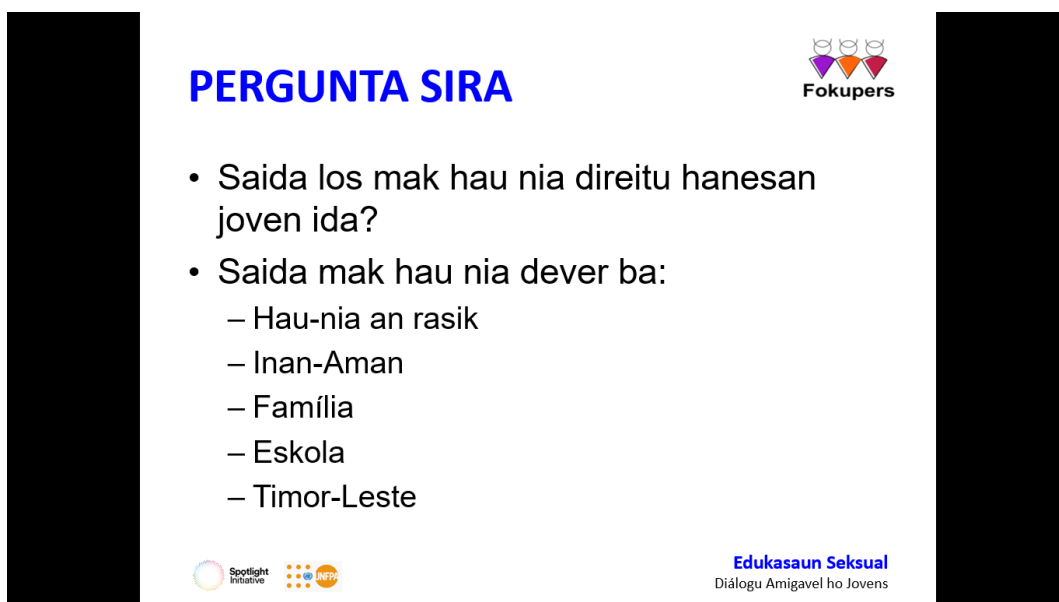


Slide “os meus direitos” - (Reprodução do material didático da FOKUPERS no treinamento *Siklu Feto Mane*, 2022).

A questão dos direitos universais levou à do direito de grupos específicos. O facilitador pontuou que era fundamental defender o direito das meninas à educação, uma vez que elas, frequentemente, eram privadas do acesso à escola, posto que a sociedade (de modo a generalizar o problema) privilegiava que os meninos recebessem educação escolar e profissional. Aquele tipo de tratamento seria orientado pelo estereótipo de gênero de que as mulheres deveriam ser cuidadoras e do lar, dispensando, portanto, a conclusão dos estudos. Respeitar e garantir os direitos das mulheres e meninas era um dever de todos, frisava o facilitador.

“O direito de ser respeitado e o dever de respeitar os direitos de outras pessoas” enquanto tópico de um treinamento dirigido aos adolescentes, percebidos como sujeitos em fase de formação de suas “personalidades e identidades” parecia algo potencial e promissor para as ansiedades de desenvolvimento de uma democracia liberal. A linguagem dos direitos e deveres em uma gramática igualitária para as relações se apresentava, naquele evento, enquanto dispositivo formativo para aquelas pessoas, tanto para emular comportamentos nos participantes, quanto para formatar seus esquemas de pensamento, para que eles passassem a partilhar de valores como aqueles, potencialmente transformando-os em práticas em seu cotidiano. Isso, pois, reconhecer que o outro possui direitos e que esses direitos não devem ser violados, questiona muito da racionalidade e de algumas dinâmicas relacionais em que os sujeitos promovem atravessamentos uns nos outros, orientados pela linguagem dos direitos sobre pessoas, que viola – em alguma medida – as narrativas universalistas sobre direitos dos sujeitos de direitos, indivíduos-protagonistas do direito ao tratamento igualitário, do acesso a oportunidades iguais, do respeito às suas vontades e liberdades etc.

Os deveres, também apresentados, traziam importantes conexões entre o tipo de sujeito que se pretendia formar e a nação que se constituía. Enquanto cidadãos, os jovens tinham que se atentar a algumas obrigações com seu país (Timor-Leste, citado no slide a seguir), por exemplo, não praticar corrupção e participar das eleições, além de reconhecer a história da nação em sua luta pela independência. Também teriam como obrigação respeitar os pais e a família, dar atenção aos estudos e valorizar a educação escolar. Ainda na chave dos deveres, os jovens eram orientados a passar tempo de qualidade com os familiares. E quais seriam os deveres que os jovens tinham consigo mesmos? A retórica utilizada dava voltas, retornando ao tema de respeitar-se, cuidar-se, conhecer-se, saber o que se queria e conhecer os desejos e objetivos pessoais para ir atrás do seu próprio sucesso.



PERGUNTA SIRA

- Saida los mak hau nia direitu hanesan joven ida?
- Saida mak hau nia dever ba:
 - Hau-nia an rasik
 - Inan-Aman
 - Família
 - Eskola
 - Timor-Leste

Logos: Fokupers, Spotlight Initiative, Edukasaun Seksual (Diálogo Amigável ho Jovens)

Slide “direitos e deveres” - (Reprodução do material didático da FOKUPERS no treinamento *Siklu Feto Mane*, 2022)¹¹⁷.

Novamente, os tópicos criavam uma concatenação de ideias e valores. Após tratar de questões sobre direitos e deveres, estimulando o respeito ao outro, o tópico seguinte tratava de habilidades de comunicação para relações com respeito, ou, comunicação assertiva. A discussão sobre o tópico era muito curiosa, primeiro por estar pautada em uma palavra nova para todos os participantes (*assertiva*), que precisou ser explicada, mas também porque tinha um efeito para além de ensinar técnicas de comunicação. O facilitador definiu comunicação assertiva como uma comunicação “direta”, que era objetiva e clara, que não dava voltas e na qual se dizia “exatamente

¹¹⁷ O texto do slide diz, em tradução livre:

Perguntas

Afinal, quais são os meus direitos enquanto jovem?

Quais são os meus deveres:

Comigo mesmo; com meus pais; com a Família, com a e Escola; com o Timor-Leste.

o que se queria dizer”. A comunicação assertiva estaria baseada no “eu” (*ha’u*), nas “minhas (*ha’u nia*) necessidades”, nos “meus interesses” e no “meu bem-estar”. Uma pessoa que adotava a comunicação assertiva, dizia ele, não atribuía a responsabilidade de suas ações aos outros, pois se responsabilizaria pelas suas atitudes, comportamentos e desejos/vontades (*hakarak*).

A comunicação assertiva e que promovia relações de respeito pautava-se, segundo a exposição, na capacidade de dizer não para coisas, situações, pessoas e relações que poderiam não fazer bem aos participantes, isto é, que seriam nocivas ao *eu* que se busca preservar. Nas palavras do facilitador, “não precisamos nos sentir mal quando dizemos ‘não’ para algo que sabemos que não nos fará bem, ou que nos desrespeita ou que nos representa um risco”. Aprender a dizer não e comunicar isso de maneira eficiente era o objetivo para garantir a autopreservação de si e, de certa forma, estabelecer uma barreira deste “eu”, não apenas (indivíduo) psicológico, como também o “eu” sujeito de direitos e de desejos. Essa linha entre direitos, desejos e individualidade ia ficando cada vez mais claramente conectada na série de conteúdos ministrados com os participantes, ao mesmo tempo que se tornava mais e mais dissidente daquilo que eu via ser vivenciado por diversos interlocutores.

Parece importante falar em vontades/desejos, neste momento, não apenas em termos de projeções e aspirações para a vida a longo prazo, no plano dos projetos de futuro para si, como muito se frisava na atividade, mas também das vontades e interesses (ou desinteresses) momentâneos, do “não querer fazer”, do “não querer estar”, do “não se dispor a algo”, o que pode, também, desafiar muito das lógicas locais de relacionalidades que tendem a demandar bastante dos sujeitos. Falar em vontades/desejos individuais era municiar os participantes com expectativas sobre suas próprias agências, com perspectivas mais autônomas ou mais espontâneas sobre como conduzir seus corpos e liberdades, em um contexto em que – como discutido nos capítulos 3 e 4 – as possibilidades e condições reais de vida e de agência dos sujeitos são fortemente cerceadas por um sentido muito próprio de assimetrias, hierarquias, mantidas por condutas guiadas pelo decoro e pelos sentidos de respeito e de dignidade de sujeitos, o que demanda muita atenção sobre como agir e de que formas interagir com cada sujeito, a partir das posições e dos marcadores de cada um/uma. Enquanto os jovens ouviam sobre responder assertivamente sobre o que queriam ou não, “sem temer dizer não” a certas pessoas e situações, aprendiam, também, a gerenciar o acesso dos outros ao “eu” e aos “meus” potenciais, como ficará mais claro adiante.

Ao falarem em “comunicação assertiva”, ensinava-se a estabelecer limites no acesso dos outros aos corpos, às potencialidades e capacidades dos participantes. Ao mesmo passo que se reificava a dimensão do “eu”, junto da dos desejos/vontades autônomas do sujeito, erguiam-se barreiras que ganhavam legitimidade social para reforçar a separação do indivíduo, sua

psicologização, sua esfera de autopreservação e de elaboração de seus interesses ou desinteresses individuais.

Uma situação hipotética narrada e analisada com os participantes da atividade expressava bem as muitas dimensões implicadas no tópico sobre comunicação assertiva para relações respeitadas. O caso era o seguinte:

Uma menina de 13 anos quer jogar futebol com os meninos e pede para participar do jogo. Um dos meninos grita “*Meninas não servem para jogar bola! Futebol é só para meninos!*”.

Opções de resposta:

- Resposta agressiva da menina: “Você corre igual uma mulher! Se você corre igual mulher e joga futebol então eu também posso jogar!”. (resposta que busca devolver a ofensa).
- Resposta submissa da menina: A menina não responde. Prefere sair e começa a chorar. (ausência de resposta dirigida ao outro).
- Resposta assertiva da menina: “Eu também jogo bem. Eu me sinto triste quando você não me aceita junto de vocês no jogo. Se eu jogo na sua equipe eu posso te ajudar a vencer. As meninas também são boas no futebol!”. (resposta que explica, argumenta e se posiciona).

(Reprodução do material de formação para o treinamento *Siklu Feto no Mane*, 2022).

“A assertividade é fundamental para criar relações que respeitam o meu direito e o dos outros”, dizia o facilitador. A assertividade era apresentada como uma forma de limitar o acesso do outro sobre o *eu* e sobre as “minhas” ações, pois ao “me” comunicar de maneira assertiva *eu* imponho uma barreira, uma limitação do outro sobre o *eu*, preservando o “meu bem-estar” e deixando-o ciente dos “meus limites”. O foco dado no vocábulo “eu” (*ha’u*) era muito marcante, tanto na oratória do facilitador, quanto no próprio manual de treinamento e no material de facilitação. Essa sintonia em defesa do *ha’u* como sujeito super-centrado, isto é, consciente de si, de suas limitações, desejos e que educa o outro a seu próprio respeito e a respeito destes outros elementos repetia-se na atividade seguinte, na qual os adolescentes tinham de pensar sobre as emoções e sentimentos despertados diante das ações de outras pessoas, colocando-se de modo assertivo e expressando-se para a manutenção de relações emocionalmente saudáveis.

A proposta da atividade sobre a comunicação dos sentimentos era que os participantes criassem suas versões para situações como as seguintes: “quando você não me deixa jogar *eu me sinto* muito sozinha”; “quando você ri de mim *eu me sinto* muito triste”; “quando você diz que eu não sei jogar bola *eu me sinto* excluída”, “quando você ri de mim *eu me sinto* magoada” (*laran moras* – doente por dentro). A referência a estar “doente por dentro” pode se referir a tristeza ou mágoa e, neste contexto, revela muito sobre a construção social da significação de tristeza, decepção ou outras emoções deste tipo, intrinsecamente associadas com essa dimensão da interioridade, que passa a ter uma outra vida social, afeita a outra dimensão da vida, que é a da

violação dos sentimentos e de direitos como o de praticar esportes, de ser tratada em condições de igualdade ou de ser percebida como indivíduo psicológico, que reflete sobre as emoções e os afetos que as relações lhe causam. A validação de emoções, que legitimava essa psicologização do self se colocava como parte de um processo mais amplo de moralização dos modos de ser e de agir no contexto nacional.

Em um dos exercícios propostos, os participantes deveriam preencher lacunas para criar uma breve narrativa, expressando seus sentimentos, a partir da ação do outro e sugerindo uma solução ou mudança de comportamento para o outro com quem interagia, elemento crucial da comunicação assertiva, como estavam aprendendo os jovens participantes.

“Eu me sinto _____ (expresse o seu sentimento) quando _____ (expresse a ação ou o que te desperta a emoção), Então _____ (sugira uma solução)”.

“Exemplo: Eu me sinto triste quando você grita comigo na frente das pessoas. Então por favor me comunique as razões antes de gritar comigo. Obrigada.”

Os participantes eram incentivados a falar “eu” (*ha’u*) sempre que fossem expressar seus sentimentos para ajudar o outro a entender como o seu comportamento afetava o “eu” em questão. As palavras “eu” e “sinto” (*ha’u sente*) foram as mais frisadas neste tópico, de modo que, juntas das outras estratégias narrativas, como explicitar o que se sentia, dizer *não*, sugerir mudanças nos comportamentos alheios etc., legitimavam transformações nas formas como se davam as próprias relações e as interações que as compunham. Em outras palavras, tal etapa do treinamento definia bem como se construía, ou como se sugeria construir, uma limitação entre o *eu* e o outro, bem como de um reconhecimento social da interioridade do sujeito enquanto dimensão valorizada e legitimada enquanto objeto de preservação, levada a sério e nutrida para a manutenção do bem-estar do sujeito-indivíduo psicológico. Passam a ser potencialmente distintas as formas como os sujeitos se pensam e se percebem individualmente, mas também coletivamente, de modo a ampliar o reconhecimento social e validado da interioridade dos indivíduos, sujeitos-psicológicos-reflexivos e, como veremos, que se pretendem autogeridos e autogovernados.

Era muito claro que as relacionalidades e suas implicações (as redes de obrigação, dádiva, codependência) ficavam em segundo plano diante desta reificação do indivíduo, de suas necessidades e desejos/vontades. A separação entre o “eu” e o “outro” implicava diretamente na gestão de si, tema base do tópico seguinte, no qual o facilitador abordava as questões sobre controle das emoções e da raiva. Ao mesmo tempo, devemos considerar que o governo de si é, também, e em alguma medida, o governo do outro (Foucault, 1979; Elias, 2011), no mínimo, na forma como este outro deve/pode se dirigir a “mim”. A primeira reflexão na parte sobre “controle das emoções

e da raiva” era sobre “o que é raiva?”.

O facilitador explicava que as pessoas poderiam ter várias emoções e que elas fazem parte dos seres humanos: sentimos alegria/felicidade (*haksolok*), medo (*tauk*), raiva (*hirus*), amor (*domin*) e tudo isso seria legítimo. Dizia ele que a raiva, especialmente, era uma emoção “muito profunda que surge da ação provocada por outra pessoa”. A raiva, explicava ele, seria “diferente de ansiedade ou tristeza”. O que diferenciava a raiva das outras emoções seria o seu potencial destrutivo: quem não geria bem a raiva poderia ter comportamentos problemáticos.

Os participantes eram incentivados a identificar os sinais físicos da raiva: “como fica a respiração, como ficam os batimentos cardíacos, o que acontece com as mãos e o estômago em momentos de raiva? A sensação de nó na garganta, choro, olhos vermelhos, vocês sentem isso?”, provocava o facilitador. Os participantes respondiam que a respiração ficava acelerada, o coração batia mais rápido e algumas pessoas ficavam “cegas”, fazendo com que perdessem o controle. Identificar os sinais da raiva era importante para realizar sua gestão, ensinava o orador.

Os participantes eram estimulados a pensar sobre “o que causava raiva e como controlá-la?”. Alguns respondiam que perder no futebol era motivo para cólera, enquanto outros diziam que tirar notas baixas na escola os deixavam com raiva. Alguns rapazes diziam sentir raiva quando os pais não os deixavam ficar na rua à noite com os colegas. A partir daquelas respostas o facilitador passava a ensinar algumas estratégias para controlar a raiva. Dizia ele que os jovens deveriam se afastar do que a despertava, deveriam respirar fundo, fazer exercícios de respiração e, principalmente, deveriam evitar contato com a situação. Para manejar aquelas emoções, poderiam fazer atividades físicas como correr, realizar alguns exercícios físicos e, depois, resolver o problema de maneira saudável. Por “maneira saudável” referia-se ao diálogo, com a comunicação assertiva, na qual expressariam os sentimentos e as fontes de frustração e construiriam junto com o outro (quem quer que fosse o outro) ou sozinhos (em suas próprias consciências) uma forma de resolver o problema.

Para os casos nos quais os jovens não poderiam modificar as situações ou teriam pouco controle sobre o que aconteceria, sugeria-se que eles elaborassem um diário da raiva. O *diário de monitoramento da raiva* serviria para registrar informações como data e hora do episódio de cólera, qual a causa do enraivecimento, o nível de raiva do episódio, como o jovem respondeu diante da situação, quais os fatores de risco, isto é, o que se tendia a fazer quando do episódio de raiva, como o jovem se sentiu depois da resposta dada diante da situação e como poderia melhorar a forma de responder diante de tais situações no futuro.

Toda a estratégia era muito interessante, mas me chamava a atenção que os participantes fossem orientados a identificarem os níveis de raiva: pouca raiva, raiva moderada ou muita raiva,

assinalando no diário. Também era expressivo que o registro configurava um tipo de racionalização completa da raiva, isto é, as emoções eram geridas não apenas pelo afastamento da situação problema, mas por um controle tabelar, que permitiria, a longo prazo, um tipo de avaliação consciente daquele tipo de emoção.

A raiva não era demonizada naquele treinamento. Ela era, também, vista como um combustível para coisas produtivas. O facilitador sugeria, por exemplo, que os jovens usassem a raiva causada por uma situação para investir em si mesmos: fazer exercícios físicos, criar um hobby, estudar ou começar um negócio. Um exemplo ilustrava bem a situação: se a sua namorada ou namorado (*doben*) diz que não te quer mais, ao invés de ficar triste, chorando, ou destruir as coisas, vá estudar, vá fazer exercícios e invista em você. Ao sugerir coisas como essa, aos poucos se adentrava em algo que seria tratado no dia seguinte, mas que já era anunciado: investir em si mesmo como resposta para (muitos d)os problemas.

Para além da mera interiorização ou da introspecção dos sujeitos, a autorreflexão era promovida como forma de gerir-se por meio de uma gestão comportamental, isto é, os jovens poderiam gerir seus *selves* se gerissem suas emoções e as dirigissem para esferas produtivas da vida, neste caso, o investimento em si mesmos. A gestão de si para o aprimoramento pessoal seria possível para o sujeito que geria, ou melhor, governava suas emoções e impulsos, que os racionalizava e, portanto, estaria apto a criar relações mais saudáveis, dialógicas, que não era tomado pela raiva e que não se pautava em agressões de qualquer tipo contra qualquer outra pessoa.

Se no tópico anterior, ao ensinar sobre comunicação assertiva, falava-se em estabelecer limites do “outro” sobre o “eu”, no tópico da gestão das emoções e da raiva, falava-se sobre a gestão do “eu” para não ferir os “outros”, para controlar o acesso aos “outros” sujeitos com emoções coléricas e desgovernadas. Falo em emoções desgovernadas justamente para fazer notar que o tópico, mais do que o manejo das emoções, implicava em um governo de si, que limitava seu acesso ao outro e que se fazia voltar para dentro o sujeito, para tabelar suas emoções, algo que somente um sujeito reflexivo poderia fazer, visando tornar-se um sujeito ético. Este sujeito estaria apto a refletir, pensar e reconhecer os limites sobre o corpo do outro, os quais não se podia (mais) ultrapassar: eu não posso agredir e mais ninguém pode, posto que todos têm direitos a serem respeitados. Este outro, por sua vez, seria – potencialmente – consciente dos seus próprios limites e não toleraria ser violado, pois teria, também, sua consciência de si e de seus direitos.

O esforço didático parecia intentar subverter a lógica de direitos sobre pessoas, que baseia muitas das relações no contexto leste-timorense e que legitima que os sujeitos disponham uns dos outros de maneiras diversas, inclusive recorrendo à força física para o controle comportamental e, frequentemente, para a subordinação de uns sujeitos aos outros por meio do trabalho ou de

obrigações na linguagem do decoro, inclusive ritual. Como sempre conversava com a equipe de Conscientização e Advocacy da FOKUPERS, as mudanças propostas ali eram para o longo prazo, então, conscientizar aqueles jovens era uma forma de disseminar aquelas ideias para que elas ganhassem legitimidade no contexto, promovendo – desde o ponto de vista da organização – relações mais saudáveis. Rapazes e moças aprendiam ao longo daquela discussão, como eles deveriam limitar os seus comportamentos, limitar o acesso dos outros a si, racionalizarem suas condutas para se constituírem enquanto sujeitos e constituírem-se em relações saudáveis, produtivas e, portanto, socialmente positivadas, por oposições a comportamentos violentos, perpetrados por pessoas que não sabiam se comunicar e que ficavam relegadas a uma posição de subalternidade classificatória nos novos esquemas de produção de cidadãos, profissionais e indivíduos com melhores habilidades e competências para a vida na democracia.

Os dois tópicos que se seguiram na exposição do facilitador (violência baseada no gênero e assédio sexual) marcaram o início das atividades no turno vespertino. Considerando que ambos os tópicos retomavam alguns aspectos do que já havia sido apresentado sobre gênero e igualdade de gênero no início da sessão matutina, opto por suprimi-los nesta discussão. O tópico seguinte e um dos dois últimos tópicos demandam maior atenção, principalmente por apresentarem a conexão entre fazer-se um novo tipo de sujeito, não apenas autocentrado e autogerido, mas também empreendedor de si mesmo. Passemos, então, ao último tópico do primeiro dia de atividades.

O último tópico daquele dia já era enfrentado com certo cansaço por todos os presentes. Tanto o facilitador quanto os participantes já demonstravam sinais de desgaste após horas de exposição oral, reflexões, reuniões em grupos etc. Por mais dinâmica que a atividade se propusesse a ser, o tempo e seus efeitos se impunham aos participantes. O tópico sobre prevenção à gravidez precoce teve, ainda mais do que os outros temas, um tom informativo, cuja mensagem era bastante objetiva: a gravidez precoce atrapalharia o sucesso profissional dos jovens. O título do tópico era “Prevenção à gravidez precoce – futuro brilhante”.

O facilitador, embasado no manual de treinamento do *Siklu Feto no Mane*, partia da representação de que a gravidez antes dos 20 anos traria uma série de problemas, como vergonha, julgamento social, casamentos obrigatórios ou antes e contra a vontade dos jovens. Divulgando um certo estigma da gravidez não planejada, a mensagem tinha como propósito estimular não a utilização de contracepção, mas sim um tipo de castidade, na qual os jovens se afastariam dos perigosos do namoro e do sexo. “Cuidado” era a palavra-chave.

Para prevenir a gravidez na adolescência o facilitador sugeria que as meninas estivessem conscientes de certos limites como “até onde elas queriam ir nas relações sexuais”, sugerindo que elas não “acreditassem no papinho dos meninos” (liafuan midar – palavras doces, “papinho”,

“paquera”), “entendessem os seus sentimentos e se afastassem de situações desconfortáveis”, “se ocupassem com outras atividades, como esportes e a igreja”, “não aceitassem caronas de estranhos” e “evitassem ficar sozinhas em casa com os namorados”. Neste momento, embora a mensagem de cuidado fosse direcionada para todos os participantes, o peso maior do controle comportamental recaía sobre as meninas, com todas as sugestões mencionadas acima para que elas evitassem situações representadas como sendo arriscadas.

Embora o facilitador mencionasse o uso de preservativos e anticoncepcionais, este era um tema controverso, principalmente pelo papel da Igreja Católica no país em condenar os métodos contraceptivos¹¹⁸. Este havia sido um tópico delicado desde as primeiras discussões para preparação da atividade: parte das coordenadoras da FOKUPERS não aprovava que se mencionasse a questão dos métodos contraceptivos, sugerindo que falassem apenas sobre “evitar o sexo antes do casamento”, enquanto outras defendiam que os jovens tivessem acesso a informações sobre os métodos contraceptivos disponíveis (anticoncepcionais, preservativos, pílulas do dia seguinte etc.). Na atividade, o facilitador optou por um meio termo, mencionando brevemente as possibilidades, mas dando maior ênfase ao controle dos impulsos sexuais.

A gravidez precoce também era representada como sendo responsável por afastar os jovens da escola e por limitar suas potencialidades educativas e profissionalizantes, minando seu potencial produtivo. Além disso, os jovens eram lembrados que ao se tornarem pais, deveriam priorizar as necessidades dos filhos, mesmo que tivessem outras vontades/desejos (*hakarak*). O facilitador dava o exemplo de que, muitas vezes, os jovens gostariam de continuar os estudos, fazer um curso, mas não poderiam perseguir seus sonhos caso se tornassem pais, pois teriam de priorizar o bem-estar dos filhos e suas necessidades. “Fazer um plano familiar e planejar o futuro é muito importante”, frisava o orador.

A gestão de si e a consciência sobre os “limites pessoais” diante de situações “perigosas”, como estar sozinha com o namorado, eram tão marcantes quanto o discurso de que a gravidez precoce teria impactos econômicos e sociais na vida dos sujeitos, desafiando-os a alcançarem objetivos pessoais, sonhos e desejos (*hakarak*), como perseguir uma carreira, continuar os estudos ou se qualificar para o trabalho. A racionalização de si era orientada pela lógica da produtividade: os sujeitos, principalmente as meninas, deveriam se conter para não minarem suas potencialidades educacionais e profissionais: ter uma carreira e sucesso. Aquela discussão encerrou o primeiro dia de atividades e, como se pode perceber, eram muitas as temáticas abordadas e com grande

¹¹⁸ Timor-Leste é o país asiático com maior população católica, com a autodeclaração dos fiéis chegando a mais de 95%. Disponível em <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2024-09/timor-leste-igreja-catolica.html>, acesso em 03/10/2024.

complexidade. Mais estaria por vir no dia seguinte.

Técnicas de letramento financeiro

Na manhã seguinte os estudantes se reuniram para a sessão com o facilitador, ocasião na qual discutiriam os dois últimos tópicos da atividade: doenças sexualmente transmissíveis e letramento financeiro. Não pude acompanhar o primeiro tópico do dia, por ter me ausentado para apoiar a facilitação da atividade realizada com os pais, professores e diretores que acontecia em outra sala no prédio da administração municipal. Faço, portanto, breves comentários sobre as últimas horas de implementação da atividade com os jovens, na qual discutiram o outro tópico.

Dedicando-se à questão do letramento financeiro, o último tópico retomou a questão “quais os seus sonhos e objetivos para a vida?”, pedindo que os jovens recolhessem os papéis coloridos nos quais haviam escrito seus nomes e sonhos/desejos (*mehi/hakarak*) para a vida. De posse daqueles papéis, foram estimulados a refletir sobre o que precisariam fazer para alcançar tais objetivos.

Os jovens foram orientados a se sentar em grupos, discutindo entre si sobre seus sonhos, objetivos e sobre o que precisariam fazer para alcançá-los. Reunidos, iam expondo os desejos e sugerindo formas de alcançá-los: estudar muito, poupar dinheiro (*rai osan*), abrir um negócio, entre outros. Durante a roda de compartilhamentos, o facilitador explicava que para atingir os sonhos, quaisquer que fossem, era fundamental que eles conseguissem poupar dinheiro e economizar. Para qualquer que fossem as ambições em termos de futuro, a receita era a mesma: poupar dinheiro. Para aqueles que desejavam abrir seu próprio negócio, era necessário ter o que investir, e caso não conseguissem crédito no banco, deveriam economizar para realizar o objetivo; da mesma forma, para pagar os estudos, ir para outro país trabalhar/estudar, era fundamental que os jovens aprendessem a racionalizar seus gastos, isto é, utilizar os recursos de modo a empregar parte deles em economias pessoais.

Outro ponto fundamental da discussão era ressaltar que a boa gestão dos recursos promoveria a independência dos jovens. O material apresentado pelo facilitador explicitava, como último ponto importante sobre a boa gestão financeira, a possibilidade de não depender de outras pessoas. Novamente, um sujeito que se governava, que refletia sobre suas condutas, seria consciente de seus objetivos e, portanto, independente de outras pessoas. Era muito relevante a associação direta entre independência e sucesso pessoal/econômico, primeiramente por reforçar que o sujeito enquanto indivíduo seria a mônada ou a partícula agentiva que mobilizaria todos os recursos (e esforços) necessários para o seu sucesso individual; e, também, porque potencialmente desempoderaria as redes locais de reciprocidade e de governança da vida, que coloca os sujeitos

em redes relacionais assimétricas e hierarquizadas, nas quais eles estão intrinsecamente relacionados e relacionais.

Parte 10: LITERASIA FINANSEIRA

Osan no Literasia Finanseira

Tanba saida mak importante?

- Planu ba futuru
- Rai osan atu atinji objetivu ruma (loke negosiu, eskola tan, sosa sasan ruma uma-laran, harii uma kain nst.)

Tanba saida importante?

- Osan bele tulun sosa sasan ne'ebé tulun ita
- Jere ho di'ak sei la halo ita depende ba ema seluk

Spotlight Initiative

Edukasaun Seksual
Diálogu Amigavel ho Jovens

Slide “letramento financeiro” - (Reprodução do material didático da FOKUPERS no treinamento *Siklu Feto Mane*, 2022)¹¹⁹.

Para atingir todas as benesses de uma boa gestão financeira, o facilitador estimulava os participantes a:

- Definir prioridades, evitando gastos supérfluos ou com coisas desnecessárias;
- diferenciar “desejos” (*hakarak*) de “necessidades”, dando maior atenção às “necessidades” para poupar o restante do dinheiro, empregando-o em um objetivo maior;
- Após definir um objetivo, os jovens deveriam traçar metas para alcançá-lo. Por exemplo, “*se eu quero estudar na Universidade e o curso custa US\$ 3000,00 eu preciso poupar quanto por mês e durante quanto tempo?*”.

Para inspirar os participantes, o facilitador apresentou modelos de planejamento financeiro nos quais se economizava diferentes valores, de acordo com as possibilidades de cada pessoa: em um plano, guardava-se quantias mensais de USD 20,00, enquanto em outros o valor era de USD 100,00.

Muito do que se apresentava naquele tópico, reproduzia os mesmos ensinamentos dos

¹¹⁹ O texto do slide, em tradução livre, diz:

Parte 10 – Letramento financeiro

Dinheiro e letramento financeiro

Por que é importante?

Planejar o futuro;

Economizar para atingir objetivos (abrir negócios, continuar os estudos, adquirir itens domésticos, construir uma casa etc.).

Qual a importância?

O dinheiro pode adquirir bens que nos apoiem;

Administrar bem o dinheiro fará com que não dependamos de outras pessoas.

treinamentos para microempresárias e do treinamento *abilidade moris*, ambos implementados pela FOKUPERS e narrados no capítulo anterior. Não era uma mera coincidência, mas um projeto de governação pautado em perspectivas e discursos fundamentados em uma racionalidade neoliberal, que defenda a perspectiva do esforço, do empenho de sujeitos que são empreendimentos, isto é, sujeitos que são eles mesmos empresas a serem geridas, pelo contexto econômico, mas também por si próprios (Dardot e Laval, 2016). Mais do que ensinar etapas para atingir objetivos (sonhos/desejos), o treinamento estimulava a adesão aos cálculos racionalizados e sistemáticos para que fosse bem-sucedida a equação entre objetivos e realizações/sucesso individual.

A perspectiva de sucesso, materializada na imagem do sujeito que atinge seus objetivos, que é bem-sucedido na empresa de si, é como uma consequência da adoção da ética neoliberal, que otimiza gastos, que poupa e que planeja investimentos. Mas para isso, este sujeito teria, antes, que ter uma outra consciência de si e dispor de recursos que reorganizassem suas formas de estar no mundo e de interagir com outras pessoas.

Ao final do treinamento, o manual estimulava que os participantes fizessem um juramento. Esse juramento era um compromisso pessoal em aplicar tudo aquilo que havia sido trabalhado ao longo do *Siklu Feto no Mane*, como algo que reforçava o empenho dos jovens consigo mesmos, tal qual se mencionava na parte sobre direitos e deveres: cuidar de si, priorizar-se. Respondendo a uma questão colocada no início deste capítulo, sobre quais seriam, então, os deveres dos jovens para consigo mesmos, esclarecia-se: tomar boas decisões que promovessem seu sucesso, que provassem o seu valor e, por fim, que fizessem com que se projetassem como sujeitos com relações saudáveis consigo e com os outros. A representação do que seria saudável ficava muito clara na composição do juramento. Repetindo o que era narrado pelo facilitador, os participantes diziam

“Eu prometo usar o meu conhecimento e habilidades aprendidas no Programa Ciclo Meninas e Meninos, para tomar boas decisões na minha vida, para os meus colegas e familiares e para me afastar de comportamentos que podem agredir outras pessoas”.

O juramento tinha um tom quase ritualístico. Após um dia e meio de discussões e preparação, os jovens saíam potencialmente diferentes. “Aprenderam”, frisava o facilitador, sobre si mesmos, sobre seus direitos e sobre os dos outros; “aprenderam” a se comunicar e a impor limites; “aprenderam” a controlar suas emoções; “aprenderam” sobre questões de gênero e sexualidade, sobre violências e, por fim, “aprenderam” sobre como se projetarem para o sucesso, realizando seus sonhos e desejos. O programa revelava nuances muito específicas de um projeto de formação do *self* de indivíduos que, potencialmente, seriam/estariam conscientes de sua interioridade, de seus sentimentos e emoções, que seriam responsáveis por todas aquelas esferas

socialmente legitimadas da vida e, também, pelo seu próprio sucesso profissional, econômico e financeiro e por sua independência (não apenas financeira, mas não depender dos outros). Ter um filho fora do planejamento familiar, por exemplo, colocaria suas potencialidades em risco, de modo que o autocontrole, a gestão de si, associada à sua interiorização e autorreflexividade, era a melhor forma de ter relações saudáveis e um futuro “brilhante”, como se afirmava em um dos tópicos. Cabe reforçar que essa gestão de si perpassava evitar a gravidez precoce, mas também englobava rechaçar o uso da força física, controlando a raiva e utilizando de uma comunicação assertiva e eficiente.

Ao saírem do *Siklu*, aquelas meninas e meninos estariam potencialmente aptos a, no mínimo, validarem todos aqueles discursos, contribuindo com a valorização do sujeito interiorizado, ou do indivíduo psicológico, aquele que é reflexivo e que, por isso, entende os seus direitos e os do outro, respeitando-os e constituindo-se como um bom cidadão. Ao mesmo tempo, legitimariam a retórica de um sujeito ético guiado pelo desejo de profissionalização, orientado pelo desejo (sonho/vontade) de sucesso econômico – o que vem como resultado do esforço nos estudos, do investimento e do empreendedorismo (abrir negócios, por exemplo). Este bom cidadão, bom profissional e bom cônjuge, como mencionavam os objetivos do programa, não recorreria à força, pois refrearia seus impulsos, controlaria suas emoções e, além disso, conseguiria canalizar a raiva como combustível para fins produtivos, como investir em si mesmo. Se em um bom cenário se projetava a legitimação social de todos esses valores, verdades e projetos de sociedade, no cenário ideal os próprios jovens ali participantes seriam, eles mesmos, portadores daquelas qualidades, habilidades e competências, aplicando-os para a construção de outra sociedade, com outras formas de enredar relacionaisidades outras.

Considerações sobre soberania, psicomacia e reformação subjetiva

Enquanto descrevia a atividade realizada no âmbito do programa *Siklu Feto no Mane*, busquei refletir sobre determinados aspectos ou implicações dos discursos e das ideologias empregadas. Se, por um lado, ficava claro que os valores de liberdade e igualdade eram o que embasava os esforços para a constituição de condutas e comportamentos baseados em habilidades socioemocionais específicas, por outro, evidenciava-se os potenciais efeitos de subjetivação e de produção de novos sujeitos, não apenas de novas práticas dos/para eles.

Ao falar em “novos sujeitos” a serem (re)produzidos me refiro, certamente, a sujeitos guiados por visões e pautados em racionalidades que lhes encaminhavam para o cultivo de novos interesses, que implicariam em um outro cálculo da vida, em muito distante de concepções, valores e mesmo ideologias ou filosofias já assentadas no contexto local leste-timorense e que, por serem

valoradas como parte das práticas e perspectivas para ação, recebiam o nome de *kultura*. A *kultura*, embora não seja a única ferramenta-guia para pensamentos, ações e orientações sobre o ser e estar no mundo, desempenha um papel fundamental na constituição de pessoas e relações, como explorado nos capítulos anteriores e como discutido por Silva (2014; 2016). É por meio da associação entre a *kultura* ou tradição que se refere, localmente, a uma série de condutas determinadas como fonte de um tipo de reprodução social que é interessante às pessoas e que dão sentido à sua existência. Em seu bojo, existe um tipo particular de sistema de relacionamento, o qual é pautado em esquemas de diferenciação, hierarquias e reciprocidade que implicam em obrigações, as quais não permitem aos sujeitos gozarem das liberdades ou dos direitos individuais componentes dos valores e ideologias do/para o “desenvolvimento”.

Para os agentes no campo do desenvolvimento e do governo da violência doméstica, o “progresso” passaria pela equalização das relações e, para isso, precisar-se-ia de sujeitos que racionalizassem seus comportamentos, refreassem certas atitudes e criassem espaço para que outras condutas, interesses e objetivos prosperassem. O *Siklu Feto no Mane* era exatamente um destes projetos para uma agenda de desenvolvimento do contexto social e de desenvolvimento dos sujeitos, um como consequência do outro – idealmente. Ao falarem de educação sexual e reprodutiva e sobre habilidades ou competências para a vida, reflexões sobre o que significam essas habilidades/competências, quais são os sujeitos aptos a portarem-nas e que vida é essa que se almeja fazem-se necessárias. Esta parte deste estudo busca explorar fragmentos desta questão, isto é, busca refletir quais são os sujeitos que se pretendem criar para viver essa vida e as relações que se projetam como desejáveis (saudáveis) neste programa.

A primeira parte desta equação – bastante complexa, por sinal – é compreender que as qualidades que este sujeito em devir possuiria eram habilidades/competências como compreender seus direitos e deveres, respeitar os direitos dos outros, respeitar a diversidade (tratando pessoas LGBTQ+ com respeito, por exemplo), saber se comunicar, saber resguardar seus impulsos como a violência, saber gerir emoções como a raiva, saber refletir sobre suas emoções, saber expressar-se etc. Também seria importante que este sujeito tivesse competência para administrar seus potenciais (de educação e profissionalização) e fizesse cálculos que o permitissem explorar o máximo de seu potencial, evitando, por exemplo, gravidezes precoces e indesejadas, gerindo seus recursos econômicos e focando em um tipo de ascetismo que o aproximasse do sucesso material por meio da geração, obtenção e acúmulo de renda e do consumo. Este sujeito, para realizar tais feitos, demonstrando domínio dessas competências, precisaria, antes de mais nada, conhecer-se, saber quem era, o que almejava/desejava, quais qualidades tinha e demonstrar consciência de que possuiria um valor intrínseco a si mesmo, que não estaria posto à prova, uma vez que este valor

lhe seria naturalmente inerente.

Consciente de si, dotado de todas as competências mencionadas acima, tomaria forma um sujeito soberano (Rutherford, 2012; Nayar, 2014; Feldman, 2024; Duarte, 2003). A ideia de soberania é tanto um conceito quanto uma prática e, quando vinculada à noção de self ou mesmo à de existência política de um Estado, estabelece sempre uma relação entre o “eu” (ou o interno) e os “outros” (externos), como assinala Danilyn Rutherford (2012). Enquanto conceito com um referencial relacional, a ideia de soberania diz respeito ao poder de autopreservação do sujeito (Rutherford, 2012), isto é, o sujeito que se autopreserva é o mesmo que, por reconhecer sua interioridade, seus interesses, objetivos e desejos, impõe limites ao outro, cria trincheiras que regulam a distância entre si e os demais. Esta questão foi apresentada de outra forma por Jayan Nayar (2014) em seu artigo “*On the Elusive Subject of Sovereignty*”, no qual o autor argumentou que a soberania poderia ser compreendida como a capacidade que sujeitos e agências políticas possuiriam de *permitir* ou de *banir* de acordo com (seus) interesses específicos. Permitir o que seria de interesse e banir o que não era conveniente foi uma abordagem bastante evidente adotada nas estratégias do *Siklu Feto no Mane*. Por exemplo, estabelecer os limites aos outros no acesso ao “eu” e às “minhas propriedades” (meu corpo, meus desejos, meus interesses, minhas emoções) era representado como uma forma de constituir a soberania do sujeito ou um sujeito da soberania no contexto leste-timorense.

O sujeito soberano que o *Siklu* pregava (assim como aquele que pregava o *Reforsa Hamutuk* apresentado no capítulo 7) gozaria de liberdades que o permitiriam se guiar não apenas por uma filosofia individualista, mas por um modelo de individualismo possessivo (Macpherson, 1962), isto é, que lhe faria tomar-se como sujeito que possuiria a si mesmo e que encontraria na possibilidade de posse material uma fonte propulsora ou motivadora para sua própria existência. Uma das posses mais elementares do sujeito soberano é a posse de direitos, como os de ser membro de uma comunidade política, sendo dela um cidadão (Nayar, 2014, p. 127), o que o faz agente político, que pode demandar por mais direitos para si e para outros, vistos agora como seus iguais, como ensinava o *Siklu* aos participantes. Este sujeito que espelharia o próprio Estado em sua soberania, também definiria seus limites e objetivos, podendo – a partir de sua liberdade – fazer escolhas e tomar decisões como constituir-se como empreendedor (de si mesmo e/ou de um negócio seu).

Estes comentários, ainda que breves, parecem permitir argumentar que a defesa ou a valorização de um sujeito soberano concebe a humanidade por um prisma ou uma vertente lógica que toma todos os membros da espécie humana como passíveis de autodeterminação (Nayar, 2014). A própria “condição” da humanidade permitiria essa autodeterminação, assim como a própria condição de humanidade permitiria pensar os seres humanos como inerentemente pessoas

humanas, possuidoras de direitos e liberdades inalienáveis, universais e naturais, como nos lembra Lynn Hunt (2009) ao tratar da “Invenção dos Direitos Humanos”. Refletir sobre soberania, sobre sujeitos desimpedidos e livres é falar sobre modelos de percepção/reconhecimento de pessoas, o que demanda que se fale sobre os processos através dos quais as pessoas se tornam o que/quem são e a partir de que mecanismos e recursos isso se dá. Retorno a este ponto adiante.

O sujeito soberano poderia ser, também, representado como o sujeito desimpedido (*unencumbered self*) do qual tratou Michael J. Sandel (1984). Esse sujeito e essa concepção de pessoa (tão livre que não encontraria impedimentos que a refreassem em suas vontades e potenciais) se basearia em uma visão liberal do sujeito, das relações e do mundo no qual os sujeitos se inserem. Para as perspectivas que não só defendem, mas que tomam como natural o sujeito desimpedido, o indivíduo seria concebido como alguém para quem não se poderiam pressupor quaisquer fins que não aqueles que ele mesmo atribuiria a si (Sandel, 1984). O sujeito desimpedido (idealmente) deliberaria sobre os fins que o mobilizariam, pois poderia escolher e racionalizar sobre suas escolhas. No treinamento do *Siklu* isso ficava muito claro: os jovens eram estimulados a criar planos para o futuro a partir de seus interesses pessoais e, a partir disso, eram provocados a se envolver em cálculos racionalizados e racionalizadores sobre como deveriam dispor de si mesmos e de suas capacidades para atingirem certos objetivos. Naquele treinamento, a capacidade de racionalizar deveria ser radicalmente distinta da do mero raciocínio. Não se tratava apenas de pensar em escolhas “lógicas”, mas sim em escolhas “ótimas”, sendo as escolhas ótimas, aquelas mais afeitas a uma visão de mundo liberal, que maximizaria o bem-estar individual, que priorizaria o sucesso e que colocaria o sujeito soberano e desimpedido em um mundo de competição e disputa.

O sujeito soberano e desimpedido orientado a escolher com base em seus desejos, vontades e sonhos, acaba por caracterizar-se pela individualidade, desconectada de obrigações anteriores aos seus direitos (Sandel, 1984), afinal, seus direitos (inclusive de ter vontades e de se governar) vêm antes de quaisquer obrigações ou desígnios. Em sua dimensão individual, na qual seriam gestadas as ambições, desejos e sonhos, é que se implicaria o reconhecimento de um “eu” que, este sim, seria anterior e subjazeria a todo o resto. O “eu” que antecedia as conquistas, o sucesso, os atributos e os desejos era, também, o “eu” que precisaria ser encontrado e conhecido. O *Siklu* também buscava dar conta disso.

O início do *Siklu*, como vimos, provocava a reflexão “quem sou eu?” nos jovens, colocando uma questão não só existencial como disruptiva e orientadora. Se não tivessem consciência de si seriam como barcos à deriva e, enquanto tais, não teriam controle sobre os rumos que suas vidas levariam. O caráter negativo da situação de “desconhecimento de si” era tanto velado, como direto. Ninguém gostaria de estar nessa situação, principalmente porque realizar os desejos, viver uma

boa vida e estar engajado em relações saudáveis, sendo um bom cônjuge, cidadão ou empreendedor, dependia do autoconhecimento. Desde as representações do programa, ser uma pessoa com vida plena se basearia no engajamento com a economia de mercado, com o consumo, com a profissionalização e com a produção de uma individualidade autossuficiente e com pleno autoconhecimento, algo muito distante do engajamento com redes de dependência e reciprocidade (Silva e Simião, 2016).

Entendo que o autoconhecimento se torna possível por meio de um estímulo ao processo de reflexividade de si, ou seja, de estímulo à reprodução de um *self* reflexivo. No contexto de produção de sujeitos psicológicos, como Tânia Salem (1992) e Duarte (2003) argumentam, é fundamental que ocorra uma psicomaquia, isto é, um processo da e na divisão interna do sujeito (em níveis de consciência e inconsciência) que conformaria uma dialética do próprio sujeito e que faria com que ele refletisse sobre si, sobre seus desejos, sobre suas condutas, projetos etc. Esse diálogo de vozes dissonantes que marca uma reflexividade (Duarte, 2003), seria potencializado pelo processo de despossessão subjetiva, isto é, quando o sujeito se despossaria ou se destituiria de si em um diálogo com outro sujeito com a única finalidade de compreender a si mesmo (Salem, 1992). Nas classes médias e altas brasileiras que dispõem de diálogos com psicólogos, psicanalistas e outros agentes dos saberes psis isso se tornaria potencializado, posto que o atendimento profissional nesta seara promoveria essa destituição do sujeito para que ele mesmo, através do diálogo guiado com o outro (da psicologia), pudesse compreender-se, tomar conta de si ou guiar-se em busca de sua autorrealização.

No âmbito do *Siklu Feto no Mane*, embora não se promovessem sessões de atendimento terapêutico ou psicanalítico com os participantes, criava-se uma atmosfera social que reconhecia a legitimidade desta psicomaquia e que estimulava os sujeitos a investirem no processo de compreensão de si, de seus desejos, vontades, potenciais e projetos. O resultado (pretendido) desta (auto)reflexividade – ao menos no nível do projeto de sociedade que se apresentava – individual e subjetiva era legitimar uma sociedade de pessoas psicológicas ou indivíduos psicológicos, cujas dimensões interiores seriam vistas como legítimas, cujas vontades e desejos passariam a ser os motores da ação individual em uma coletividade de indivíduos.

Outra dimensão que o treinamento do *Siklu* trazia era a de que, por meio desta interiorização reflexiva, os sujeitos poderiam ter uma nova concepção sobre a gestão de si, gerindo impulsos e emoções por meio da compreensão delas. Por um lado, estimulava-se o cultivo de desejos, dando ouvidos a eles e realizando-os por meio de técnicas de ascetismo que permitissem seu alcance. Por outro lado, outros comportamentos, como a ação movida pela raiva, deveriam ser contidos e guiados para fins de otimização dos sujeitos. O proposto grau de psicologização de si era elevado

desde o início: dever-se-ia projetar e trabalhar para alcançar certas coisas e recalcar outras. Sujeitos que racionalizavam a raiva, por exemplo, teriam como recurso a tabulação dos níveis de ira, registrando com que frequência ocorreriam episódios de fúria ou o que se fazia em cada episódio. Este processo de gestão de si, que é autorreflexivo, promoveria – ao menos idealmente – uma (re)constituição de si ou uma reformação subjetiva (jurídica, econômica, política etc.).

Ao longo do treinamento, a reformação subjetiva aparecia de formas as mais diversas, desde a demanda para que as pessoas se conhecessem, para que tivessem objetivos para suas vidas pessoais e profissionais, para que soubessem gerir seus recursos, para que adotassem posturas igualitárias de gênero, para que exercessem seus direitos e deveres, respeitando os direitos dos demais e a diversidade. Via-se, também, o desejo de reformação do sujeito no controle dos impulsos sexuais e da raiva, na adoção de um planejamento familiar e de controle emocional para promoção de relações mais saudáveis, nas quais operariam uma comunicação assertiva e eficiente.

Embora, neste capítulo, estejamos focando apenas nos discursos e na composição do *Siklu Feto no Mane*, muitos elementos que compõem os objetivos para o desenvolvimento estavam presentes nos treinamentos para microempresárias, de *abilidade moris* e nos treinamentos vocacionais do capítulo anterior. Parece-me que, guardadas as devidas proporções, os objetivos coadunavam em promover um tipo de sujeito soberano e desimpedido, que seria psicológico, consciente de seus desejos e vontades livres e (também) desimpedidas e que aprenderia a ter, gerir e atingir seus desejos e vontades. Este sujeito que seria feito tanto pela desposseção de si (para promover a psicomauia), quanto pela posseção (de si e de materialidades econômicas) se constituiria – ou, no mínimo, é imaginado/projetado – em processos pedagógicos sobre o e para o bem viver na cidadania de uma democracia (neo)liberal, guiada pelas regras do mercado, que precisa de sujeitos saudáveis, funcionais e produtivos.

Este processo pedagógico era, ainda, uma pedagogia para o corpo, algo que perpassava os treinamentos do *Siklu*, do Treinamento para Microempresárias e do *Abilidade Moris*. É importante destacar que as atividades duravam, em média, dois dias inteiros, com uma carga diária de cerca de 8h de intenso processo de mediação de conteúdos, de discussões e que demandavam não apenas a atenção, mas a disposição das pessoas para apreenderem conceitos e concepções muito novas e potencialmente disruptivas. Havia, claramente, uma dimensão de disciplinamento do corpo, de fazer com que pessoas apartadas daquele contexto formal ou burocrático, de uma linguagem técnica ou acadêmica, se adaptasse e condicionasse o corpo a suportar horas de processos de reformulação de si e de suas condutas.

Ao mencionar – neste capítulo e no anterior – a dimensão de pedagogias para a vida, reforço que não me refiro apenas às múltiplas intenções de fornecer competências e habilidades para a

circulação na esfera dos direitos ou do empreendedorismo, ou mesmo da economia de mercado. Os públicos participantes dos programas da FOKUPERS estavam aprendendo, na prática, a vivenciar uma rotina burocrática, pautada em saberes técnicos e em valores que pretendiam reorganizar suas relações, suas formas de perceber e imaginar o mundo em que viviam e de, potencialmente, construir novos mundos para habitarem.

O que faziam os sujeitos com todos aqueles ensinamentos? O que os jovens participantes do Siklu faziam com todas as técnicas e ferramentas psicológicas que estavam aprendendo? Quais as possibilidades que teriam para empregar aquilo em suas rotinas e cotidianos? O que pensavam a respeito? Como usavam a seu favor em suas relações ou como negavam/rechaçavam tais ensinamentos? Assim como mencionei no capítulo anterior, ao tratar sobre os treinamentos para microempresárias e especialmente sobre o treinamento vocacional, também não pude me aprofundar no diálogo com os participantes do Siklu. Como as atividades formativas foram feitas em um município distante de onde eu estava baseado (Díli) e como minhas redes não se estendiam de modo sólido o suficiente para que eu criasse conexões com o público daquela atividade em Bobonaro, pude fazer pouco mais do que observações sobre a recepção do treinamento e das ideias apresentadas pelo facilitador. Esta é uma limitação desta etnografia, que não conseguiu alcançar e acompanhar a vida social das ideias do treinamento após encerradas as sessões formativas. Embora não possua dados sobre como as pessoas aproveitavam (ou não) os treinamentos, ou sobre como as ideias-valores apresentadas iam penetrando as vidas e as socialidades locais pelo interior do país, imagino abrir caminhos para pesquisas futuras e para diálogos que se dedicam a pensar para além do que pude apresentar neste estudo.

Busquei ao longo deste capítulo – e do anterior – entender a vida social destes projetos, não apenas de promoção da igualdade de gênero e dos direitos das mulheres, mas sim de um governo da violência doméstica, que se pauta na reforma ética, jurídica e econômica dos sujeitos, direcionando-os em uma linha muito específica do que consideram como corretas e adequadas as relacionalidades. A maneira como outras relacionalidades se constituem (ou não) a partir da implementação destes programas (enquanto instrumentos de governança) precisará ser objeto de estudos futuros, os quais certamente contribuirão para a ampliação de horizontes sobre a constituição da pessoa, de cidadãos e de sujeitos psicológicos éticos e formatados para os regimes da igualdade e da liberdade individual em Timor-Leste.

CONCLUSÃO

Ao longo dos capítulos desta tese, que talvez possam ter parecido demasiado extensos ao leitor, busquei etnografar – com a máxima riqueza possível – questões, tensões, disputas, ideologias e práticas que compuseram o campo de pesquisa no qual me inseri. Nas descrições e análises feitas, tentei levar os leitores a circularem pelas esferas nas quais me fiz presente e entregue ao jogo das relações em campo, vivendo as questões teóricas que me mobilizavam e trazendo tudo isso à vida nesta escrita, como me motiva a inspiração em Mariza Peirano (2008). Falei de meus engajamentos em redes díspares, com pessoas que, por vezes, se viam mais distantes do que próximas umas das outras (por diversas razões). Abordei universos que muito destoavam em práticas, mas, principalmente, em racionalidades: rituais de reprodução social, política e da fertilidade; dimensões públicas de regulação da vida e dimensões privadas de relacionais; longos e truncados rituais de celebração da vida e da morte e treinamentos, também longos (embora muito breves), que buscavam guiar a vida social pelos pressupostos democráticos e liberais. As diferenças entre essas dimensões teriam me levado a comparar laranjas e bananas? Uma leitura apressada talvez indicasse que sim, mas nestas conclusões espero deixar claro que não, pois existe um elemento, ou alguns, na verdade, que aproximam estes universos e fenômenos, que é a questão da produção da pessoa em disputa e dos processos de subjetivação aí imbricados.

Michel Foucault (1995) ao discutir os processos através dos quais o sujeito se efetiva ou se torna quem/aquilo que é, concebeu duas possibilidades para que isso ocorresse: na primeira ter-se-ia como resultado o sujeito que “seria/estaria sujeito a” algo ou alguém, através de mecanismos de controle ou pela dependência; na segunda, o resultado seria o “sujeito de” ou “preso à sua” própria identidade pela consciência que faz/tem de si. Nos dois casos, os sujeitos seriam constituídos a partir das interferências de mecanismos de manutenção do poder que, dispostos nas relações sociais em todos os contextos, operariam o governo (para a produção) de sujeitos. Governo, nas reflexões do autor, estaria associado àquilo que estrutura os campos de ação e de experiência dos sujeitos (Ibid.), o que não se limitaria ao campo do Estado nos modelos ocidentais com suas características e mecanismos particulares (Gordon, 1991). Essas esferas de governo da vida, através da regulação do corpo e da mente, ofereceriam diferentes possibilidades de resistência, negociação e assujeitamento aos indivíduos, algo a ser analisado contextualmente, mas que certamente interfeririam nas possibilidades de existência e agência dos sujeitos (Showden, 2011).

Essa tese tratou de perceber, primeiramente, os mecanismos ou recursos de poder dos quais se lança mão no contexto contemporâneo da República Democrática de Timor-Leste, para promover a constituição de sujeitos, tanto no nível daquilo que populações locais entendem como

sendo sua *kultura*, quanto no nível de mecanismos de governo da violência doméstica. Em ambos os níveis – se é correto chamá-los assim – a produção de sujeitos e subjetividades era muito perceptível, mas os tipos de sujeitos que se pretendiam produzir, isto é, pessoas morais (certamente orientadas por moralidades díspares) eram bastante distintos. Meu intento nestas páginas finais é defender a tese de que a produção de pessoas morais se dá na coexistência e na concorrencialidade destes regimes morais, revelando muito sobre os processos de transposição da modernidade através do espraiamento da racionalidade neoliberal no país.

Meus interlocutores definiam como *kultura* os complexos locais de organização da vida e de percepção da realidade, guiados pelo que entendiam como as tradições (as relações matrimoniais mediadas pelas trocas em regimes de dádiva, a relação com os ancestrais e os espíritos da natureza, os modos de viver, de consumir e de se comportar, mas também os regimes de diferenciação e hierarquia), o que era muito valorizado por uns e fortemente criticado por outros. Para além de ser um objeto de disputas semânticas, os conflitos acerca da “*kultura Timor*”, assim como outras formas de conflitos (Simião, 2020), eram também constituintes da própria vida social. Porém deve-se destacar que essa abstração da *kultura* é um produto social, de pessoas, com interesses diversos, com agências e com faces – embora tais faces fiquem, frequentemente, veladas pelo próprio véu que a *kultura* confere aos sujeitos que dela comungam.

Da maneira como compreendi, a *kultura* tende a estabelecer relações nas quais a subjetivação produza “sujeitos às” normas, as quais – frequentemente – estão para além das capacidades/desejos/vontades individuais. Por outro lado, os processos de subjetivação que os programas, projetos e treinamentos para o desenvolvimento (considerando como parte do desenvolvimento a promoção da igualdade e a garantia de direitos) se propõem a produzir buscam originar “sujeitos de”: direitos, vontades, autonomias e competências para ação individual guiada por seus desejos e interesses.

A percepção de Michel Foucault acerca da subjetivação tem, certamente, seus limites, afinal, mesmo sujeitos mais vinculados aos esquemas locais de reprodução e regulação da vida, guiados pela *kultura*, são dotados de agências diversas, produzindo suas vidas e os significados que lhes dão sentido, guiados por interesses por vezes contraditórios aos elementos “característicos” da *kultura*. Da mesma forma, sujeitos participantes dos programas de desenvolvimento social, econômico e para a igualdade de gênero não se tornam “instantaneamente” novos sujeitos que passam a viver movidos pelos desejos, vontades e capacidades espontâneas e desgarradas da estrutura social mais ampla com seus valores. A distinção entre as duas formas de pensar os processos de constituição de sujeitos é uma abstração

ou modelo que busca compreender como se dão essas convivências entre o “tradicional e o moderno” e como elas vão se transformando e se modificando com o tempo, como explorado na literatura sobre o sudeste asiático por autores como Josephides (2010), Suzanne Brenner (1998), Silva (2012, 2016), Rose (2020) e Fernandes (2020).

Em ambos os casos (embora o governo da violência doméstica recorra a leis e a regulamentos estatais com poder pastoral de mentes¹²⁰, mas também ao poder de obrigar/cerrear comportamentos), o governo da vida – em suas diversas possibilidades – que produz pessoas, se ancora em ideologias, isto é, ideias-valores (Dumont, 1985) que conduzem os processos de racionalidade com implicações práticas. É importante destacar que ideologias não são meros dispositivos discursivos ou estéticos, mas sim formas de organização de pessoas e de relações, que ordenam sujeitos de modo a conformar, inclusive, suas agências (Povinelli, 2006; West, 2016). O lugar das ideologias como formas de conduzir/orientar a vida social e política, não apenas como conjunto de ideias-valores (Dumont, 1985), é significativo para o argumento aqui proposto, pois são ideologias que implicam na elaboração da tese neoliberal (Moreira, 2022) ou da fantasia do sujeito soberano (Nayar, 2014), temas que retomo adiante.

Um epílogo

Na Parte I, tratei sobre as formas como as pessoas produziam suas relações e formas de *ver*, de *organizar* e de *ser* no mundo, a partir dos esquemas locais de ordenar relações políticas e rituais que celebravam a reciprocidade e as relações de obrigatoriedade. Em três capítulos, explorei as ordens e esquemas hierárquicos: encadeamentos entre Casas e entre membros de unidades domésticas pautados em uma gramática da desigualdade, o que embora gerasse críticas, era para muitas pessoas algo a ser mantido (pessoas essas que se esforçavam para isso em suas relações). Em diálogo com a teoria, abordei os lugares sociais dos rituais, da gestão do tempo (em que ocorrem os processos rituais) e das pessoas, notando a preponderância do critério da precedência e das dívidas estabelecidas pelas relações de dádiva, como critérios definidores de éticas e dinâmicas de sociabilidades relacionais.

Pontuei que a mobilização de categorias como *dignidade*, *respeito*, e *responsabilidade* – em suas acepções locais – fundamentavam a vida social de desigualdades pressupostas e valorizadas. Representativo disso, o decoro nas relações entre humanos se expressava em demonstrações de respeito às hierarquias, desde a forma de emprego de vocativos posicionais (*maun-alin*, *mana-bin*, *umane-fetosaa* etc.) até a demonstração de consideração em relação a

¹²⁰ A este respeito ver Foucault (1995; 2017) e Gordon (1991).

membros mais velhos das Casas. O decoro de relações éticas nos rituais, mas também nas relações domésticas (guardadas as devidas proporções) implicava na manutenção de relações assimétricas e hierárquicas entre humanos e seres mais-que-humanos, reconhecendo suas dignidades desiguais, exigindo que se reconhecessem suas origens, qualidades, posições e atributos. Nas interconexões entre as noções de *dignidade*, *respeito* e *decoro*, ficava clara uma predileção moral pela ordem hierárquica e, em certos sentidos, pela desigualdade (embora seja importante lembrar que uma concepção de “igualdade” só pode fazer sentido em lugares onde ela é essencialmente um valor, como nos lembra Dumont (1985), o que não é o caso da ordem idealmente estabelecida nas socialidades rurais estabelecidas em Timor-Leste (Fox, 2009a, 2009b)).

Na segunda parte, explorei a triangulação entre gênero, trabalho e violência, notando que ela poderia se apresentar como constitutiva da experiência e da própria pessoa relacional, a partir de mecanismos específicos de subjetivação. Entre a *paciência*, a resignação e a indignação, algumas mulheres compartilharam conosco qualidades e estratégias das quais lançavam mão para administrar suas experiências e se constituírem em suas trajetórias como lhes era possível. A triangulação entre gênero, trabalho e violência, como forma de promover subjetivações, parece produzir (ou ao menos se propõe a produzir) sujeitos atentos às ordens de direitos sobre pessoas, de disposição sobre o trabalho das pessoas e de como as pessoas produzidas poderiam/deveriam agenciar suas vidas. Também explorei como as assimetrias permeavam os recônditos da vida doméstica e familiar, marcada sensivelmente pelo gênero, em relações entre homens e mulheres e entre homens e entre mulheres, contribuindo com o debate sobre gênero e sexo que, embora basilares, não operam sozinhos para a produção das desigualdades, hierarquias e experiências de violência (Errington, 1990).

A terceira parte desta tese baseou-se em reflexões produzidas a partir dos programas de desenvolvimento, empregados dentro do campo de governo da violência doméstica. Argumentei que os programas miravam na promoção de cidadãos, empreendedores e sujeitos autorreflexivos, cujas interioridades psicológicas passavam a ser valorizadas, dando contornos a uma dimensão social da vida coletiva que legitimava a existência de sujeitos psicológicos (sujeitos de desejos, de reflexividade, de autonomia). Para a promoção deste tipo de sujeito, o referido campo de governo lançava mão de programas de empoderamento econômico feminino e de programas formativos para conscientização de sujeitos, os quais se propunham a promover competências diversas para uma vida mais “saudável e produtiva”. É neste ponto que o contraste de regimes de produção de pessoa e as pessoas a serem produzidas se estrutura de forma mais pungente.

Outras subjetivações, novos sujeitos? Desposseção subjetiva e individualismo possessivo

Argumento que em Timor-Leste, o contexto de desenvolvimento do individualismo tem se dado junto do avanço da racionalidade neoliberal, encabeçada por agentes do desenvolvimento, e que conformam (no sentido de *dar forma*) o cidadão como quase sinônimo do empreendedor ou do sujeito-empresa (Dardot e Laval, 2016). Embora fizessem menções pontuais ao *sidadeun*, a questão da cidadania ficava subentendida no contexto, principalmente pelas constantes menções aos diversos direitos (e alguns deveres) que faziam os programas descritos na parte III. A cidadania articulada ao empreendedorismo se tornaria possível junto da promoção de um tipo de indivíduo que seria autônomo, que compreenderia seus direitos e que, dentro dos direitos, identificaria a liberdade e a igualdade como valores a preservar e perseguir, para si e para os outros. Era este sujeito que os programas de governo para o desenvolvimento se dedicavam a produzir, um sujeito que não aceitaria discriminações (de gênero, idade, cor, etnia etc.), pois todos seriam iguais, e que defenderia a liberdade de todos (mulheres, pessoas com deficiência, LGBT+ etc.).

Nos contextos narrados na Parte III, evidenciava-se uma articulação de questões como direitos humanos, direitos das mulheres e dos jovens, para definir papéis sociais de agentes econômicos que se dirigiriam por ações racionalizadas na arena (neo)liberal. Isso porque estes sujeitos (mulheres, meninas e jovens, de modo geral) eram pensados pelos programas de governo como empreendedores, trabalhadores e consumidores, cujos direitos lhes seriam naturais e inerentes. Esse processo pedagógico (de aprender sobre direitos e sobre igualdade) era mediado em treinamentos nos quais, em dois dias, as pessoas eram ensinadas sobre gestão financeira e empresarial, habilidades e competências para a vida, gestão de emoções, mecanismos estatais e uma série de outros conteúdos que, juntos, davam a receita para a produção do bem viver, saudável, produtivo e ideal.

A dinâmica dos treinamentos e dos dois programas apresentados, projetava a capacitação das pessoas quase como em um modelo em “saltos”, isto é, projetava *matérias* para modificação de condições de vida quase como se pretendessem que o desenvolvimento ocorresse em saltos disruptivos e revolucionários. Tais mudanças de caráter estrutural eram propostas em estratégias que acabavam promovendo o espriamento e o (potencial) enraizamento de ideologias neoliberais. As características de sedução e magia dessa racionalidade econômica seriam as responsáveis por este potencial enraizamento ou, no mínimo, pela valorização social de ideias como a meritocracia, o esforço como a razão do sucesso ou do fracasso e a crença de que as soluções para os problemas sociais seriam individuais, ou seja, o alicerce do neoliberalismo ao nível do sujeito¹²¹ (Harvey,

¹²¹ Importante destacar que há outra dimensão da produção do neoliberalismo que escapa à presente discussão, que é a da (des)regulação de leis e de mecanismos de administração econômica no âmbito do Estado e de suas interconexões com empresas e empresários (Harvey, 2005; Braga, 2017).

2005; Moreira, 2022; Dardot e Laval, 2016).

Porém, uma questão conjuntural – embora não apresentada nos discursos dos projetos como um desafio previsto – se coloca e precisa ser levada em consideração neste trabalho, que busca analisar este processo contínuo, contribuindo, talvez, para compreender os desdobramentos possíveis deste contexto de expansão das ideologias neoliberais. A formação deste cidadão empreendedor, isto é, deste sujeito de direitos, que adota postura igualitária e que se rege pelos valores das liberdades e da autonomia, se defronta com limitações estruturais muito significativas, tanto no que diz respeito às/sobre pessoas relacionais, quanto no que se refere às possibilidades de viver as promessas do acesso à educação, do engajamento nas relações de mercado e do mercado de trabalho com bons rendimentos que permitam o consumo da boa vida que se prega (como, por exemplo, viver em uma casa (multi)compartimentada e com privacidade para seus residentes); acessar uma alimentação rica em nutrientes; atender aos critérios de higiene, inclusive íntima, que sejam saudáveis; disfrutar de tempo para o lazer e o cuidado com a saúde mental e com a autoestima; garantir a continuidade dos estudos – que geralmente implica no pagamento de taxas – etc. Novamente, é fundamental ressaltar que em muitas comunidades, a vida das pessoas não apenas se dá por meio da subsistência (no trabalho agrário) e do engajamento muito valorizado nas relações de reciprocidade (nos rituais, nas trocas matrimoniais, na mútua dependência etc.) por um apego à *kultura* como um movimento estético de preciosismo daquilo que é “autóctone”, mas sim porque são os complexos da própria *kultura* que permitem a produção e a reprodução do que é mais elementar à vida e que, de modo geral, é o que as pessoas podem/conseguem acessar (Fernandes, 2020). Da mesma forma, seria complexo imaginar, ao menos neste recorte histórico, pessoas com condições plenas de desgarrarem-se das redes de dependência e reciprocidade para constituírem-se como empreendedoras soberanas e autônomas para si mesmas e de si mesmas. Assim, imaginar sujeitos que conseguem ou conseguiriam – nas aldeias pelas quais o programa *Reforsa Hamutuk* ou o *Siklu Feto no Mane* e tantos outros programas de empoderamento econômico feminino – realizar plenamente tais ensinamentos, aplicando-os em suas próprias condutas, exercendo livremente essa liberdade agentiva, econômica, de direitos e, portanto, subjetiva, esbarra nas condições materiais de existência dessas pessoas, compondo, potencialmente, subjetivações *in-between*, isto é, entre “nacionais e parentes” nos termos de Alexandre Fernandes (Ibid.), ou subjetivações coexistências e concorrenciais entre os cidadãos-empreendedores e pessoas relacionais, como pontuei.

Projetar que as pessoas pudessem viver de acordo com os conteúdos daquelas pedagogias para a vida na economia de mercado e na democracia (neo)liberal, permite colocar analiticamente tais esforços de governo ou partes deles enquanto fantasias, não como delírios ou mero falseamento

da realidade, mas como guia para a ação e para a produção de desejos, algo que, portanto, deve ser levado a sério. Inspirado por Moore (2000), compreendo fantasias como projeções ideológicas que incidem sobre práticas, condutas, ações, mas também sobre projetos de governo. Fantasias são criadas, forjadas, idealizadas e mobilizam interesses específicos das pessoas que as formulam e que para os outros as projetam, servindo a determinados interesses, como por exemplo a fantasia de que o mercado suposta e necessariamente seria um espaço liberatório para os empreendedores (Macpherson, 1962; Cornwall, 2018). Falar em algo “suposto” é intencional neste contexto, afinal, da forma como as entendo, fantasias podem ser, *per si*, projetos, pois intentam a criação e/ou a reprodução de relações em padrões correspondentes a determinados interesses. No contexto aqui discutido, as fantasias mobilizadas acerca das liberdades, autonomias e potencialidades dos sujeitos, a serem cultivadas dentro de suas interioridades gozando de legitimidade social, assim como a fantasia do empreendedorismo como chave de acesso à boa vida existem, sobretudo, no plano das suposições e da produção de intencionalidades, de desejos.

Por tais características, fantasias (neste caso sobre o espraio da racionalidade neoliberal) não podem ser tomadas como ideias ficcionais ou delírios, pois elas têm pretensões de validade e são, em certa medida, experimentadas como reais, se afastando do que poderia, ao primeiro olhar, ser apontado como uma mentira ou como ideologia no sentido de falseamento da realidade. O que as fantasias neoliberais apresentadas nos cenários narrados nos capítulos da parte III fazem é, justamente, implicar em práticas e sugerir que os sujeitos guiem-se por práticas que as realizariam. O desafio é, justamente, tornar reais ou concretizar tais fantasias, mas meu intento nesta tese não é analisar como os objetivos dos programas de governo se efetivam ou não (embora alguns de meus dados possam auxiliar em empreendimentos deste tipo). O que pretendo é, justamente, compreender a vida social dessas fantasias que, constituindo os programas, apresentam-se como guias ou pedagogias para a vida em termos muito específicos de como deva ser esta vida. As diversas estratégias pedagógicas analisadas ao longo dos capítulos 7 e 8 eram esforços de concretização de fantasias, não necessariamente para materializá-las nas vidas dos sujeitos, mas de fazerem-nas empregáveis por meio de argumentos de autoridade ou discursos de verdade dos quais se lançavam mão nos treinamentos.

Uma vez que poder e subjetivação estão associados (Foucault, 1995), os programas de governo (recorrendo a discursos de pretensa verdade) buscavam forjar ou conformar selfs adequados a certas expectativas sobre como os sujeitos deveriam dispor-se de si mesmos (e de suas potencialidades) e dos outros. O sucesso disso poderia desenvolver ou manter padrões de conduta, orientando-as em direção a elaboração de projetos pessoais (individuais), que os constituiriam como sujeitos de suas máximas potencialidades.

Talvez o recurso discursivo às categorias de *feto potenciál* ou *feto microempresa* fosse a expressão concreta (ainda que simbólica) da fantasia liberatória do mercado, o que reforça que mais do que um mero delírio ou uma representação superficial do plano das ideias, as fantasias – ao menos neste caso e naquele contexto – operam projetos de mundo, guiam práticas de governo e podem ter efeitos reais nas vidas das pessoas, ao menos nas vidas das cooptadas pelos projetos de desenvolvimento.

O uso de vocativos específicos era, particularmente, marcante. O recurso às categorias *feto microempresa*, *feto potenciál*, *feto empresaria* demarcava o prestígio e a distinção associada a pessoas que poderiam ser chamadas assim. Da mesma forma, o estímulo a estabelecer objetivos, metas e sonhos, nos quais os jovens se comprometeriam com os estudos, com seus negócios, sendo bem-sucedidos na vida, era também uma forma de os chamar a partilhar de tal racionalidade “para o sucesso”. Ainda que os vocativos mencionados acima repercutam para a reprodução da fantasia do sujeito neoliberal-empresarial-autônomo-autogerido, o lugar dos vocativos merece atenção.

Demonstrei (nas partes I e II) que alguns vocativos que expressavam a ordem hierárquica entre pessoas eram fundamentais para que os sujeitos se adequassem às hierarquias pensadas na lógica da precedência (*umane-fetosaa*, *maun-alin*, *bo’ot-ki’ik* etc.). Esses vocativos acionavam, portanto, relacionalidade e hierarquia. Os vocativos mobilizados para se referir às beneficiárias dos programas de empoderamento econômico feminino, por outro lado, demonstravam a constituição individual do sujeito, pelo emprego meritocrático de suas potencialidades e liberdades (*feto potenciál*, *feto microempresa*, *feto empresaria*, *business woman* etc.). A utilização destes vocativos reforçava o aspecto simbólico no qual falar é fazer coisas, neste caso, designar os sujeitos ou localizá-los positivamente por suas características e potencialidades. Pode-se acrescentar que, o tipo de sujeito representado pelo segundo conjunto de vocativos só pode existir em uma sociedade igualitária, onde sujeitos são livres para “explorar” suas potencialidades, construindo sua independência e autonomia.

Nos programas de empoderamento econômico feminino e de conscientização (capítulos 7 e 8, respectivamente), o individualismo (ou o indivíduo enquanto ideia-valor a ser perseguida) tornava-se bastante palpável, se é que de algum modo uma ideologia pode o ser. Tais projetos demonstravam que não se tratava apenas do reconhecimento da esfera da individualidade do sujeito ou de seus direitos, mas sim de legitimar a existência de um sujeito que se possuiria e que, portanto, poderia utilizar-se de si próprio como um mecanismo de geração de sucesso, renda e bem-viver. O individualismo possessivo (Macpherson, 1962) é o que caracteriza o tipo de sujeito que se imagina existir e, concomitantemente, que se pretende criar nestes programas. O sujeito do governo da violência doméstica seria um indivíduo que possuiria a si mesmo em um nível, mas que seria

também o possuidor de bens/conquistas, sendo exibido como produto bem-sucedido e que se tornaria objeto de desejo e aspiração, um sujeito modelo, como se tornavam algumas beneficiárias dos programas de empoderamento econômico feminino.

Os desejos de possuir e consumir existem, certamente, para além dos programas de governo para o desenvolvimento. Eles eram encontrados nas narrativas das pessoas pelo interior do país, ansiosas por gozarem das benesses da economia de bem-estar social, como narraram algumas de nossas interlocutoras no capítulo 5. A questão que nos interessa é notar como tais programas de governo/desenvolvimento sugerem a massificação desta percepção e desses desejos como os únicos possíveis para uma boa vida, novamente, enraizando a racionalidade neoliberal de esforço e mérito.

Compreendo que as estratégias dos programas mencionados, guiadas pela racionalidade neoliberal, buscavam criar uma sociedade do desejo, nos termos de Eduardo Moreira (2022): desejo de liberdade, de constituir-se por sujeitos empreendedores, aptos a obterem sucesso material/econômico; sujeitos que viveriam do que está para além de suas necessidades ou de sua “economia de subsistência”. Tal projeto de sociedade demanda a prevalência de um tipo particular de sujeito que a componha. Este sujeito precisaria conhecer-se e racionalizar suas condutas, ascetizando e dirigindo-as para a otimização de si e de suas condições materiais de existência. Este sujeito é o *self* psicológico, que cuida de sua autoestima, de sua saúde física e mental¹²², que reflete seus comportamentos para otimizá-los e nutrir bons relacionamentos. O projeto de sociedade do desejo é, conseqüentemente, o de uma sociedade que legitima sua própria constituição por indivíduos psicológicos, sendo a dimensão da interioridade dos sujeitos vista como preciosa e sendo as vontades e interesses que cooperem para o funcionamento da economia de mercado, os motores da ação individual. Sujeitos com vontades (é sonhos) autônomos, individuais, cultivados em uma interioridade particular, inacessível e legítima, são ingredientes indispensáveis a essa economia (neoliberal) do desejo.

Nos programas apresentados, o proposto grau de psicologização do *self* era bastante elevado: dever-se-ia projetar e trabalhar para alcançar certas coisas e recalcar outras, como a violência, a raiva e o uso da força física. A gestão de si (da raiva, das emoções, da adoção de formas mais “saúdáveis” de expressar-se) era apresentada como forma de gerir um recurso (empregável

¹²² Argumento que esta dimensão dos cuidados com a autoestima e com a saúde mental é feita no discurso que prega o autocuidado e o bem-estar como critérios necessários a uma vida saudável e produtiva, indispensáveis na ideologia neoliberal, mas que na prática não se confirma. A discussão de Safatle, Silva Junior e Dunker (2021) explicita exatamente o oposto: o individualismo, o excesso de (auto)cobrança gerado pela meritocracia, provoca níveis alarmantes de frustração e sofrimento psicológico, o que também é colocado na conta individual, de sujeitos que precisam lidar sozinhos com os efeitos psicológicos de um sistema socioeconômico que promove o adoecimento mental.

em empreendimentos econômicos). Parece-me que, guardadas as devidas proporções, os objetivos dos dois programas apresentados coadunavam em promover um tipo de sujeito soberano e desimpedido, que seria psicológico, consciente de seus desejos e vontades livres e desimpedidas, mas (reforço) desde que tais desejos e vontades fossem “produtivos” e “saudáveis” para o desenvolvimento da economia de mercado.

Mas de que liberdade desimpedida estamos falando? Quem é o sujeito soberano que se pretende construir? Qual é a sua soberania e para que ela serve? Em que lhe atende essa soberania? Que soberania é proposta? Seria possível realizar a soberania em tais termos? Não posso dar respostas a todas essas perguntas, mas algumas críticas que elaboro podem torná-las (ainda mais) pertinentes.

A discussão sobre soberania, sujeito soberano (*subject of sovereignty*) e sobre o sujeito desimpedido (*unencumbered self*), elaborada no capítulo 8 em diálogo com uma série de autores que conceituaram tais noções e seus usos teórico-políticos, ajudou-nos a perceber um projeto de produção de sujeitos livres e donos de si, sujeitos cujas atribuições e obrigações não são anteriores ou prévias aos seus desejos e vontades autônomas. Mas é necessário tensionar os limites de tais concepções e projetos.

Paige West (2016) e Gregory Feldman (2024), por exemplo, questionam qual soberania podem ter alguns sujeitos em contextos coloniais e pós-coloniais. Em contextos pós-coloniais, como é o caso de Timor-Leste, as pessoas teriam soberania para, por exemplo, recusar a economia de mercado? Como isso seria possível e quais as consequências? Se as instituições como o mercado e o Estado se apresentam como dados, quais os níveis de liberdade e autonomia existentes para que os sujeitos rompam com as ideologias e aparatos de dominação para que sejam *soberanamente* excluídos dos braços de tais instituições? Ou, por outro lado, que soberania têm as pessoas para “instantaneamente” aderir às lógicas do mercado e gozarem das benesses do Estado de bem-estar social sem ser constrangidas pelas próprias limitações do estado da economia de mercado em questão? Feldman (2024) sugere, inclusive, que pensar a soberania como um recurso dos indivíduos seria uma armadilha da ideologia liberal, pois suplantaria relacionalidades que poderiam ser as únicas formas de os sujeitos guiarem sua existência e resistência à economia de mercado, suas limitações e constrangimentos.

Esses limites já eram apresentados, em outros termos, por Michael Sandel (1984) há algumas décadas. Sandel provocava a refletir que o sujeito desimpedido, não limitado pelos fins que a “sociedade” imporia, seria marcado não apenas pelo papel/função escolhida por ele, mas sim (e principalmente) pela possibilidade de escolher. Nisso, os desejos ocupariam papel fundamental, mas quais os desejos do sujeito seriam legítimos? Nos treinamentos e programas aqui narrados nos

capítulos 7 e 8, o sucesso econômico e a autorrealização eram apresentados como os desejos ou vontades “desejáveis” que deveriam conduzir os propósitos de vida individual, pensados em termos de independência, economia e empoderamento. Mas isso diferia bastante das aspirações de algumas interlocutoras que, nos capítulos 5 e 6, expressavam sua vontade em não trabalhar fora de casa, mantendo um tipo de vínculo relacional de codependência doméstica. Ambas as formas de desejo estariam abrigadas sob a égide da soberania dos sujeitos desimpedidos?

Jayan Nayar (2014) também foi crítico aos pressupostos do sujeito da soberania, sugerindo se tratar de uma ilusão. Para Nayar, a tese da soberania seria um produto direto do colonialismo, de modo que sua ontologia ou epistemologia, que pautou uma perspectiva liberal sobre a “humanidade”, a concebeu como vinculada ao individualismo ou a uma sociedade de sujeitos desenredados. Enquanto uma invenção, a soberania atenderia aos interesses da economia de mercado, pois privilegiaria questões como a liberdade econômica frente à liberdade de autodeterminação de populações em situação colonial ou pós-colonial (Nayar, 2014). Eu acrescentaria aos pontos trazidos por Nayar (2014) que a soberania é, também, uma fantasia, que mobiliza agentes de governo e sujeitos a cooptarem-se uns aos outros em nome de uma autodeterminação ilimitada que tende a atender, prioritariamente, aos interesses de consolidação do mercado que, no contexto leste-timorense, é marcado por migrações dispendiosas (econômica e emocionalmente) e esforços no mínimo desagregadores de muitas das experiências dos sujeitos (Fernandes, 2020). Os argumentos de Nayar (2014) são muito potentes, principalmente por estimularem críticas à implantação da economia neoliberal em contextos de precarização do trabalho nos quais as pessoas não encontram saída à exploração e às condições degradantes impostas à própria “humanidade” delas (Wacquant, 2003; Braga, 2017; Safatle, Silva Junior e Dunker, 2021).

Nayar (2014) estimula a questionar, primeiramente, sobre a validade em se falar em soberania ou em sujeitos soberanos e economicamente livres em contextos de crise do liberalismo e do estado de bem-estar social, o que nos ajuda a pensar o contexto de produção do (neo)liberalismo que já se apresenta em crise no contexto leste-timorense e alhures. Para o autor, na composição do cidadão-empREENDEDOR-soberano, a dimensão do empreendedorismo ganharia destaque sobre a dimensão do sujeito de direitos, pois o avanço da ideologia de salvação individual tende a se sobressair às articulações e preocupações com a política, instituição em ruína diante dos interesses do mercado. O que restaria aos indivíduos seria o seu constante melhoramento para a produtividade e para prover seu consumo (Nayar, 2014, p. 128), mais do que seu mero “sustento” ou, como é notável nas críticas no contexto leste-timorense, sua “subsistência”. A tese da soberania na economia (neo)liberal seria, portanto, uma ilusão, que levaria a uma desilusão por parte daqueles

que precisariam se constituir como empreendedores, ao perceberem os limites de tal tese (Nayar, 2014). Podemos acrescentar que é no mínimo curioso o forte estímulo nos mais diferentes contextos, para que sujeitos se constituam como empreendedores, afinal, só precisam se constituir enquanto empreendedores, aquelas pessoas que não pertencem às verdadeiras elites econômicas, daí a importância em se promover a fantasia da soberania empreendedora para enrijecer a racionalidade neoliberal e o regime de mercado que o sustenta.

Assim, o individualismo possessivo que se prega nas ideologias liberais e neoliberais se consubstancia no sujeito soberano e desimpedido, ainda que este seja uma fantasia. É curioso notar que projetos que buscam promover uma sociedade de sujeitos de direitos, contribuam para a transposição das ideologias neoliberais de empreendedorismo, competitividade e defesa de saídas individuais para problemas estruturais. Talvez o ponto mais delicado seja que, em Timor-Leste, essa ideologia, já indicada como em declínio ou crise, esteja em processo de enraizamento para um desenvolvimento aos saltos, em um contexto no qual mal se conformou uma economia de bem-estar social e, tão logo, se propagam as bases para a consolidação de um empreendedorismo sem mercado, ao menos sem um mercado consumidor estabelecido (relembrando, aqui, os tópicos sobre os bazares em Ermera e Díli).

Considerações finais

Falar em transposição ou enraizamento da tese ou da fantasia neoliberal – com sua concepção de individualismo possessivo para sujeitos soberanos e desimpedidos – não é apenas uma estratégia narrativa, mas um esforço de dar sentido a um movimento em processo. É justamente por estar em processo que se pode notar a *coexistência* dos regimes morais de produção de pessoas, tanto da pessoa psicológica ou do cidadão-empREENDEDOR (indivíduo possessivo, soberano e desimpedido), quanto da pessoa relacional (enredada e marcada por obrigações diversas). Essa coexistência caracteriza uma paisagem social na qual os projetos para enraizamento do individualismo se acomodam junto da reprodução dos complexos locais de regulação da vida, nomeadamente a *kultura*, dada sua reconhecida importância local – o que não ocorre sem fricções.

Retomemos, muito brevemente, a técnica dos três envelopes apresentada em alguns dos treinamentos apresentados na parte III. A técnica consistia em estabelecer um cálculo econômico de administração dos recursos financeiros da unidade doméstica, dividindo-os em três envelopes fictícios: os gastos com despesas, os investimentos para o futuro e os gastos com a *kultura*. Mesmo em uma projeção do ascetismo econômico, nos quais os sujeitos deveriam racionalizar e otimizar o uso de seus recursos, a *kultura* ocupava uma posição de coexistência com a esfera da gestão das necessidades (despesas) e da gestão dos planos para o futuro (investimentos).

Nos discursos e matérias dos programas de desenvolvimento, a racionalidade econômica estimulada, embora muito focada nas potencialidades individuais dos sujeitos, recorria às vezes à imagem de que o empenho com o trabalho remunerado faria bem às vidas das mulheres e de seus grupos (famílias). Esta característica, junto ao lugar dado à *kultura* em tais práticas, indica que a preservação ainda que simbólica das tramas relacionais, altamente valorizadas localmente, pode ser pensada como uma forma de cooptá-las para que projetos de desenvolvimento sejam mais bem aceitos. Trata-se de uma hipótese complementar à reflexão mencionada acima sobre a coexistência dos regimes de produção de pessoa. Afinal, se projetos de desenvolvimento, sugerissem o completo ostracismo de uma esfera como a *kultura* em Timor-Leste, seria bem previsível o seu fracasso, principalmente porque é a *kultura* a responsável por promover a ligação ecológica entre as pessoas e entidades mais-que-humanas, responsável, inclusive, pela fartura e pela fertilidade da vida material (Nogueira da Silva, 2019; Fernandes, 2020; Silva, Palmer e Cunha, 2023)¹²³. Minha questão é como essa coexistência interage para a construção de um mundo social no qual os regimes de produção de pessoas, de *selves*, se tornam o centro de uma densa atmosfera social de dualidades, complexidades, dinamismo, resiliência, adaptações e transformações.

É preciso destacar que o sujeito desimpedido, soberano de si e de suas finalidades, é um sujeito moral, uma vez que ele se torna tanto um valor quanto uma orientação ética sobre como os sujeitos devem ser e como devem perceber uns aos outros. Nesta ordem dos valores do indivíduo, defendida pelos programas de governo da violência doméstica, estrutura-se uma dimensão moral: ir contra os direitos individuais ou contra as liberdades e desejos autônomos é visto como uma violação, não apenas ao sujeito, mas à sua humanidade (Hunt, 2009). A moralidade que se percebe nesta dimensão dos projetos do/para o desenvolvimento também perfaz a esfera da *kultura* enquanto campo de moralidades, mas com outros critérios e valores. Nesta última, onde imperam os aspectos de precedência, hierarquia e desigualdade, existe uma moralidade que demanda que os sujeitos se concatenem de modo diferenciado por seus atributos, qualidades, características e marcadores, isto é, suas *dignidades* em sentido local – que não se confundem com o sentido de “dignidade humana” (Hunt, 2009). O desrespeito a tais características implica em ameaças à ordem das relações e ao decoro prescritivo que determinará a leitura social (positivante ou negativadora) que se faz dos sujeitos.

Nota-se a existência de regimes morais de produção de pessoas que se colocam em disputa

¹²³ Cabe ressaltar que Fernandes (2020) sugere que o Estado depende da própria *kultura*, uma vez que é a *kultura* que produz e reproduz pessoas, bem como é a *kultura* que alimenta redes entre sujeitos, permitindo que alguns deles (geralmente os mais jovens) busquem engajamento nas tramas da economia de mercado, mas é também ela quem demanda que os sujeitos retornem aos seus municípios de origem, ou porque essas pessoas não conseguiram se engajar de modo bem-sucedido no mercado de trabalho na capital, ou porque, exitosos, devem retribuir a fertilidade que lhe foi conferida por sua Casa de origem.

e concorrencialidade¹²⁴ dentro de sua coexistência no Timor-Leste contemporâneo. Esses regimes não estão em concorrencialidade apenas por existirem simultaneamente como “opções” naquele contexto social, mas sim porque disputam a adesão dos sujeitos. As falas de dois interlocutores, um em Maubisse e o outro em Lisadila, foram expressivas disso. Durante o *kore-metan* em Maubisse, um interlocutor – incomodado com a ausência do filho primogênito de um de seus *fetosaa* – pontuou que tal falta representava um insulto e um desrespeito aos *umane*. Em suas palavras, independentemente das razões que motivariam sua ausência, o primogênito deveria participar do ritual, afinal, em Díli as pessoas poderiam ser o que quisessem, “até ministros”, mas deveriam respeito aos seus *umane*; deveriam pedir a benção dos mais velhos, pois era assim que as coisas “eram em Timor” (relatado com detalhes no capítulo 2). Embora ele soubesse dos compromissos escolares que impediam o primogênito de estar no ritual, eles (os compromissos) não justificariam aquela ausência, ou seja, o engajamento com instituições como a escola (Universidade, naquele caso) ou o trabalho era percebido como real, mas não embasava moralmente a desatenção a uma obrigação da pessoa relacional, concebida em tramas nas quais pessoas são riquezas possíveis (*wealth in people*) e sobre as quais outras pessoas detêm direitos (*rights in persons*).

Um desafio da mesma ordem era posto por um interlocutor em Lisadila que, pai de vários filhos, queixava-se de programas como os de promoção da igualdade de gênero e de direitos de mulheres e crianças. Constrangido pelas campanhas de socialização que condenavam o uso da força física, ele questionava: “por que eu não posso bater? Foi o Estado quem pariu?” (*hahoris*, dar à luz). O Estado não tinha, segundo meu interlocutor, o direito de questionar os direitos dele sobre seus filhos e sua mulher. Como poderia o Estado questionar a legitimidade de suas ações direcionadas a sujeitos sobre os quais ele compreendia possuir direitos? Como poderia o Estado se pretender possuidor de mais direitos sobre aquelas pessoas do que ele próprio?

Tanto faltar a um compromisso da *kultura* quanto questionar os direitos de um pai/marido (pessoa) sobre (as pessoas de) seus filhos/esposa afetava uma moralidade. Mas usar da violência ou ameaçar fazê-lo, ou obrigar alguém a frequentar um ritual da *kultura*, também afetaria uma

¹²⁴ Em outro trabalho notei a questão da concorrencialidade ao tratar sobre a administração e as percepções sobre os casos de violência doméstica em Timor-Leste. As divergências entre o sistema judicial do Estado e as formas locais de administração de conflitos desembocavam em dilemas sobre vitimação, punitivismo e legitimidade do uso da força nas relações domésticas. Naquele trabalho, discuti sobre a defesa do aparato legal estatal por parte da FOKUPERS em seus projetos, enquanto agentes que operavam a “justiça tradicional” a defendiam, criticando a justiça do Estado por ser causadora de problemas como o divórcio e a desagregação familiar. Ali, notei a existência de sistemas jurídicos concorrenciais, que não só coexistiam, mas que competiam pela adesão dos sujeitos para legitimar e administrar disputas e demandas (Santos Filho, 2019). Agradeço ao professor Luis Roberto Cardoso de Oliveira pela leitura e sugestões à primeira versão deste argumento, apresentado a ele em um ensaio etnográfico no curso de Antropologia Jurídica em 2017 no PPGAS/UnB.

moralidade, qual seja uma moral legal(izada). Eram justamente esses afetos que expressavam a coexistência, as fricções e a concorrencialidade desses regimes morais que buscavam produzir, por um lado, sujeitos relacionais existentes sob uma ordem hierárquica, e por outro, pessoas individuais, autônomas e com autodeterminação inviolável. Não seria exagero sugerir que de fato o Estado (ou o governo e os defensores do mercado) se propõe mesmo a dar à luz os sujeitos: sujeitos de direitos (naturais, inalienáveis e passíveis de proteção). Porém, alguns dos sujeitos que o Estado pretende “dar à luz” em Timor-Leste já estão no mundo, postos ali por outros sujeitos, como riquezas, em suas posições de pessoas morais e enredadas em cadeias de direitos de uns sobre os outros.

A questão sobre os sujeitos ou as pessoas *in-between* revelam-se como aspecto ainda mais pungente a ser analisado, posto que expressam muito bem a coexistência e a concorrencialidade entre os regimes morais em tela. Crianças e mulheres, assim como outros cidadãos, vistos como possuidores de direitos inerentes e de liberdades, passam a não ser vistos como passíveis de controle ou coerção por meio do uso da força, assim como um jovem pode se sentir livre para não prestar o devido “respeito” na forma de sua presença física diante de seus umane, demonstrando que não apenas se disputam a adesão dos sujeitos, como os próprios sujeitos se colocam entre mundos e entre regimes morais. Outros exemplos narrados ao longo dos capítulos da parte I e II já elucidavam o dilema, quando por exemplo um de meus amigos e interlocutores – muito bem relacionado no universo cosmopolita da cooperação internacional, dos direitos humanos e da promoção da igualdade, via-se confuso diante de sua posição como *fetosaa* ou *uma na'in* em um ritual da *kultura*. Do mesmo modo, algumas interlocutoras da elite local, embora gozassem de muitos marcadores que asseguravam suas posições como uma cidadãs plenas em direitos, deliberadamente reproduziam papéis ou condutas consideradas por algumas pessoas como sendo das “normas tradicionais de gênero”.

Essas pessoas demonstram as formas com as quais vivenciam e constituem seus selfs de modo tanto dinâmico quanto adaptável, coexistindo entre regimes e entre moralidades, adaptando-se, friccionando-se, mas circulando sobre registros diferentes, produzindo a si mesmos e à vida em uma paisagem miscelânea com contornos únicos em seu tempo. Essas subjetivações e os sujeitos *in-between* são características pungentes da coexistência e da concorrencialidade – ou talvez da coexistência com ares de concorrencialidade – entre os regimes morais de produção de pessoas, bem como dos recursos que tais regimes adotam. Se a violência é, por um lado, uma forma ou mecanismo de subjetivação, as pedagogias para a soberania e a posse individual também são. E elas se defrontam na arena política e social de Timor-Leste, com suas prerrogativas, limites e pretendidas potencialidades para produzir projetos de pessoas e, também, projetos ético-morais de

sociedade.

Como é possível que projetos tão distintos de produção de pessoas e de sociedade sejam concorrentes e, principalmente, coexistenciais? Retornamos a uma questão discutida anteriormente a respeito da transposição do projeto neoliberal. Macpherson (1962) sugeriu que um estado democrático-liberal, no qual existe uma economia de mercado possessivo, não pode conceber uma teoria da obrigação (na qual os sujeitos seriam obrigados a autoridades centralizadoras e na qual não teriam liberdades plenas). Contrariando a perspectiva do autor, o que ocorre no Timor-Leste contemporâneo é exatamente essa coexistência por meio de esforços de governo que buscam transpor a legítima existência de um individualismo psicológico e possessivo, com uma economia de mercado guiada pelo neoliberalismo, para a consolidação de uma democracia (neo)liberal, frente aos regimes locais que reproduzem pessoas moralmente obrigadas enquanto ética, etiqueta e decoro das relações. Trata-se de um processo gradual, concomitante aos processos de transposição da modernidade (Silva, 2014), pois, em partes, é mesmo disso que se trata.

Por quanto tempo irá durar essa coexistência e com quais características ela irá se reproduzir? Quais os futuros efeitos ou impactos da concorrencialidade entre os regimes morais de produção de pessoas? Essas são questão em aberto, não apenas por estarem em devir, mas também porque suas respostas dependem de outras, relacionadas com uma conjuntura mais ampla a respeito das políticas econômicas do país, que escapam aos objetivos desta tese; mas poderíamos questionar, ainda, quais os efeitos do avanço das ideologias neoliberais no país diante das críticas que já apontam para a falência de tais ideologias. Além disso, quais os rumos possíveis para o avanço de uma economia de empreendedores sem a existência de um mercado equilibrado entre compradores e vendedores? E talvez, principalmente, quais os rumos possíveis de um recente processo de mercantilização da economia sem que haja, ainda, condições materiais suficientes para o engajamento dos sujeitos neste modelo econômico¹²⁵?

Por fim, falar sobre o(s) futuro(s) possível(is) do neoliberalismo e de tudo que o acompanha em Timor-Leste é, conseqüentemente, falar sobre as mudanças radicais que são propostas na ordem e no decoro das relações. Indaguei, em diferentes passagens dos capítulos das partes I e II, sobre quais seriam os riscos ou perigos que a igualdade ou a liberdade representaria para alguns interlocutores¹²⁶. Parece ser possível argumentar que os riscos e perigos estavam já implícitos nos próprios questionamentos de meus interlocutores: era o receio pelo esfacelamento das relações, na forma da igualdade e da liberdade, que ameaçava alguns sujeitos e suas posições. A liberdade de

¹²⁵ A este respeito ver Fernandes (2020).

¹²⁶ Ao questioná-los a respeito, as respostas eram, sempre, de que “as coisas tinham que ser daquela forma em Timor”. A resposta não era evasiva, na verdade era bem conclusiva. Faltava-me compreender que na brevidade da resposta morava o caro e complexo sentido de manutenção da ordem como valor a ser preservado.

decidir não estar em uma *lia*, a igualdade para não ser atingido pela violência; a liberdade de poder responder a pessoas em posições superiores por considerá-las não mais como pares, mas sim como iguais. Os riscos moravam na produção de outra sociedade, outro mundo, no qual a ordem assimétrica e hierárquica se despedaçaria, como o ocorreu com o mundo de Okonkwo no romance de Chinua Achebe (2009). Mas a quais interesses esse novo mundo de relações morais e sujeitos éticos em Timor-Leste atende? Como mencionado ao longo dos capítulos, muitas das questões apresentadas não podem ser aqui respondidas dadas as limitações deste trabalho. Isso é oportuno e bem-vindo, pois permite a abertura de agendas possíveis para pesquisa, interlocução e para o aprofundamento de diversos pontos em trabalhos futuros.

REFERÊNCIAS

- ABRANTES, Laura Soares. Movimentos sociais de mulheres no Timor-Leste: rede Feto, suas interrelações e o papel das suas lideranças. Editora UFS: Sergipe, 2010.
- ABREU, Luiz Eduardo de Lacerda. “Um enigma deste Mundo”. In: Anuário Antropológico 96. Brasília. UnB. 1997. Pp. 239-264.
- ACHEBE, Chinua. O mundo se despedaça. Companhia das Letras: São Paulo, 2009.
- ASIA FOUNDATION. “Ami Sei Vitima Beibeik”: Looking to the needs of domestic violence victims. The Asia Foundation, Dili, 2012.
- Asian Development Bank. Timor-Leste country gender assessment. Mandaluyong City, Philippines: Asian Development Bank, 2014.
- APPADURAI, A. Introduction: commodities and the politics of value. In: Arjun Appadurai (org.), The social life of things: commodities in a cultural perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Pp. 3-63.
- BALANDIER, G. A Noção de Situação Colonial. Cadernos de Campo (São Paulo, 1991), v. 3, n. 3, p. 107-30. 1993.
- BARNES, Susanna. Origins, Precedence and Social Order in the Domain of *Ina Ama Beli Darlari*. In Andrew McWilliam, Elizabeth Traube (orgs.), Land and Life in Timor-Leste – Ethnographic Essays. Canberra: ANU E. Press, 2011. Pp. 23-46.
- BARNES, Susanna. On the existence and persistence of the social category of atan in contemporary Timor-Leste. In Kelly Silva, Lisa Palmer and Teresa Cunha (orgs.), ECONOMIC DIVERSITY IN CONTEMPORARY TIMOR-LESTE. Leiden University Press, 2023. Pp. 107-122.
- BAHRE, E. Wealth-in-people and practical rationality: Aspirations and decisions about money in South Africa. Economic Anthropology, 7, 2020, pp. 267-278.
- BLACKWOOD, Evelyn. “Not your average housewife - Minangkabau women rice farmers in West Sumatra”. In Michele Ford and Lyn Parker (orgs.) Women and work in Indonesia. Routledge: London and New York, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. Marginalia, algumas notas adicionais sobre o dom. MANA vol. 2, n. 2, pp. 7-20, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BOVENSIEPEN, J. Paying for the Dead: On the Politics of Death in Independent Timor-Leste. The Asia Pacific Journal of Anthropology, Vol. 15, No. 2, 2014. Pp. 103-122.
- BRAGA, R. A rebeldia do precariado. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.
- BRENNER, Suzane. The Domestication of Desire. Women, Wealth, and Modernity in Java. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade. São Paulo: Civilização brasileira, 2003.

CASQUILHO, J.; MARTINS, X. Tara bandu: Sobre a hibridização de um signo. *Diálogos*, v. 7, p. 239–269, 2022.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis R. Existe Violência Sem Agressão Moral? *Revista Brasileira de Ciências Sociais – RBCS*, Vol. 23 nº 67 junho/2008: 135-146.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis R. L'ANTHROPOLOGIE ET LA PSYCHANALYSE EN PERSPECTIVE. *La Découverte, Revue du MAUSS*, nº 37, 2011, pp. 297-301.

CORNWALL, A. Beyond “Empowerment Lite”: Women’s Empowerment, Neoliberal Development and Global Justice. *Cadernos Pagu*, n. 52, 2018.

CUNHA, Teresa. Todo o trabalho é produtivo: economias de abundância e da sobriedade. In X. H. González (Orgs.), *[Re]Pensar a democracia*. Compostela, Espanha: Obencomún, 2017, pp. 101-134.

CUNHA, Teresa; VALLE, Luísa de Pinho. “O respeito à economia da vida e as pedagogias ecofeministas. Reflexões sobre a prática da agroecologia e do hamutuk”. *Otra Economía*, vol. 12, n. 22, 2019, pp. 238-252.

CUNHA, Teresa. BESSA, Mina. The work of women in Eluli and land economies in Timor-Leste. In Kelly Silva, Lisa Palmer and Teresa Cunha (orgs.), *ECONOMIC DIVERSITY IN CONTEMPORARY TIMOR-LESTE*. Leiden University Press, 2023.

CUNHA, Raissa Romano. O emaranhamento de destinos no tratamento de conflitos: a constelação familiar no judiciário brasileiro. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de Brasília: Brasília, 2020

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A Nova Razão do Mundo*. Ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE LUCCA, Daniel. *A timorização do passado: nação, imaginação e produção da história em Timor-Leste*. Salvador: EDUFBA, 2021.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Sujeito, soberano, assujeitado: paradoxos da pessoa ocidental moderna. In. Márcia Aran (Org.). *Soberanias*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; GIUMBELLI, Emerson. As concepções de pessoa cristã e moderna: paradoxos de uma continuidade. *Anuário Antropológico* 93, 1994. Pp. 77-111,

DURÃO, Susana; LOPES, Daniel. Introduction: Institutions are us? *Social Anthropology*, vol. 19, n. 4, 2011. Pp. 363-377.

DUMONT, Louis. *O Individualismo*. Rio de janeiro: Rocco, 1985.

Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus: O Sistema das Castas e suas Implicações*. São Paulo: Edusp, 2008.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador vol. 2*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

- ELIAS, Norbert. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ELIAS, Norbert. O processo civilizador vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- ERRINGTON, Shelly. Recasting sex, gender, and power: a theoretical and regional overview. In Jane Atkinson, Shelly Errington (orgs.), Power & Difference: Gender in Island Southeast Asia. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- FABIAN, Johannes. O Tempo e o Outro: como a Antropologia estabelece o seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FALK MOORE, Sally. Law as Process: an Anthropological Approach. London/Boston: Routledge & Keegan Paul, 1979.
- FEDERICI, S. O Ponto Zero Da Revolução Trabalho Doméstico, Reprodução e Luta Feminista. São Paulo: Editora Elefante, 2019.
- Feldman, Gregory. The subject of sovereignty: relationality and the pivot past liberalism. New York: Berghahn Books, 2024.
- FERNANDES, Alexandre Jorge de Medeiros. Nação Florindo Nas Casas: A Produção De Parentes E Nacionais Num Ambiente Camponês Em Timor-Leste. Tese De Doutorado Em Antropologia. Departamento De Antropologia, Universidade De Brasília, 2020.
- FERREIRA, Andreza Carvalho. Sentidos de tráfico e tráfico de sentidos: Dissertação sobre a produção e reprodução social da escravidão no Brasil do século XIX. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2019.
- FIDALGO CASTRO, Alberto. Dinámicas políticas y económicas en el dominio ritual y la vida cotidiana en Timor Oriental. Estudios de caso desde la aldea de Faulara. Tese de doutorado. Departamento de Humanidades, Universidade da Coruña, 2015.
- FOKUPERS. Bride Price and Domestic Violence in Timor Leste: A comparative study of married-in and married-out cultures in four districts. FOKUPERS: Dili. 2012a.
- FOKUPERS. Domestic Violence: when my home is no longer a safe place for me. FOKUPERS: Dili. 2012b
- FOKUPERS. Implementation of the Law Against Domestic Violence – Law n. 7/2010 in Timor-Leste twelve years on. FOKUPERS: Dili, 2022.
- FORD, Michele. PARKER, Lyn. Introduction - Thinking about Indonesian women and work. In. Michele Ford and Lyn Parker (orgs.) Women and Work in Indonesia. Routledge: London and New York, 2008.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: L. H. Dreyfus, Paul Rabinow, Vera Porto Carrero. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975/1976). São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade 1: A vontade de saber. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FOWLER, Chris. THE ARCHAEOLOGY OF PERSONHOOD, An anthropological approach. London: Routledge, 2004.

FOX, James. Precedence in perspective. In. Michael P. Vischer (org.), Precedence: social differentiation in the Austronesian world. Caberra: ANU Press, 2009a. Pp. 1-12.

FOX, James. The Discourse and Practice of Precedence. In. Michael P. Vischer (org.), Precedence: social differentiation in the Austronesian world. Canberra: ANU Press, 2009b. Pp. 91-110.

GIDDENS, Anthony. As consequências da modernidade. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GOLDMAN, Márcio. Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa. REVISTA DE ANTROPOLOGIA, USP, v. 39 nº 1, 1996. pp. 83-109.

GOMES, Nuno da Silva. Hamulak: Linguagem Ritual De Tradição Oral De Uma Comunidade Tétum Em Fohorem, Timor-Leste. Tese de Doutorado, Faculdade de Letras. Universidade de Lisboa, 2023.

GORDON, Colin, Governmental rationality: an introduction. In Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller (orgs.), The Foucault Effect - studies in governmentality: with two lectures by and an interview with Michel Foucault. The University of Chicago Press: Chicago, 1991.

GREGORI, Maria Filomena. Cenas e Queixas: Um Estudo sobre Mulheres, Relações Violentas e a Prática Feminista. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

GREGORI, Maria Filomena. Pensando violência e os limites da sexualidade: trajetória e influências. In Theophilos Rifiotis e Fernanda Cardozo (orgs.), Judicialização da Violência de Gênero em Debate: Perspectivas Analíticas. Brasília: ABA Publicações, 2021a. Pp. 27-46.

GREGORI, Maria Filomena. Violência e gênero: paradoxos políticos, deslocamentos conceituais. In. Theophilos Rifiotis e Fernanda Cardozo (orgs.), Judicialização da Violência de Gênero em Debate: Perspectivas Analíticas. Brasília: ABA Publicações, 2021b. pp. 67-90.

GRIMES, Barbara Dix. Describing the body, disclosing the person: Reflections of Tetun personhood and social-emotional agency. In. James Fox (org.) Expressions Of Austronesian Thought and Emotions. Acton: ANU Press, 2018. Pp. 149-172.

GUNN, Geoffrey. A ocupação indonésia de Timor-Leste: lições e legados para a construção do Estado da nova nação. In. Kelly Silva, Daniel Simião (Orgs.). Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do Estado. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. pp. 40-62.

GUYER, Jane. Wealth in People and Self-Realization in Equatorial Africa. Man, vol. 28, nº. 2, 1993. pp. 243-265.

GUYER, Jane. BELINGA, Samuel Eno. Wealth In People As Wealth In Knowledge: Accumulation And Composition In Equatorial Africa. Journal of African History, nº 36, 1995. Pp. 91-120.

- HARVEY, David. O Neoliberalismo. História e implicações. São Paulo: Loyola, 2005
- HICKS, David. Tetum Ghosts and Kin. Waveland Press, 2004.
- HOHE, T.; NIXON, R. Reconciling Justice: 'Traditional' Law and State Judiciary in East Timor. Washington, D.C.: United States Institute of Peace, 2003.
- HUNT, Janet. Building a new civil society: NGOs in East Timor. New Community Quarterly. Vol. 2. N. 1. 2004.
- HUNT, Lynn. A invenção dos direitos humanos: uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- JANNISA, Gudmund. Towards a Civil Society: the long and arduous struggle of East Timor. Apresentado no seminário East Timor: nationbuilding in the 21st Century. Utrikespolitiska Institutet. The Swedish Institute of International Affairs. Estocolmo, 2002.
- JOHNSTON, Melissa Frances. THE POLITICAL ECONOMY OF GENDER INTERVENTIONS: SOCIAL FORCES, KINSHIP, VIOLENCE, AND FINANCE IN POST-CONFLICT TIMOR-LESTE. Tese de doutorado, Asia Research Centre, Murdoch University, 2018.
- JOSEPHIDES, Lisette. Melanesian odysseys: negotiating the self, narrative and modernity. New York: Berghahn Books, 2010.
- KARIM, Lamia. MICROFINANCE AND ITS DISCONTENTS. Women in Debt in Bangladesh. Minneapolis, Londres: University of Minnesota Press, 2011.
- KEANE, Webb. Signs of recognition: powers and hazards of representation in an Indonesian society. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997.
- LEENHARDT, Maurice. Do Kamo. La Persona Y El Mito En El Mundo Melanesio. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.
- LEVI-STRAUSS, C. As estruturas elementares do parentesco. Petrópolis: Vozes. 1982.
- MACPHERSON, C. B. The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke. Oxford/New York: oxford University Press, 1962.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas Do Pacífico Ocidental. Um Relato Do Empreendimento E Da Aventura Dos Nativos Nos Arquipélagos Da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARCUS, George. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. Annual Review of Anthropology, v. 24, 1995. Pp. 95-117.
- MARTÍNEZ MORENO, Marco J. Civilizar a Cultura: Questões de modernização e a afirmação da dignidade entre homens acusados de violência doméstica e familiar contra a mulher. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2018.
- MARX, Karl. O Capital (Livro 1): Crítica da Economia Política: o Processo de Produção do Capital. São Paulo: Boi Tempo, 2023.

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

MCWILLIAM, Andrew. Narrating the gate and the path. Place and Precedence in South West Timor. PhD thesis, The Australian National University, 1989.

MCWILLIAM, Andrew. Exchange and resilience in Timor-Leste. Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 17(4), 2011. Pp. 745-763.

MCWILLIAM, Andrew. Fataluku Living Landscapes. In In Andrew McWilliam, Elizabeth Traube (orgs.), Land and Life in Timor-Leste – Ethnographic Essays. Canberra: ANU E. Press, 2011. Pp. 61-86.

MCWILLIAM, Andrew; TRAUBE, E. Land and Life in Timor-Leste – Ethnographic Essays. Canberra: ANU E. Press, 2011.

MIERS, S.; KOPYTOFF, I. Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1977.

MIRANDA, Sofia. Trajectórias de Mulheres Timorenses em Portugal: Género e Transnacionalismo na Diáspora. In Michael Leach, Nuno Canas Mendes, Antero B. da Silva, Alarico da Costa Ximenes, Bob Boughton (orgs.) Compreender Timor-Leste. Dili: Timor-Leste Studies Association, 2010. pg. 84-88.

MOORE, Henrietta. The problem of explaining violence in the social sciences. In. Penelope Harvey, Peter Gow (Orgs.), Sex and violence: issues in representation and experience. Grã Bretanha: Routledge, 1994. Pp. 138-155.

MOORE, Henrietta, 1994, “The problem of explaining violence in the social sciences”, in Penelope Harvey, e Peter Gow (orgs.), *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 138-155.

MOORE, Henrietta, 1997, “Compreendendo sexo e gênero”, In. Tim Ingold (org.), Companion Encyclopedia of Anthropology. Londres: Routledge, 813-830.

MOORE, Henrietta. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. Cadernos Pagu, n. 14, 2000. Pp.13-44.

MOREIRA, Nathalia Carvalho. Microcrédito e Empoderamento de Mulheres: o caso do Banco Popular Crédito Solidário. Tese de doutorado, CDAPG - Escola de Administração de Empresas de São Paulo, Fundação Getúlio Vargas, 2016.

Moreira, Eduardo. Economia do desejo: a farsa da tese neoliberal. São Paulo: Civilização Brasileira, 2022.

NABILAN. Inisiativa spotlight kona-ba hapara violénsia kontra feto no labarik-feto rezumu peskiza 1. Dili: Spotlight, 2022.

NADER, Laura. Harmonia Coercitiva. A economia política dos modelos jurídicos. Revista Brasileira de Ciências Sociais n.26, 1994. Pp.18-29.

NARCISO, V.; HENRIQUES, P. Funções da terra para as comunidades rurais do Timor-Leste. In. Kelly Silva e Lucio Sousa (orgs.), Ita maun alin, o livro do irmão mais novo. Lisboa: Ed.

Colibri/ Instituto de Estudos de Literatura Tradicional, 2011. Pp. 241-256.

Nayar, Jayan. On the Elusive Subject of Sovereignty. *Alternatives, Global, Local, Political*, Vol. 39(2), 2014. Pp. 124-147.

NINER, Sara. Barlake: an exploration of marriage practices and issues of women's status in Timor-Leste. *Local Global: Identity, Security, Community*, vol. 11, 2012. Pp. 138-153.

NINER, Sara. Gender relations and the establishment of the LGBT movement in Timor-Leste. *Women's Studies International Forum*, nº 93, 2022.

NINER, Sara; NGUYEN, Therese Tam. Timor-Leste Substantive Representation of Women Parliamentarians and Gender Equality. In Devin K. Joshi, Christian Echle (Orgs.), *Substantive Representation of Women in Asian Parliaments*. London: Routledge, 2022.

NOGUEIRA DA SILVA, Renata. Tanba Sá Sae Foho? Reprodução e Transformação Da Vida Social Das Casas Sagradas No Timor Leste Pós Colonial. Tese de doutorado em Antropologia, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2019.

OSPINA, Carlos Andres Oviedo. “DE QUEM É A TERRA?” Práticas de governo e construções de Estado em Timor-Leste. *Etnografia do levantamento cadastral no município de Ermera*. Tese de Doutorado em Antropologia, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2019.

PALMER, Lisa; McWILLIAM, Andrew. Spirit Ecologies and Customary Governance in Post-conflict Timor-Leste. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. 175, n. 4, 2019. Pp. 474–505.

PARKER, Lynn; DALES, Laura. Introduction: The Everyday Agency of Women in Asia. *Asian Studies Review*, vol. 38, n. 2, 2014. Pp. 164-167.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. *Ponto Urbe*, vol. 2, 2008.

POBLACIÓN, Enrique Alonso. FIDALGO CASTRO, Alberto Fidalgo. Webs of Legitimacy and Discredit: Narrative Capital and Politics of Ritual in a Timor-Leste Community. *Anthropological Forum*, Vol. 24, No. 3, 2014. Pp. 245–266.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

POVINELLI, Elizabeth A. *The Empire of Love. Toward a Theory of Intimacy, Genealogy, and Carnality*. Durham and London: Duke University Press, 2006.

REUTER, Thomas. Precedence In Sumatra; An Analysis Of The Construction Of Status In Affinal Relations And Origin Groups. In *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. 148, n.3/4, 1992. Pp. 489-520.

REUTER, Thomas. Origin and Precedence: The construction and distribution of status in the highlands of Bali. In: Michael P. Vischer (edt.), *Precedence: social differentiation in the Austronesian world*. Canberra: ANU Press, 2009.

RIFIOTIS, Theophilos. Judicialização das relações sociais e estratégias de reconhecimento: repensando a “violência conjugal” e a “violência intrafamiliar”. *Kátalysis*, Florianópolis, v. 2, n.

2, 2008.

RIFIOTIS, Theophilos. Judicialização dos direitos humanos, lutas por reconhecimento e políticas públicas no Brasil: configurações de sujeito. *Revista de antropologia USP*. São Paulo, v. 57 nº 1. 2014.

RIFIOTIS, Theophilos. Judicialização das Relações Sociais. *Cadernos da Defensoria Pública do Estado de São Paulo*, v. 2, p. 26-39, 2017.

RIYANI, Irma. The silent desire: Islam, Women's sexuality and politics of patriarchy in Indonesia. Thesis for the degree of Doctor of Philosophy, School of Social Sciences, University of Western Australia, 2016.

RIYANI, Irma. PARKER, Lynn. Women exercising sexual agency in Indonesia. *Women's Studies International Forum* vol. 69, 2018. Pp. 92-99.

ROSE, Michael. Indigenous Spirits and Global Aspirations in a Southeast Asian Borderland - Timor-Leste's Oecussi Enclave. Amsterdam University Press B.V., Amsterdam, 2020.

ROQUE, Ricardo. Timor Etnográfico. *Etnografias Coloniais Portuguesas no Século XX*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2022.

RUTHERFORD, Danilyn. Laughing at Leviathan: sovereignty and audience in West Papua. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

SAHLINS, Marshall. Stone age economics. Illinois: Aldine Atherton, 1972.

SAFATLE, V. SILVA JUNIOR, N. DUNKER, C. Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2021.

SALEM, Tania. A "desposseção subjetiva": dos paradoxos do individualismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* vol. 18, 1992. Pp. 62-77.

SANDEL, Michael J. The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Political Theory*, Feb., vol. 12, No. 1, 1984. Pp. 81-96.

SANTOS FILHO, Miguel Antonio dos. A conformação de uma sociedade civil e a consolidação da *Violensia Domestika*: faces da transposição da modernidade em Timor-Leste. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais), Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

SANTOS FILHO, Miguel Antonio dos. O Combate à *violensia domestika* na FOKUPERS: práticas de mediação e de transposição da modernidade em Timor-Leste. In. Lucía Elibaum, Patrice Schuch, Gisele Fonseca Chagas (orgs.), *Antropologia e direitos humanos 7*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2017.

SANTOS FILHO, Miguel Antonio dos. Dramas, socializações e treinamentos: as pedagogias jurídicas em uma ONG no Timor-Leste contemporâneo. *Etnográfica*, vol. 23 (3), 2019. Pp. 755-744.

SANTOS FILHO, Miguel Antonio dos. Embracement and legal support for survivors of domestic violence: The praxis of Fokupers in Timor-Leste. In. Kelly Silva (org.), *Performing*

Modernities: Pedagogies and Technologies in the Making of Contemporary Timor-Leste. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2020. Pp. 79-97.

SANTOS FILHO, Miguel Antonio dos. Sacralizando Materialidades. (Inter)ações de pessoas e coisas na inauguração de uma Casa Sagrada em Timor-Leste. NOVOS DEBATES, vol. 7, n. 2, 2021.

SANTOS FILHO, Miguel Antonio dos. Justiça, Reconhecimento e Modernização: a Judicialização da Violência Doméstica e Seus Dilemas no Brasil e em Timor-Leste. Niterói: Autografia, 2022.

SANTOS FILHO, Miguel Antonio dos. A judicialização da violência doméstica em perspectiva comparada entre Brasil e Timor-Leste: dilemas de justiça, reconhecimento e modernização. Anuário Antropológico, v.48, n.1, 2023.

SANTOS FILHO, M. A.; DAMÁSIO, A. C. Vida em família: socialidades e violência em multicontextos contemporâneos – Introdução. Etnográfica, vol. 26, n. 3, 2022.

SANTOS FILHO, M. A; SIMIÃO, D. Notas sobre justiça, reconhecimento e subjetivação no contexto de judicialização da violência doméstica no Brasil. Vivência Revista de Antropologia, v. 1, n. 59, 2022.

SHOWDEN, Carisa Renae. Choices women make: agency in domestic violence, assisted reproduction, and sex work. University of Minnesota Press: Minneapolis, 2011.

SCHNITZLER, Antina Von. Performing dignity: Human rights, citizenship, and the technopolitics of law in South Africa. American Ethnologist, Vol. 41, No. 2, 2014. Pp. 336-350.

SCHNEIDER, Harold K. People as Wealth in Turu Society. Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 24, No. 4, 1968. Pp. 375-395.

SILVA, Kelly. Riqueza ou preço da noiva? Regimes morais em disputa nas negociações de casamento entre as elites urbanas timorenses. In: Wilson Trajano Filho (Org). Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva comparada. Brasília: Athalaia, 2010. Pp. 207-223.

SILVA, Kelly. As Nações Desunidas: Práticas da ONU e a Estruturação do Estado em Timor-Leste. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

SILVA, Kelly. Marriage exchanges, colonial fantasies and the production of East Timor indigenous socialities in the 1970s Dili. Texto apresentado na Conferência Internacional Cruzando Histórias e etnografias. Antropologia e o arquivo colonial em Timor-Leste. Lisboa, 2013.

SILVA, Kelly. O Governo da e pela Kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste. Revista Crítica de Ciências Sociais, vol. 104, 2014. Pp. 123-150.

SILVA, Kelly. Administrando pessoas, recursos e rituais. Pedagogia econômica como tática de governo em Timor-Leste. Horizontes Antropológicos, n. 45, 2016. Pp. 127-153.

Silva, Kelly Cristiane da. Women, Gender and Power Among Indigenous Peoples of Portuguese Timor. Anuário Antropológico vol. 42, n.2, 2017. Pp.183-205.

SILVA, Kelly. Marriage Prestations, Gift Making, and Identity in Urban East Timor. *Oceania*, Vol. 88, Issue 1, 2018. Pp. 127-147.

SILVA, Kelly. THE BARLAKE WAR. MARRIAGE EXCHANGES, COLONIAL FANTASIES, AND THE PRODUCTION OF EAST TIMORESE PEOPLE IN 1970s DILI. In. Ricardo Roque and Elizabeth G. Traube (orgs.), *Crossing Histories and Ethnographies Following Colonial Historicities in Timor-Leste*. New York, Oxford: Berghahn, 2019. Pp. 313-338.

SILVA, Kelly; SIMIÃO, Daniel. Lidando com as “tradições”: análise da formação do Estado-Nação timorense a partir de uma antropologia feita no Brasil. In. Bela Feldman-Bianco (org.), *Desafios da Antropologia Brasileira*. Brasília: ABA Publicações, 2013. Pp. 205-232.

SILVA, Kelly; SIMIÃO, Daniel. Pessoa como dívida? Controvérsias sobre dádiva, dívida e redes sociais na construção da pessoa em Timor-Leste: uma aproximação. In. Júlio Aurélio Vianna Lopes, Paulo Henrique Martins, Alda Lacerda (orgs.), *Dádiva, cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2016. Pp. 105-117.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. O feiticeiro desencantado: gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor-Leste. *Anuário Antropológico*, v.2005, 2006.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. ‘Madam, it’s not so easy’: Modelos de gênero e justiça na reconstrução timorense. In. Kelly Silva, Daniel Simião (orgs.), *Timor-Leste por Trás do Palco: A Cooperação Internacional e a Dialética da Formação do Estado*. Belo Horizonte: Editora UFMG 2007.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. Sensibilidade Jurídica e Respeito às Diferenças: cultura, controle e negociação de sentidos em práticas judiciais no Brasil e em Timor-Leste. *Anuário Antropológico*, v. 39, 2014. Pp. 237-260.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. As Donas da Palavra, gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor Leste. Brasília: Editora UnB, 2015.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. Conflict resolution and the making of personhood in Lisadila, Maubara. In Susana de Matos Viegas, Rui Graça Feijó (Org.), *Transformations in Independent Timor- Leste: Dynamics of Social and Cultural Cohabitations*. Londres: Routledge, 2017. Pp. 246-258.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. Os três padrões: a habilidade negocial das *lia* e o peso da *kultura*. *E-cadernos CES*, vol. 33, 2020.

STRATHERN, M. O gênero da dádiva : problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

STRATHERN, M. Parentesco, direito e o inesperado: parentes são sempre uma surpresa. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

TIMOR-LESTE. Lei Kontra Violensia Domestika. Dili, 2010.

TIMOR-LESTE. Timor-Leste Demographic and Health Survey. General Directorate of Statistics. Dili, 2016.

TIMOR-LESTE. Timor-Leste Demographic and Health Survey. General Directorate of Statistics.

Dili, 2022.

TIMOR-LESTE. Plano Asaun Nasional Violénsia Bazeia ba Jeneru. Secretaria Estado Igualdade no Inclusão. Dili, 2022.

TRAUBE, E. *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange Among the Mambai of East Timor*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1986.

TRINDADE, J.; BARNES, S. Expressions of the ‘good life’ and visions of the future: Reflections from Dili and Uatolari. In: J. Bovensiepen (orgs.), *The Promise of Prosperity: Visions of the Future in Timor-Leste after Independence*. Canberra: Australian National University Press, 2018. Pp. 157-172.

VALERI, Valerio. Buying Women But Not Selling Them: Gift And Commodity Exchange In Huaulu Alliance. *Man*, Vol. 29, No. 1, 1994) Pp. 1-26.

WACQUANT, Loic. Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

WEINER, Annette B. *The Trobrianders of Papua New Guinea (Case Studies in Cultural Anthropology)*. Michigan: Holt, Rinehart and Winston, 1988.

WEST, Paige. *Dispossession and the environment: rhetoric and inequality in Papua New Guinea*. New York: Columbia University Press, 2016.

Apêndice – *Memoir etnográfico visual*

Cada uma das três partes deste trabalho trouxe aportes etnográficos para a compreensão de aspectos da vida social no Timor-Leste contemporâneo, a partir de diferentes temáticas etnológicas e em diferentes localidades pelas quais meus pés de cabrito (*bibi ain*) me levaram. Ter sido (ou ter tido) *bibi ain* foi decisivo para que o presente trabalho – com suas limitações e potencialidades – seja, afinal, o que é. Entre os percursos estabelecidos com amigos, colegas, familiares e interlocutores, construí uma série de memórias que não só marcaram minha jornada pessoal, como também registraram alguns dos fenômenos sobre os quais tratei ao longo da escrita dos capítulos. Apresento parte dessas experiências neste *memoir* etnográfico, mas que também poderia ser chamado de *memoir* ou memorabilia etnofotográfica, posto que, embora não produza uma narrativa única, fechada e bem amarrada – como se esperaria de um ensaio fotográfico/etnográfico –, traz, ainda assim, ilustrações que me são caras e que podem colaborar para a aproximação semântica dos leitores àquilo que ofereci majoritariamente em palavras. As fotografias seguintes são, antes de tudo, um esforço meu em registrar e retratar aquilo que marcou minha incursão em campo, apresentando-as ao mundo (posto que, até agora, estiveram guardadas em meu acervo pessoal), para partilhar um átomo, uma partícula infinitesimal do Timor-Leste, ou melhor, do que foi o Timor-Leste que vivenciei.

As fotografias, também com suas potencialidades e limitações, capturam e compartilham exatamente o que eu gostaria de registrar, isto é, memórias, com as sensações e experiências que elas remetem ao pesquisador que as registrou. Compartilham, talvez, uma parte bastante pessoal da minha experiência etnográfica, ligada ao rigor que prezo para a produção de conhecimento, mas também afeita aos afetos que vivi e que, portanto, me constituíram. São fotografias apresentadas fora de ordem cronológica, e foram feitas em diferentes momentos, diferentes etapas de pesquisa, perseguindo diferentes projetos, com diferentes equipamentos e diferente conhecimento de seu manuseio por mim. Apesar de tantas diferenças e dissidências, as imagens coadunam no fascínio que tenho nutrido pelas transformações que mais ou menos abruptamente tenho visto ocorrer em Timor-Leste nos quase dez anos que por aqui e por lá estive.

Memórias da Parte I

Muitos dos elementos que me eram referenciados como sagrados ou proibidos (*lulik*) por parte de interlocutores, vinha acompanhado de uma carga muito grande de perigo ou de riscos: riscos de descumprimentos, risco de desatenção, risco de problemas, que traziam consigo o perigo de uma vida desatenta às hierarquias entre pessoas e entre pessoas mais-que-humanas. Isso se demonstrava por toda parte e foram poucos os dias nos quais isso não se apresentou em minhas interações cotidianas.



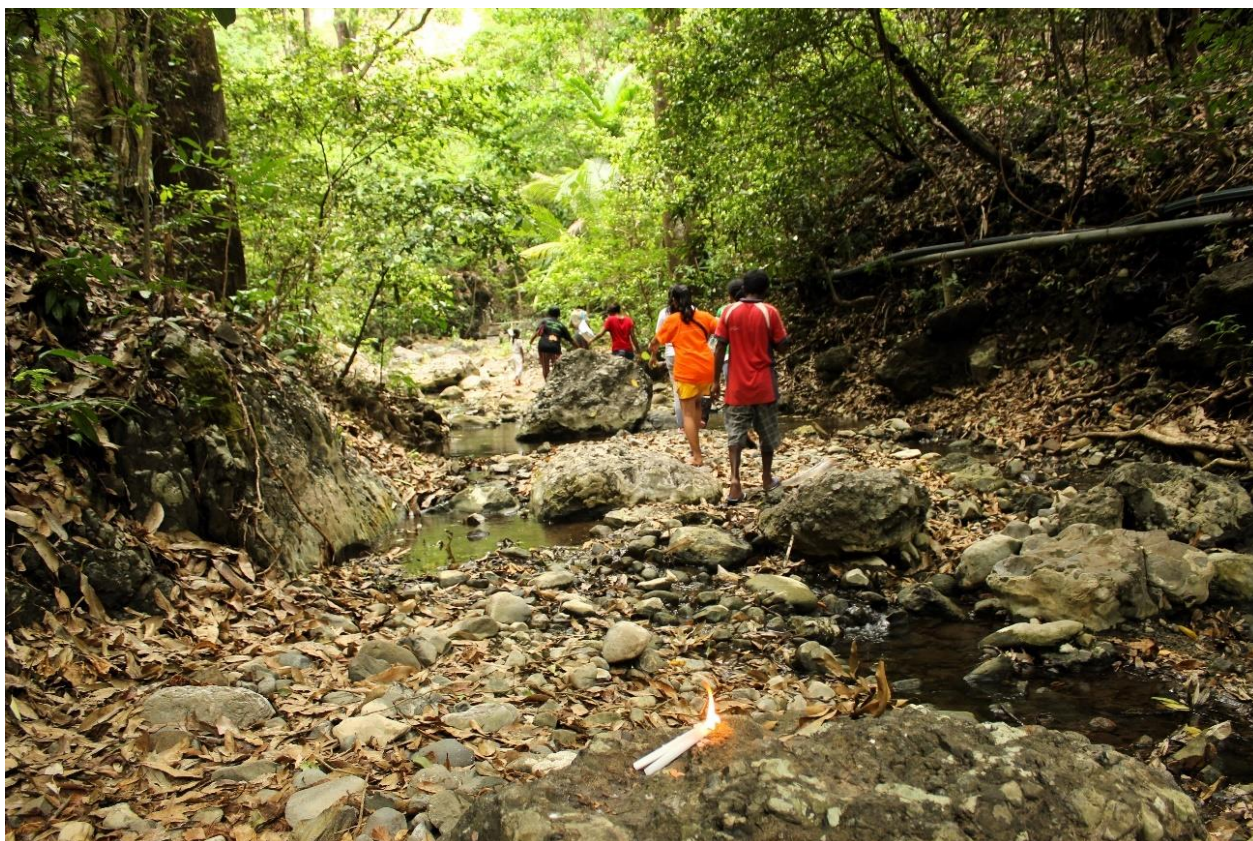
“Não entre nesta área sagrada”, avisava a placa próxima à cachoeira e fonte de água sagrada e potável. Oe-cusse, 2022.



Só era permitida a entrada daqueles que fizessem as devidas ofertas de cigarros e de velas para rogar por proteção e pela licença aos espíritos daquele lugar. Oe-cusse, 2022.



Apa ki'ik foi o responsável por garantir que nossa entrada na cachoeira sagrada fosse autorizada e para que a jornada de ida e volta fosse segura. Oe-cusse, 2022.



O começo da caminhada até a cachoeira. Oe-cusse, 2022.



O sentido de decoro, de prestar a devida atenção às pessoas, sejam quais fossem as formas nas quais elas se apresentassem, implicava manuseios bastante atentos em esferas rituais e para além dos rituais. Na fotografia acima, representantes da Casa Andati Lacumau e de suas parceiras (*umane-fetosaa*) iniciavam o *saubatar* que lhes permitiria consumir o milho da nova safra. Lisadila, 2022.



Após reunirem-se para entregar as primeiras oferendas (fumo, *tuasabu*, areca e betel) aos antepassados, os anciãos realizaram um ordálio por meio da leitura das vísceras de uma galinha recém sacrificada, buscando a validação dos espíritos às condutas dos humanos. Lisadila, 2022.



Para a comunicação com os ancestrais, era usual que se recorresse ao sacrifício animal. Na fotografia acima, o *lia na'in* da família conjurava um pedido de licença para avançar no ritual de cobertura da Casa Sagrada. Aileu, 2022.



Em Aileu, para o ritual de *suku uma lisan*, os anfitriões do evento se orgulhavam em manter a forma tradicional de preparo e oferta da carne sagrada (*nan lulik*), a carne sacrificial de porco, que depois de preparada e disposta na pedra ao lado da Casa sagrada por algumas horas, foi servida aos convidados. Aileu, 2022.

Recomenda-se girar a página no seu leitor de PDF. Na fotografia a seguir vê-se os *mane-sanulu* preparando as oferendas de comida e bebidas alcoólicas aos ancestrais. Aileu, 2022.





A circulação de bens como *tais* (tecido que o homem no centro da imagem veste na parte de baixo de seu corpo), colares (de cor laranja, chamados *mortél* ou *mortém*) e medalhões (*belak*, também usados nos pescoços) era parte fundamental de muitos rituais. Na fotografia, anciões em Aileu posavam diante da Casa sagrada, cuja cobertura era celebrada. Aileu, 2022.



Comitiva de mulheres chegando a um velório, representando um grupo *umane*, levando *tais* para serem ofertados à família enlutada. Lautém, 2015.



A circulação de bens, uma das principais características dos rituais e demonstrada no registro da dádiva, era mandatória. Os bens ofertados eram diversos e variavam conforme o tipo ritual e o tipo de vínculo entre as pessoas.

Grupo de *umane* chegando em um velório. Lautém, 2015.



Grupo de *umane* em sua chegada, ofertando mantimentos para o *fasi liman*. Lisadila, 2022.



Um grande grupo de pessoas ofertando gêneros alimentícios diversos. Lisadila, 2022.

A oferta de bens nos rituais era contraofertada com pagamentos diversos. Dentre essas prestações, o dinheiro também circulava em regime de dádiva, ora representando outros bens (como leitões que poderiam ser comprados e criados até atingirem a maturidade), ora em sua própria forma.



Cesto de palha no qual se depositavam as quantias ofertadas aos *umane* e aos *fetosaa* da Casa Andati Lacumau por ocasião do *fasi liman* (pagamento) ao pedreiro que construiu o túmulo do chefe da família, falecido havia um ano. Lisadila, 2022.

O cuidado ritual com os finados ocupava boa parte das rotinas das pessoas em diferentes momentos, tanto por ocasião das mortes e dos funerais, quanto nas etapas posteriores, também ritualizadas. A atenção aos mortos fazia com que datas como o dia de finados (*loron mate bian*) fosse de grandes mobilizações para muitos. Nas três imagens que se seguem temos, em ordem: entrega de flores aos mortos no cemitério das montanhas além-Lisadila no dia 02 de novembro de 2022; entrega de comida e *tuasabu* aos gentios da casa Andati Lacumau no dia 01 de novembro de 2022; celebração da inauguração do túmulo de Flaviano em Lisadila, em agosto de 2022.





Casa sagrada Lelsae Kaburein no suco Estado em sua celebração de *tau kakuluk* (disposição do adorno superior) a ser fixado no topo do telhado. Ermera, 2022.



Placa indicativa do nome da *lisan* para a qual se reservava tal espaço no acampamento montado pelos anfitriões do ritual *tau kakuluk*. Ermera, 2022.



Além de avisos que definiam os lugares das pessoas nos espaços dos rituais, o acesso de determinados sujeitos às espacialidades era, também, muito bem demarcado. No aviso fixado na porta do *fatín lulik* dos *mane-sanulu* da Casa Lelsae Kaburein lia-se “pedimos às mulheres que não entrem no lugar sagrado dos homens”. Portar-se corretamente diante das várias regras do decoro local era indispensável à produção da pessoa relacional. Ermera, 2022.

Memórias da Parte II

O marcador de gênero se expressava em diferentes regras, contextualmente definidas. Se em Estado, por exemplo, mulheres não estavam autorizadas a adentrar o *fatin lulik* no qual os homens se reuniam, na Casa sagrada da *lisan* de Peu, em Aileu, todas as mulheres nascidas naquela *lisan* e todas as mulheres casadas com homens dela o podiam. Apesar das variações, o gênero como marcador social era incontornável nas experiências de muitos e muitas interlocutores/as, inclusive em suas interconexões com o trabalho e a violência.



Na *lisan* de Peu, a abertura à presença feminina se devia ao fato de que tinham uma única Casa sagrada, que abrigava tanto o lado masculino (*umane*) quanto o lado feminino (*fetosaa*). Cada um dos lados tinha sua própria fogueira. Na fotografia, o lado direito representava a fogueira feminina e a esquerda a fogueira masculina. Aileu, 2022.



À esquerda, os chifres de búfalo e as mandíbulas de porcos atadas representavam a extensão de relações e a quantidade de rituais já realizados. À direita, Peu demonstrava a quantidade de *belak* entregues à sua Casa por seus *fetosaa*. Ambas as fotografias expressavam a riqueza em pessoas daquela *lisan*. Aileu, 2022.



Na divisão de gênero seguida em Lisadila, eram os homens os responsáveis pela comunicação ritual com os ancestrais, por meio do *hamulak*. Na fotografia, o *lia na'in Pau* iniciava o processo do *fasi liman*, pedindo licença aos ancestrais. Lisadila, 2022.



A participação de mulheres nos rituais se dava de diferentes formas em diferentes *lisan*. Em Aileu, na celebração da cobertura da Casa sagrada, senhoras mais velhas (*ferik*), se empenhavam na dança e na reprodução de músicas com instrumentos locais. Aileu, 2022.



Em Lisadila, nos rituais em que me engajei, as mulheres tinham papéis diversos, inclusive representando seus parentes masculinos (filhos, maridos etc.) em negociações e pagamentos, mas também na produção de alimentos, indispensáveis à reprodução ritual. Lisadila, 2022.



A *feto-foun*, Aly (com o papel na mão), conferia em anotações se todas as *lisan* presentes no *fasi liman* seriam contempladas com os lotes de comida dispostos sobre a mesa. Lisadila, 2022.



Moças mais jovens da Casa Andati Lacumau se preparavam para servir o café aos convidados que chegavam de diferentes localidades. O decoro subjazido pela cordialidade figurava como elemento indispensável ao azeitamento das relações. Lisadila, 2022.



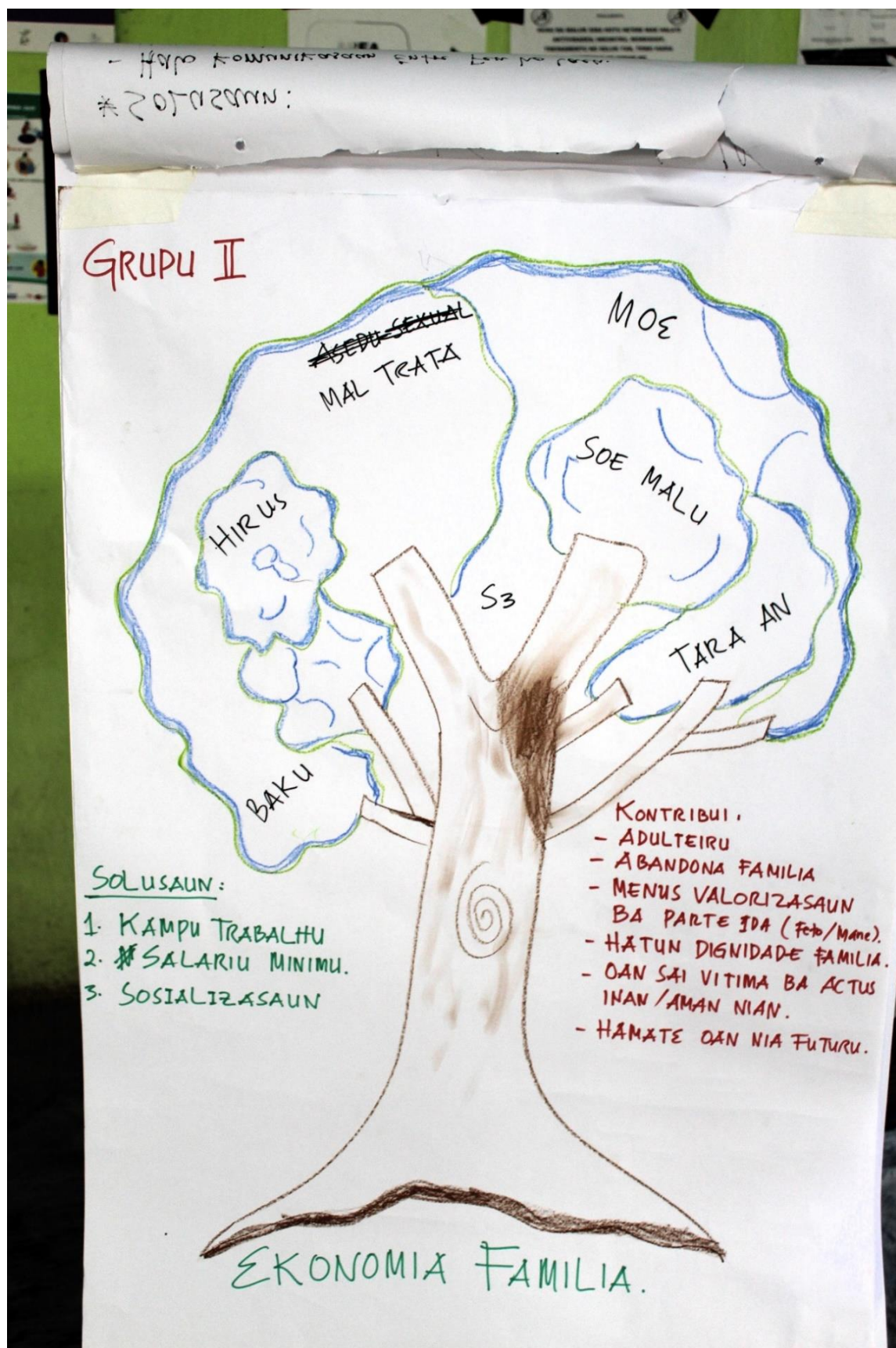
Em Aileu, para a cobertura da Casa Sagrada, os *mane-foun* eram chamados a cumprirem seu papel, pagando pela partida das mulheres daquela Casa, tomadas em casamento por eles ou por seus pais. Aileu, 2022.



Com o empenho de homens e mulheres, em suas múltiplas posições, a vida se renovava, com a atenção devida às diversas pessoas humanas e mais-que-humanas. Essa combinação de potências completou, por exemplo, a feitura do *suku uma lisan* (cobrir a Casa sagrada). Aileu, 2022.



Nas transformações sociais pretendidas (e em curso), estimulava-se questionamentos sobre as atividades masculinas e femininas. Na fotografia, a coordenadora Natália facilitava uma discussão sobre a divisão de papéis de gênero com participantes de um treinamento. Ermera, 2022.



Em algumas das atividades da FOKUPERS, os participantes eram estimulados a refletirem sobre as características da violência doméstica. Diversos grupos, em diferentes localidades, indicavam o “aspecto econômico” como a raiz do problema. Associavam a isso o desemprego e a falta de responsabilidade de homens e mulheres. Covalima, 2022.



Algumas mulheres se dedicavam à tecelagem de *tais* para gerar renda para suas unidades domésticas. Na fotografia, uma tecelã membro da Rede Soru Na'in (cooperativa de tecelãs) produzia um tecido destinado à venda na loja da Rede. Oe-cusse, 2022.



Era comum que homens se dedicassem às brigas de galo não apenas como divertimento, mas como fonte de obtenção de renda, por meio das apostas de dinheiro que variavam de acordo com os locais em que as brigas ocorriam. Na fotografia acima, dois homens instigavam seus galos (*soran manu*), segundos antes de iniciarem a luta. Lisadila, 2022.



Embora a briga de galos fosse indicada em vários discursos, sobretudo das elites locais, como atividade que gerassem o desperdício de dinheiro, além de uma atmosfera de violência, animosidade e de maltratar os animais, a atividade era associada à *kultura* local, sendo inclusive reconhecida como tal pelo Decreto Lei 6/2009. Na fotografia acima, Benjamin, que faz da briga de galos uma de suas fontes de renda, ensinava aos mais jovens como atar a lâmina aos pés dos galos. Lisadila, 2024.



Enquanto em Díli as brigas de galo aconteciam diariamente, pelo interior do país era mais comum que ocorressem apenas em dias de mercado. Na fotografia acima, homens de diferentes idades apertavam-se sob a sombra de árvores ao redor do ringue para assistir às lutas. Lisadila, 2024.



Nas brigas de galo, para além das apostas principais feitas dentro dos ringues, ocorriam as secundárias, do lado de fora, geralmente menores, feitas com moedas. Díli, 2024.

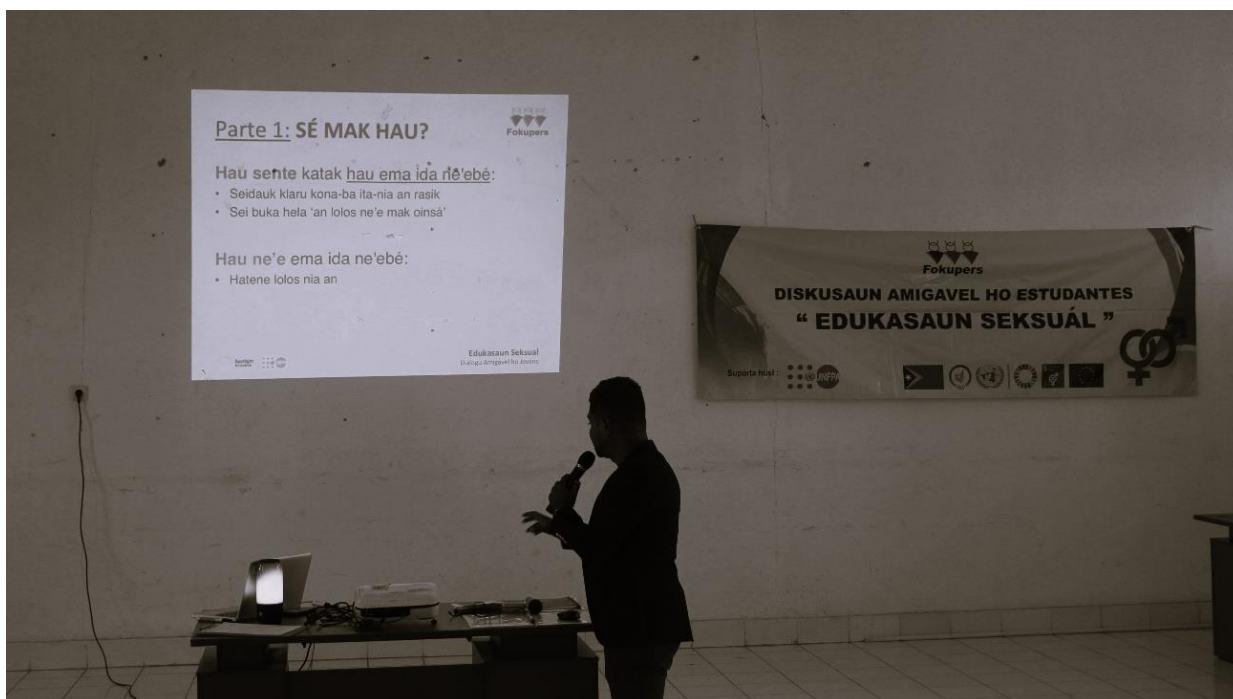


À minha esquerda, Rosa, chamada por Benjamin de “ministra das finanças”, era a responsável por administrar os recursos econômicos da casa, enquanto Benjamin, na ponta esquerda, por tomar uma série de outras decisões familiares, conseguir dinheiro e trabalhar em sua horta, era chamado de “primeiro-ministro” pela esposa. Benjamin era um homem com *responsabilidade* e Rosa uma mulher de *paciência*, contavam eles. Lisadila, 2022.

Memórias da Parte III

Muitos programas de desenvolvimento em Timor-Leste partem das infraestruturas físicas para, finalmente, aproximar pessoas, lugares, serviços, mas também mundos sociais e, portanto, regimes morais de produção da pessoa e de sociedades por meio de ideias e valores.

Na fotografia abaixo, a Ponte Noefefan, inaugurada em 2017, e celebrada por aproximar comunidades das zonas rurais ao centro do município. Oe-cusse, 2022.



“Quem sou eu?”, indagavam no treinamento do *Siklu Feto no Mane*. Questionamentos existenciais e que levavam os sujeitos a um nível ímpar de preocupação consigo e com seus futuros, orientados por interesses e valores diversos, marcavam muitos dos esforços na baila do governo da violência doméstica em Timor-Leste. Na fotografia acima, o facilitador e consultor do FNUAP em Timor-Leste, iniciava o treinamento com adolescentes em Maliana. Bobonaro, 2022.



Eram muitas as atividades que marcavam o governo da violência doméstica. O presidente, José Ramos Horta, discursou no evento de celebração do 12º aniversário da Lei Contra Violência Doméstica (Lei nº 7/2010), no jardim do Palácio Presidencial. Dili, 2022.



Programas como o *Reforsa Hamutuk* tensionavam por modificações nas economias locais, disseminando desejos e éticas necessárias ao engajamento das pessoas à economia de mercado. Na fotografia acima, participantes de um treinamento para empreendedoras organizado pela FOKUPERS. Liquiçá, 2022.



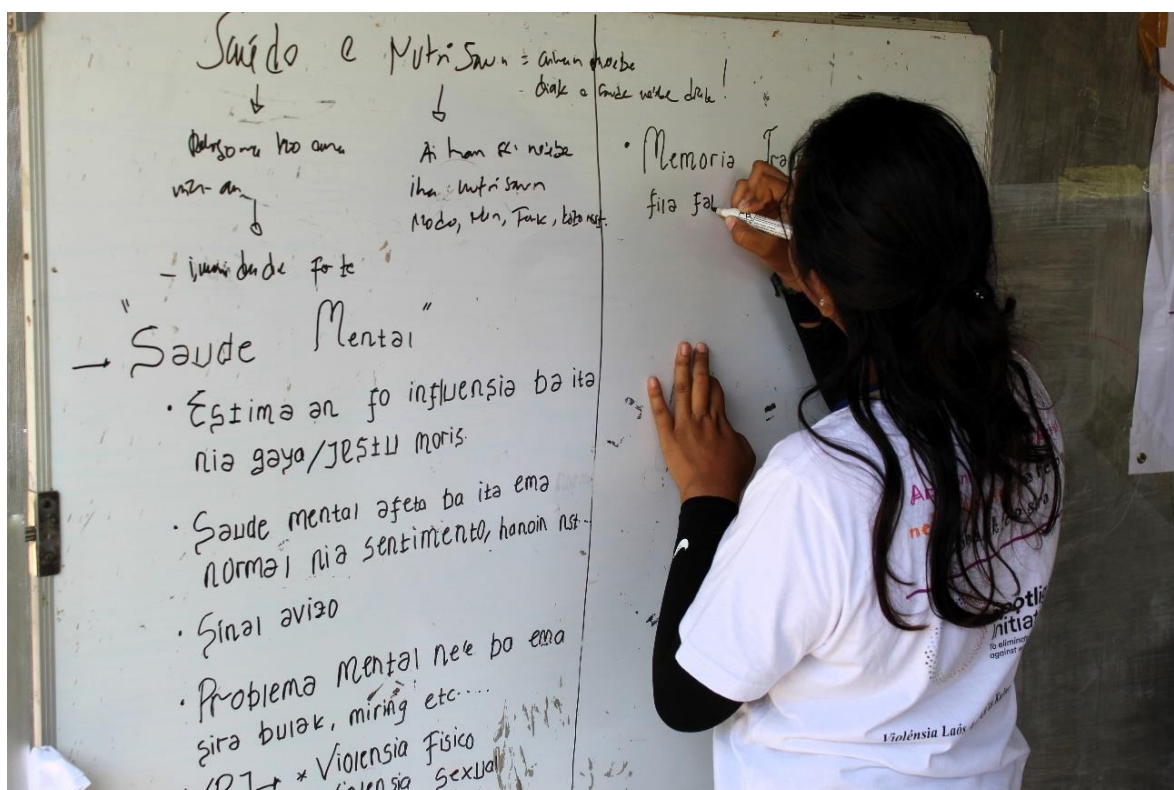
Uma das estratégias adotadas no treinamento para microempresárias e microempreendedoras era simular um bazar, para que as participantes testassem suas capacidades de registrar gastos e lucros e se organizassem para realizar investimentos futuros. Liquiçá, 2022.



A atividade colocava em interação mulheres de diferentes lugares e em diferentes estágios de engajamento com atividades de mercado, algumas já experientes, outras desejosas de se tornarem empreendedoras. Liquiçá, 2022.



Por meio de recursos didáticos múltiplos e em diferentes projetos, a FOKUPERS e outras organizações se mobilizavam para (re)orientar populações locais sobre formas de viver, mas também de perceber e significar o mundo que as rodeava. Na fotografia acima, participante questionava o facilitador Benny durante o treinamento *abilidade moris*. Liquiçá, 2022.



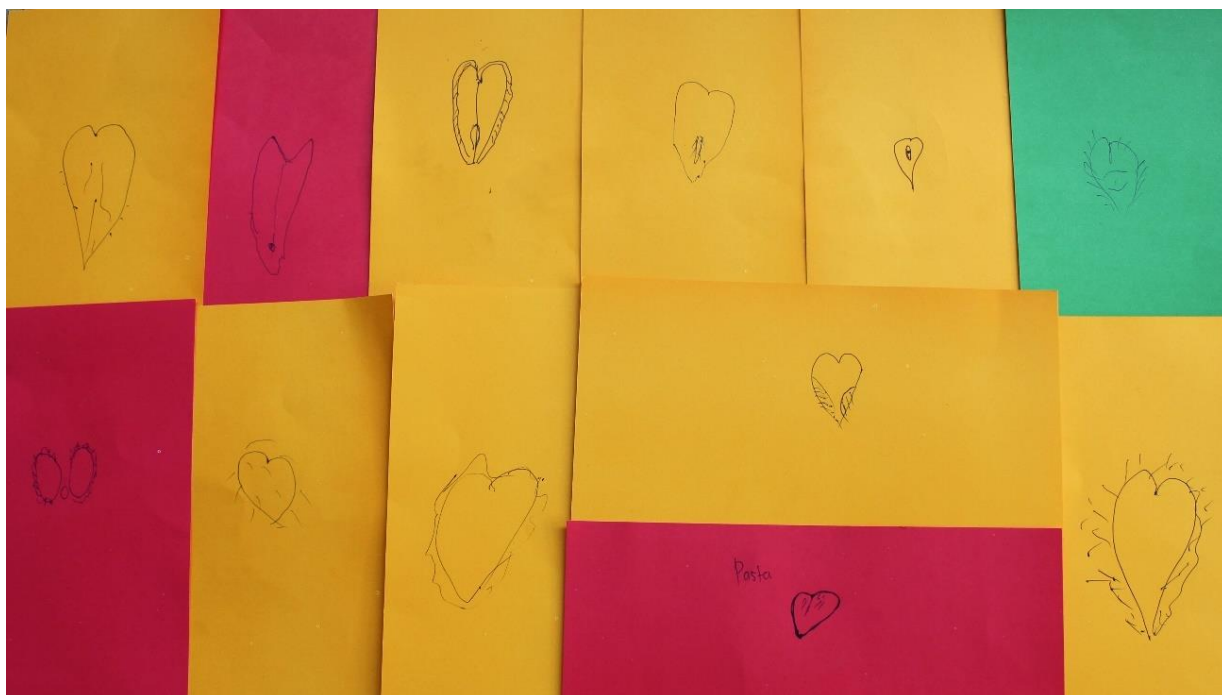
A reflexividade e a preocupação com a saúde física e mental se tornavam motes discursivos e objetos de legitimação. Na fotografia, uma das facilitadoras da FOKUPERS registrava os principais pontos expostos oralmente pelo parceiro que falava sobre traumas psicológicos. Liquiçá, 2022.



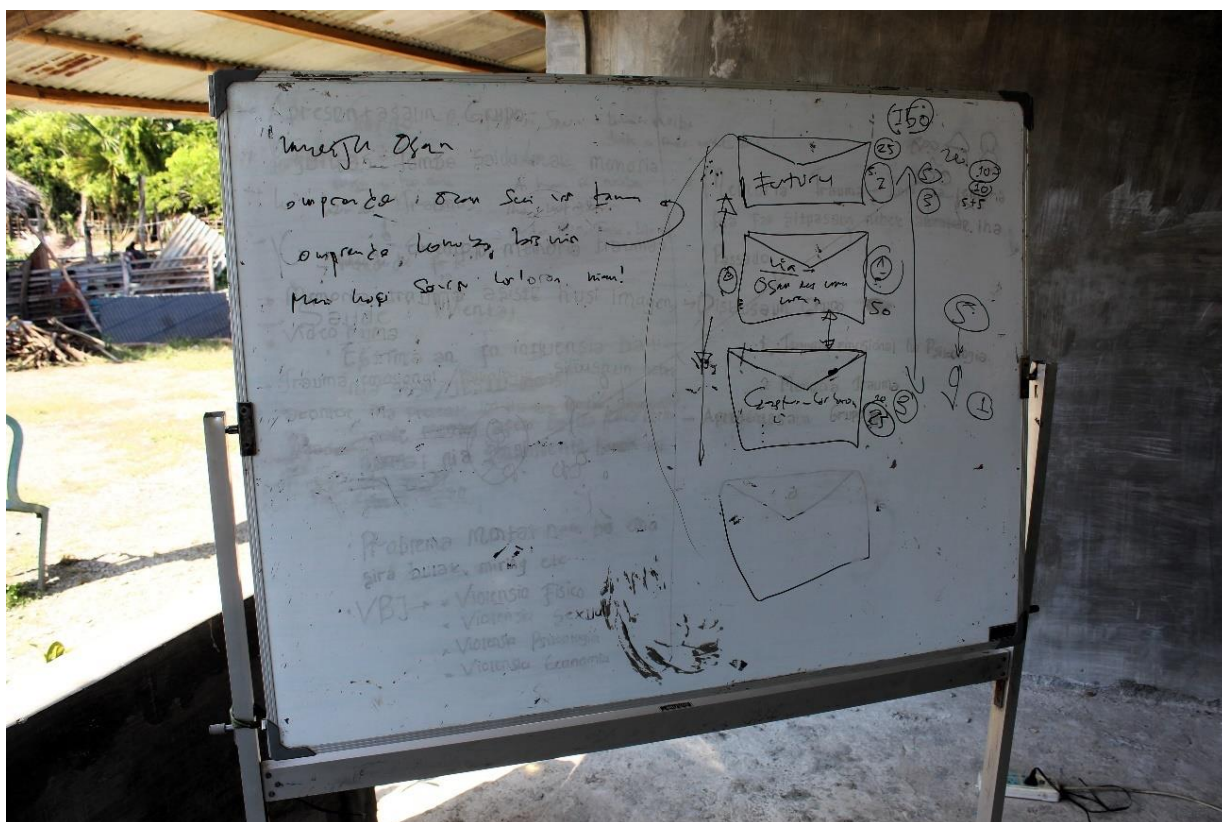
Todas as participantes recebiam cadernetas e canetas em todas as atividades organizadas pela FOKUPERS. Enquanto lançava mão de pedagogias para a vida, a organização se cercava de recursos que mediavam a assimilação de novos valores e éticas. Liquiçá, 2022.



As participantes que não sabiam escrever contavam com o apoio ora dos facilitadores, ora de filhos pequenos que as acompanhavam. O suporte dos filhos era importante para que algumas delas pudessem registrar aquilo que se ensinava nos eventos. Liquiçá, 2022.



Muitas preocupações e cuidados eram apresentados às participantes das atividades. Durante os treinamentos *abilidade moris*, as participantes ouviam instruções sobre alimentação, amamentação, cuidados com a saúde e com a higiene íntima. Na fotografia acima, desenhos de vaginas feitos pelas participantes a pedido de uma facilitadora, para que elas aprendessem a conhecer a anatomia de seus corpos. Liquiçá, 2022.



Na técnica dos três envelopes as participantes eram orientadas a separarem os seus recursos entre investimentos para o futuro, gastos da unidade doméstica e os gastos com a *kultura*. A coexistência parecia ser a chave para a sustentabilidade e o sucesso das aspirações desenvolvimentistas. Liquiçá, 2022.



No curso dos projetos, algumas rachaduras se apresentavam. Alguns bazares não atingiam as expectativas de venda e os cursos vocacionais nem sempre eram afeitos às aptidões das participantes. Na fotografia ao lado, o público de um Bazar organizado pela FOKUPERS se protege sob as tendas azul e verde. Ermera, 2022.

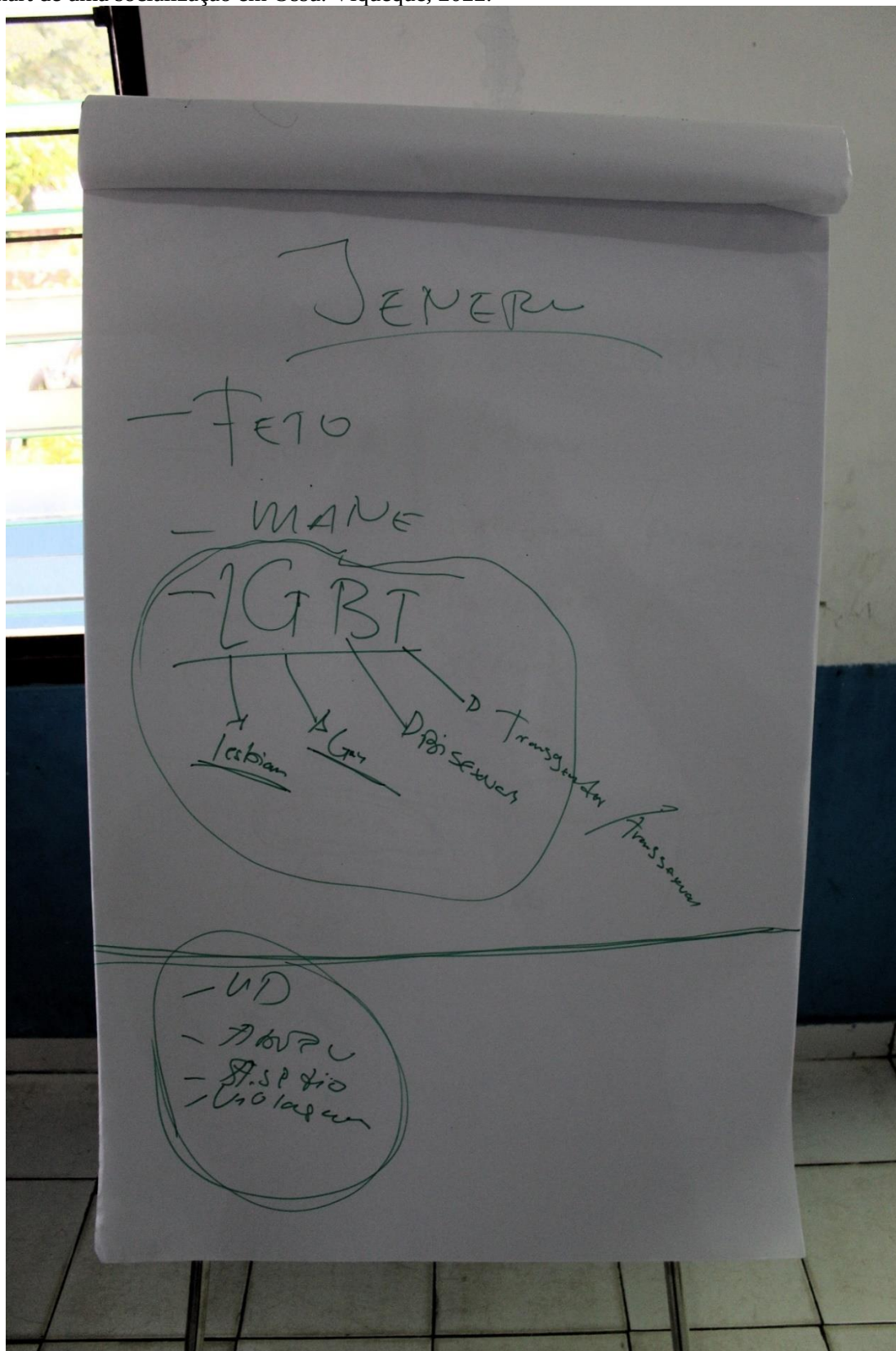


Na fotografia ao lado, uma das turmas compostas por mulheres dos sete municípios abarcados pelo Reforsa Hamutuk participavam da última etapa do programa, o Treinamento Vocacional. Díli, 2022.



Turma participando do módulo sobre garçonagem e copeiragem no Treinamento Vocacional. Díli, 2022.

“O que são os LGBT?” questionava uma das facilitadoras em um treinamento sobre igualdade de gênero. As categorias *panlero* e *bermanek* eram reprovadas e, por oposição, ensinava-se o uso da sigla adotada pelo movimento social homônimo, que tem ganhado espaço na agenda nacional. Em todas as atividades da FOKUPERS que acompanhei em 2022 se falava de respeito aos direitos das pessoas LGBT+, diferente do que vi em 2015, quando a pauta ainda não mobilizava o debate público da mesma forma. Na fotografia o flip-chart de uma socialização em Ossú. Viqueque, 2022.



O projeto de democracia se reforçava (principalmente) no contexto das áreas urbanas de Timor-Leste, com mobilizações políticas como as do movimento LGBTQ+. Na fotografia abaixo, marcha da diversidade na capital. Díli, 2022.



Anualmente, desde 2022, as marchas do orgulho LGBTQ+ (*pride march* ou *marxa pride*, em tétum) têm sido acolhidas no Palácio Presidencial para os encerramentos que, em suas últimas edições, contaram com discursos de apoio do presidente em exercício, José Ramos Horta. Díli, 2022.



Em 2024 a marcha do orgulho LGBTQ+ ocorreu debaixo de muita chuva e com a controvérsia de ser organizada enquanto o país já se preparava, inclusive adornando-se, para a visita do Papa Francisco. Díli, 2024.



Em Pante Makasár em 2022 foi realizada a primeira marcha do orgulho LGBTQ+ fora de Díli. A decoração da cidade incluiu a pintura em arco-íris de faixas de pedestres, o que gerou controvérsia nas redes sociais. Oe-cusse, 2022.



Com rumos que se consolidam, manifestações políticas estão por todas as partes, inclusive nos muros da capital, onde alguns grafites registram pautas diversas. Na fotografia, jovem passa com sua motocicleta em frente a um muro grafitado do qual se risca o “também” (*mos*) para passar a mensagem “Mulher Pode!”. Díli, 2023.



Dignidade é um termo tanto caro quanto peculiar no contexto timorense. Muitos agentes associam ao termo um sentido próximo ao de “honra”, bem distinto da noção de “dignidade” do ideário dos direitos humanos. Na fotografia, “DIGNIDADE” repousa entre dois anciãos, enquanto uma jovem aguarda sua boleia com o capacete na mão. Díli, 2023.



Outdoor instalado na capital no qual se lia “A relação saudável na família é o respeito mútuo, o apoio mútuo e a oferta de oportunidades iguais para homens e mulheres. Vamos dizer não à violência contra mulheres, meninas e outros grupos vulneráveis”. Díli, 2023.



Pontes, estradas, novos meios de telecomunicações. Também, novos valores, novos direitos, novos sujeitos

políticos. Novidades técnico institucionais, discursivo-ideológicas e morais, contribuem para a produção de outros mundos, que se constituem em miscelânea com moralidades e éticas já bem consolidadas e, por muitos, valoradas como vitais e incontornáveis. Na foto, paisagem rural com baixa densidade habitacional, na qual havia sido instalada uma nova antena de telefonia. Bobonaro, 2022.