Os três patrões: a habilidade negocial das *lia* e o peso da *kultura*

The Three Patrons: Lia's Negotiating Skills and The Weight of Kultura

Daniel Schroeter Simião

Edição electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/eces/5141>

DOI: 10.4000/eces.5141

ISSN: 1647-0737

Editora

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

REFÊRENCIA ELETRÓNICA

Daniel Schroeter Simião, «Os três patrões: a habilidade negocial das *lia* e o peso da *kultura*», *e-cadernos CES* [Online], 33 | 2020, posto online no dia 30 junho 2020, consultado o 07 maio 2022. URL: <http://journals.openedition.org/eces/5141> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.5141>

DANIEL SCHROETER SIMIÃO

OS TRÊS PATRÕES: A HABILIDADE NEGOCIAL DAS *LIA* E O PESO DA *KULTURA**

Resumo: O artigo explora a tensa convivência entre elementos de ordem social de diferentes origens nas formas de gestão da vida leste-timorense, a partir da crítica usualmente feita aos rituais (*lia*) como consumidores de recursos das famílias que constituem um entrave ao engajamento com formas modernas de desenvolvimento social e econômico. Por meio da análise de um tipo específico de ritual, destaca-se a importância das habilidades de negociação, pelo que se propõe encarar esse elemento como parte indissociável de técnicas de governação local. A posição ambígua do Estado diante de elementos rituais locais é entendida como manifestação do uso parasitário da cultura enquanto forma de governação. Sugere-se que, mais importante do que o seu eventual impacto econômico, as *lia* marcam uma forma de significação no que toca à relação de vínculo político com o Estado, fornecendo um modelo de solidariedade vertical hierárquico que orienta a relação dos timorenses com suas modernas instituições de governança.

Palavras-chave: antropologia da política, desenvolvimento local, governança local, rituais, Timor-Leste.

THE THREE PATRONS: *LIA*'S NEGOTIATING SKILLS AND THE WEIGHT OF *KULTURA*

Abstract: The article explores the tense coexistence among elements of different origins in the ways of managing Timorese life. The study is based on the criticism usually applied to rituals (*lia*) as draining family resources that become obstacles to modern forms of social and economic development. Through the analysis of a specific type of ritual, the importance of negotiation skills is highlighted as an inseparable part of local governance techniques. The State's ambiguous position in relation to local ritual elements is understood as an expression of the parasitic use of culture as a form of governance. We suggest that more important than its eventual economic impact is the fact that *lia* is a form of shaping the relationship of a local community to the State, providing a model of vertical hierarchical solidarity that guides the relationship of the Timorese with their modern governance institutions.

Keywords: anthropology of politics, local development, local governance, rituals, Timor-Leste.

* Este artigo resulta de pesquisas realizadas com apoio financeiro das seguintes instituições: CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), ref. 88887.159803/2014-00 e PVEX (Programa Professor Visitante no Exterior), ref. 88881.172607/2018-01; CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) ref. 457845/2014-7, 310991/2015-3, 310900/2018-2, 141238/2014-3 e 88887, 177407/2018-00. Agradeço os generosos comentários dos colegas do grupo de pesquisas sobre processos de invenção, transposição e subversão da modernidade, da Universidade de Brasília, em especial a Kelly Silva e Alberto Fidalgo Castro. Agradeço ainda as observações dos pareceristas da versão inicial desse texto e a generosa acolhida de meus interlocutores leste-timorenses.

Acompanhando, ainda que de forma não contínua, o cotidiano de uma aldeia timorense há cerca de sete anos, estou bastante familiarizado com o peso e a intensidade que as obrigações rituais representam na vida de seus habitantes. Não há mês na vida de uma unidade familiar em que os sujeitos não tenham que mobilizar uma razoável quantia de recursos materiais e humanos naquilo que se convencionou chamar de “rituais”, “estilos” ou, em tétum, *lia*. Eventos complexos e que se desdobram por três ou quatro dias, as *lia* são a face mais visível do que o senso comum timorense chama de *kultura*. São também elemento central na organização de alianças e obrigações entre os habitantes de uma aldeia e costumam demandar uma grande quantidade de dinheiro, animais, objetos rituais e força de trabalho.

O volume de recursos mobilizados nas *lia* tem sido, há anos, objeto de crítica por parte dos discursos em favor do desenvolvimento nacional (Alonso-Población e Fidalgo Castro, 2018). Sob o argumento de que as *lia* drenam os poucos recursos das famílias, sua realização é apontada como um entrave para o engajamento dos timorenses com formas modernas de desenvolvimento social e econômico, nomeadamente o investimento na educação dos filhos e o investimento em atividades econômicas produtivas (Simião, 2011; Fidalgo Castro, 2015).

Por outro lado, o Estado timorense faz amplo uso de signos associados às *lia*, como o *tais* (tecido), o *belak* (medalhão) e o *kaibauk* (adorno de testa em meia-lua) na iconografia da identidade nacional timorense, bem como mantém políticas ativas de patrimônio para preservação e restauro das casas sagradas (Mendonça, 2019; Silva e Borges, 2019). Para além da dimensão estética, elementos da cosmologia e ritualística local costumam ser utilizados por lideranças comunitárias, com patrocínio do Estado, como forma efetiva de se alcançar a observância das leis e o cumprimento de proibições (Silva, 2014). O respeito ao que é visto como signo da *kultura* figura logo no segundo artigo da Constituição da República Democrática de Timor-Leste, ao afirmar que o “Estado reconhece e valoriza as normas e os usos costumeiros de Timor-Leste que não contrariem a Constituição e a legislação que trate especialmente do direito costumeiro”.

O dilema *kultura vs. desenvolvimento* e suas ambiguidades possui grande profundidade histórica em Timor-Leste, enraizado que está na experiência colonial (Roque, 2011; Kammen, 2015). Em sua maior parte, o domínio colonial português fez uso de estratégias de controle indireto, dependendo de complexas e frequentemente frágeis alianças com unidades políticas locais, sendo que somente no século XIX consolidou algum grau (mesmo que irregular) de controle administrativo direto sobre o território que hoje é Timor-Leste. Alicerçada não apenas em armas, a formação de um domínio e uma estrutura administrativa estatal no território envolveu, em boa medida, o

trabalho missionário católico (Rosa, 2018) e uma estratégia política de incorporação de instituições culturais locais, o que Roque (2011) denominou de um “uso parasitário” de sistemas políticos e culturais para fins de administração, fazendo-se uso de formas rituais com cor local para a imposição de novas regras e proibições.

Contemporaneamente, a tensa convivência entre elementos de ordem social de diferentes origens nas formas de gestão da vida social leste-timorense tem sido abordada de vários modos. A Viegas e Feijó (2017) propõem que se entenda essa convivência em termos de uma coabitação que não implica necessariamente uma oposição entre seus termos constituintes nem uma fusão sincrética de seus elementos. Parte dessa convivência desperta ansiedades administrativas do Estado, em regular a vida social a nível local (sucos e aldeias), buscando separar os espaços da *kultura* daqueles da administração estatal. Tal divisão, contudo, nunca opera de maneira plena (Cummins, 2013). Silva (2014), por exemplo, inspirada no achado conceitual de Roque (2011), indica que, não sendo possível ao Estado exercer a governança sem recurso a elementos da *kultura*, resta à instituição moderna da política fazer um uso parasitário das formas localmente tidas como tradicionais para a gestão da vida cotidiana. A autora cunha ainda o termo “complexos locais de governança” para designar o universo local em que coexistem diferentes agentes e agências operando na construção de um efeito de poder, entre elas:

1. instituições que estruturam os modos locais de organização social, das quais destaca-se a casa;
2. saberes rituais e suas técnicas (sacrifícios, manejo das palavras com o objetivo, por exemplo, de imposição de proibições para fins de governo, rituais de ciclo de vida ou resolução de conflitos);
3. posições de autoridade para mediação com instituições do Estado e da Igreja (chefes de aldeia, professor catequista, por exemplo) e de mediação com forças ou entidades espirituais (sacerdotes rituais, bruxas, adivinhadores), entre outros. (Silva, 2014: 125)

Nesse artigo exploro essa questão a partir da perspectiva particular das *lia* e de um elemento central nesses eventos: as habilidades de negociação entre casas. É meu propósito trazer ao foco uma dimensão ainda pouco explorada etnograficamente nesse debate: a natureza e a forma das negociações rituais contemporâneas e o modo como se relacionam com elementos do Estado-nação. Para além dos lugares mais evidentes de encontro ou coabitação – os espaços públicos da aldeia (como o conselho de suco) e os eventos rituais da vida da aldeia (como o *tarabandu*) –, tomo aqui como referência os rituais mais cotidianos na vida familiar. Um olhar atendo à forma como se estruturam

pode permitir uma melhor compreensão da entrelaçada relação entre a cosmologia local e as formas políticas nacionais.

Entendo que as habilidades de negociação entre casas, aprendidas e exercitadas durante as *lia*, são parte indissociável de tecnologias de governação local, em especial para resolução de conflitos na aldeia. Por meio da descrição detalhada das negociações constitutivas de uma *lia*, a partir da observação bastante localizada no suco de Lisadila, região rural de Maubara, município de Liquiçá, procuro destacar a importância das *lia* para estruturação da vida comunitária. Em paralelo, exploro as contradições do discurso que estigmatiza as *lia* como obstáculo ao desenvolvimento, tributando a elas um peso que poderia ser compartilhado com outras instituições atuantes nos “complexos locais de governança”.

Para isso, começo pela discussão do sentido local do termo *kultura*, indicando os elementos característicos de sua percepção pelos habitantes de Lisadila e o papel das negociações na produção de uma economia política entre as casas locais. Sigo, então, para a descrição de um tipo específico de evento (o *koremotan*), destacando a natureza e a forma da negociação envolvida no evento. Na sequência, debruço-me sobre as tentativas do Estado de domesticar, disciplinar e purificar a *kultura*, contrastando tais práticas e seus discursos subjacentes com a dimensão positiva das *lia* na produção de formas locais de governança.

Nas considerações finais, exploro os dados levantados no texto, sugerindo que, mais importante que seu eventual impacto econômico, a *kultura* marca uma forma de significação da relação de vinculação política dos moradores de uma aldeia com o Estado, fornecendo um modelo de relação de solidariedade vertical hierárquico. Tal perspectiva deriva, em grande medida, da forma como a vinculação das lealdades locais às obrigações para com a *kultura*, a Igreja e o Estado é fraseada localmente, nos termos de obediência a três “patrões”.

Por fim, cabe fazer um importante alerta metodológico. Os elementos etnográficos desse artigo resultam de sete anos de pesquisa intermitente em Lisadila, entre as montanhas de Maubara e a planície de Lóes, na fronteira entre os municípios de Liquiçá, Ermera e Bobonaro. A região tem, como todo suco timorense, particularidades. Falantes de tokodede, os habitantes da região não veem nisso um signo de identidade cultural – até porque costumam destacar a diferença entre o *tokodede* de Maubara e o de Liquiçá e nunca se identificaram com algo que se assemelhasse a um “grupo etnolinguístico”. São, unicamente, timorenses de Maubara. Seu vínculo primordial é com a terra e, naturalmente, com sua casa (*uma lisan*). São o povo de Lisadila e as clivagens da aldeia se orientam por fatores vários que incluem a casa, mas também local de residência, atuação partidária, filiação a grupos de artes marciais, etc. Em termos de “coabitação”,

Lisadila possui maioria católica, mas tem importante presença evangélica por meio da Igreja Protestante em Timor Leste, que mantém uma escola pré-secundária e três igrejas com cultos semanais – muito mais frequentes que as missas católicas. É uma região populosa embora não muito densa, e de características fortemente rurais.

Não pretendo, pois, que as observações etnográficas desse artigo se apliquem a todo território timorense, muito menos que a descrição dos rituais caracterize a *kultura* de uma suposta tradição tokodede. Faço uso da descrição de um ritual e da forma como meus interlocutores veem a relação entre *kultura*, Igreja e Estado com a intenção de compreender alguns elementos da economia política local que, embora com grandes variações, certamente se fazem presentes em outras regiões leste-timorenses.

KULTURA

Recentemente ouvi de um interlocutor uma elucidativa síntese da pesada carga de obrigações normativas sobre os ombros dos moradores da aldeia: “os timorenses têm três padrões: a *kultura*, a Igreja e o Estado”. Versões dessa tripla lealdade já estão registradas na literatura (Loch, 2009), mas a referência a um “padrão” não poderia ser mais esclarecedora para os fins desse artigo. Revela, não apenas uma ordem de precedência nas obrigações – primeiro à *kultura*, depois à Igreja, e, por fim, ao Estado – mas um sentido de sobrecarga – cujo peso não se deve apenas às obrigações tidas por culturais – e uma noção de ordem marcada por uma ética profundamente hierárquica. Antes de explorar essa alegoria, contudo, é preciso entender o que meu interlocutor tinha em mente quando mencionou *kultura*.

A categoria *kultura* pode ser compreendida de diversas formas e certamente não pode ser dissociada da experiência colonial. Sua introdução no vernáculo timorense está relacionada às práticas de governo do tempo português, que definiam, para os “gentios de Timor”, usos e costumes associados a uma “cultura” (Roque, 2011). No Timor-Leste independente, discursos acerca de tradições locais continuaram a figurar como forma de gestão populacional, e o uso da categoria “*kultura*” (versão tétum de cultura) continuou operando como tecnologia de governo sobre pessoas e territórios (Silva, 2014; Silva e Simião, 2017). Penso, contudo, que meu interlocutor não tinha essas referências em mente ao se referir a *kultura* como seu padrão. A que, então, ele se referia?

Na concepção corrente em Lisadila, *kultura* se refere a três dimensões fundamentais do contrato social, usualmente referidas por três categorias nativas:

1. **Fetosá-umane** – designa a relação entre grupos estabelecida pela aliança (casamento). É uma relação dual, envolvendo duas casas – a doadora (*umane*) e a tomadora (*fetosá*) de mulheres. Essa dimensão da *kultura* aparece sempre

que o que está em causa é a negociação em torno de um casamento específico, envolvendo as várias cerimônias constitutivas do *bridewealth*, ou barlaque (*tuku odamatan*, *koñese malu*, *loke dalan*, *fó folin*, *hasai feto*, *simu feto foun*, etc.), assim como os rituais ligados ao nascimento de um bebê (*fasi matan*).

2. **Umane-Manefoun** – enquanto *fetosá-umane* se refere a uma relação específica entre duas casas por meio de um casamento concreto, a relação *umane-manefoun* designa uma gramática para um conjunto mais amplo e abstrato de relações entre as casas tomadoras (*manefoun*) e doadoras (*umane*) de mulheres. São relações que podem vir de várias gerações (o casamento inaugural pode ter sido o dos avós ou bisavós) e são acionadas principalmente em rituais fúnebres (*lia mate*, como *hakoi mate*, *hader aifunan* e *koremetan*), quando a casa do/a falecido/a deve convidar tanto seus *manefoun*, quanto seus *umane*. Designa, portanto, eventos que articulam três grupos (a casa, seus *umane* e seus *manefoun*), que têm um caráter mais público que os eventos *fetosan-umane*.

3. **Uma lulik** – essa é a dimensão pública por excelência dos eventos da *kultura*. Envolve *lia* que dizem respeito à vida social de uma casa – a reconstrução da casa sagrada, sendo seu momento mais ativo – e implica o acionamento de toda a rede de dependências da casa.

Por trás dessas formas da *kultura* vemos uma gramática que organiza a relação entre pessoas e grupos no cotidiano de uma aldeia, fundada na relação entre casas, ou *uma lisan*, em tétum. Casas são unidades morais de pertencimento a que todos os habitantes da aldeia estão submetidos e pelas quais se dá forma a grupos de descendência agnática que incorporam membros por meio do casamento. Mais do que um clã ou linhagem, a casa se identifica pela materialidade de uma construção (a casa sagrada, *uma lulik* ou *uma fukun*) e por um ancestral comum que dá nome a ela.

Como em outras regiões do sudeste asiático, uma casa timorense age como unidade social e política, pondo em ação não apenas uma cosmologia (marcada pela agência dos ancestrais no mundo e pelo respeito aos espíritos da terra) mas um sentido de lealdade, colaboração, antagonismo e/ou subordinação entre grupos de pessoas. Pertencer a uma casa obriga a uma série de lealdades com seus irmãos e o exercício constante de prestações rituais entre grupos. A casa funciona, portanto, como totalidade orgânica que articula simbolismo e estrutura social (Carsten e Hugh-Jones, 1995).

Essas unidades morais estabelecem relações de aliança e dependência recíproca por meio do casamento, em que a casa de origem de uma mulher assume a posição de *umane* em relação àquela que a tomou em casamento. Esta, por sua vez, é *manefoun* da casa que lhe deu a esposa. A mulher é vista, aqui, como fonte de vida e elemento

central para a reprodução geracional da casa. Portanto, um grupo *manefoun* estará sempre em dívida com aquele que lhe deu condições de manter o “fluxo da vida” (Fox, 1980).

Em Lisadila, essa lógica de lealdade para com sua casa e a inscrição do sujeito em um jogo de alianças é vital para a conduta cotidiana. Assim é que duas pessoas no suco organizam o tipo de relação que terão a partir de uma clivagem básica: são irmãos (*maun-alin*; membros de uma mesma *uma lisan*) ou cunhados (*umane-manefoun*)? Essas são relações de naturezas completamente distintas e implicam éticas relacionais próprias entre as duas pessoas.

Isso é ainda mais importante no caso de um suco como Lisadila, em que historicamente houve grande mobilidade espacial interna, tendo as aldeias da montanha se dispersado a partir dos anos 1980 com a migração dos moradores para distintos locais na planície de Lóes. As pessoas de uma casa não compartilham o pertencimento a um mesmo espaço físico, podendo estar afastadas por vários municípios. Ainda assim, a casa age como espaço social de pertencimento, e as *lia* são ocasião para reunião do grupo (Silva, 2019).

Não se está, portanto, a falar de uma dimensão superficial da vida, mas das linhas básicas do contrato social. Entender o que está em causa nas obrigações para com a *kultura* é fundamental para entender como a gente de Lisadila dá sentido às suas lealdades e aos seus conflitos.

Voltemos, pois, às três dimensões da *kultura* em Lisadila. Embora cada uma tenha suas especificidades na forma como os atores envolvidos se relacionam entre si e com seus ancestrais, um elemento atravessa todas elas: a materialização da relação entre os grupos por meio de prestações e contraprestações. Todos os rituais mencionados acima produzem como efeito mais ou menos central um acerto de contas entre as casas *umane* e *manefoun* por meio da oferta de dinheiro, animais e objetos rituais, pelos quais se renovam os contratos entre as casas, sua lealdade e suas dívidas. Ocorre que os valores a serem cobrados não estão escritos em pedra. A definição sobre quantidades depende de uma complexa negociação.

É justamente a mobilização desses bens que é percebida, por muitos atores, como onerosa ao bem-estar das famílias. Bastante atenção já foi dada às trocas matrimoniais e suas controvérsias (Hicks, 2010; Silva, 2018). Embora as negociações envolvidas em uma *lia fetosá-umane* acionem diretamente duas casas, a arrecadação de recursos envolve um conjunto maior. É comum que a casa do noivo acione sua rede de *manefoun* para contribuir com a nova aliança. Em Lisadila, tal como em sua vizinha Faulara, (Fidalgo Castro, 2015) redes de solidariedade entre jovens, como os grupos de artes

marciais, fazem angariação de fundos entre seus membros para fins de casamento (*kumpung*).

Com o objetivo de entender, contudo, a dinâmica de negociações que se dão no âmbito de uma *lia* parece-me mais interessante tomar como objeto de análise um outro tipo de evento, em que as três partes (a casa, seus *umane* e seus *manefoun*) estejam ativa e diretamente presentes. Nesse sentido, busco em um ritual fúnebre a base a partir da qual podemos compreender melhor essa complexa tecnologia. Ademais, rituais fúnebres são, ao menos em Lisadila, o evento mais frequente a mobilizar as habilidades de negociação na vida de uma família, visto que implicam sempre duas etapas: uma negociação feita no enterro do morto (*hakoi mate*) e outra no final do período de luto (*koremetan*). Tratarei aqui especificamente desse último evento.

Na descrição que farei abaixo enfoco especificamente os momentos de negociação. Não se trata, portanto, de uma descrição exaustiva de todos os aspectos do ritual, nem deve ser tomada a descrição como uma receita desse tipo de evento. Aliás, negociações ocorrerem constantemente ao longo das *lia* acerca de que ordem e que procedimentos adotar (mesmo durante o evento), com constantes discussões acerca do qual deveria ser a forma e o momento correto de se fazer tal ou qual sacrifício, ou de se usar tal ou qual forma poética. Estou, portanto, menos interessado na dimensão cosmológica das *lia* (os signos aí envolvidos, seus significados e o universo de valores expressos em cada momento da *lia*) do que na dimensão propriamente política que se dá por meio delas.

UM KOREMETAN

De tempos em tempos cabe a uma casa prestar o último ritual fúnebre a seus falecidos, caracterizado por marcar o fim do período de luto (*metan*): o *koremetan*, a retirada do luto. A tradição católica fixou que isso se deve dar um ano após o funeral. Os protestantes devem fazê-lo 40 dias após o enterro. Contudo, dado o volume de recursos mobilizados no evento, é comum que se passem anos sem que a casa o faça, deixando que se acumulem mortos para ser objeto de uma única *lia*. Postergar muito a realização de um *koremetan*, porém, é uma aposta arriscada pois, enquanto o ritual não é feito, os mortos não estão devidamente despachados para outro mundo e podem aborrecer-se com a demora, trazendo infortúnios e até mesmo novas mortes para a casa. O sentido geral de um *koremetan* é, pois, permitir que os falecidos entrem definitivamente no mundo dos ancestrais e deixem de representar um risco para os vivos.

Em geral, um *koremetan* envolve um conjunto de várias negociações prévias. Compete à casa do falecido organizar o evento, na qualidade de *uma na'in* (os de casa). Isso significa, em primeiro lugar, preparar a estrutura física da *lia*. É preciso construir

cabanas de bambu e folhas de palma para acomodar os participantes, separados espacialmente nas categorias de *umane*, *manefoun* e *estadu* (as autoridades locais) e preparar as áreas de cozinha, com fogueiras separadas para *umane* e *manefoun*. Prepara-se ainda o altar em que a memória do(s) falecido(s) será honrada, agrupando diferentes insígnias dos mortos, consoante o falecido seja católico, protestante ou gentio.

É preciso ainda providenciar o aluguel de cadeiras para a área central do evento, contratar o grupo musical que fará a festa de encerramento, providenciar os porcos que cabem aos de casa no sacrifício e os insumos básicos da dispensa (lenha, arroz, óleo de soja, sal e açúcar). As despesas (nunca menores que mil dólares americanos) são divididas entre os homens adultos da casa, cabendo mais aos casados que aos solteiros. Esse acerto entre os homens da casa é uma primeira negociação do evento, *interna corporis*, por assim dizer, valendo-se como argumentos para alocação das quantidades elementos como a idade (ordem de nascimento) e a condição de solteiro ou casado de cada homem.

Cabe à casa do falecido formalizar o convite aos grupos que integram casas tomadoras e doadoras de mulheres dos *uma na'in*. No caso de um *koremetan*, isso deve ser feito com meses de antecedência, por meio de emissários que se dirigem à residência de cada grupo levando a lista de obrigações que cada um terá que trazer para ser aceito na *lia*. Cabe aos *umane* levar porcos e panos (*tais*) e, aos *manefoun*, gado, cabritos, medalhões (*belak*) e bebida (cerveja, refrigerante e aguardente). A lista traz ainda parte do dinheiro que deverá ser mobilizado durante o evento. A cada animal, por exemplo, corresponde uma quantia de dinheiro que o acompanha (a corda com a qual o animal é amarrado). É comum que as quantidades da lista sejam objeto de crítica pelo grupo que a recebe, que informará ao emissário o que e por que está contestando na lista. O emissário deve reportar a contestação aos *uma na'in*, que apresentarão nova lista, repetindo-se o procedimento até que as quantidades estejam acertadas. Essa negociação, como veremos, é apenas a primeira de muitas.¹

O primeiro dia da *lia* é reservado à entrada ritual dos grupos de *manefoun* e *umane*, nessa ordem. Logo cedo começam a chegar os grupos de *manefoun*, trazendo o que lhes compete. Por vezes há grupos que vêm de outras regiões do país, o que implica longos e custosos deslocamentos, com aluguel de caminhões. Enquanto se espera a chegada de todos, emissários dos *uma na'in* vão conferindo o que cada grupo trouxe – animais e bebida. Utiliza-se para isso um caderno de anotações que funciona como um

¹ Em eventos em que não há previsibilidade, como um funeral, a formação da lista é feita no dia do falecimento já com a presença dos *umane* e dos *manefoun*, ficando a entrada ritual dos grupos para o dia seguinte.

livro-caixa, no qual estão consolidados os valores previamente solicitados de cada casa. Caso o grupo não apresente tudo o que foi acertado, isso será considerado uma ofensa aos *uma na'in* e ensinará a discussão de uma multa no momento oportuno.

Enquanto os grupos vão chegando, costuma-se inaugurar o evento com a acolhida formal das autoridades locais. Chefe de suco, chefe de aldeia, o *liana'in* do suco e o oficial de polícia de suco (OPE) são acomodados em uma barraca própria, onde o representante da casa do(s) falecido(s) os recebe com areca, betel e tabaco. A esta barraca se chama “lugar do Estado”, marcando a percepção local acerca das lideranças comunitárias como agentes da estrutura administrativa formal.

Acomodadas as autoridades, pode receber-se os *manefoun*. Na medida em que um grupo *manefoun* tem seus itens conferidos, ele pode entrar no evento. À frente, jovens meninas trazem uma bandeja de flores. Ao lado, os jovens homens trazem os cabritos, o gado e as caixas de bebida, tudo rapidamente passado às mãos dos jovens da casa do falecido. Cada boi ou búfalo é consagrado com uma concha de água, por uma idosa dos *uma na'in*. Com as mulheres à frente, o grupo se dirige ao altar montado em honra ao(s) falecido(s), chorando copiosamente. Depois de alguns minutos em que se prestam respeito ao(s) morto(s), o grupo é conduzido à cabana de descanso dos *manefoun*, onde terá um estrado de bambu (*hadak*) identificado para si.

Depois de todas as casas *manefoun* estarem instaladas em seus *hadak*, cabe a um porta-voz dos *uma na'in* fazer a acolhida oficial dos convidados. Ele se dirige à cabana dos *manefoun*, acompanhado de um grupo de mulheres que portam cestas com tabaco, noz de areca e folhas de betel (*bua ho malus*). Cabe ao porta-voz fazer a saudação ritual às casas presentes (em *tokodede*, *lako sale*), ao que é respondido, também seguindo uma poética padrão, pela saudação do porta-voz da casa inaugural dos *manefoun* (*manefoun kai*, a casa que primeiro tomou mulheres dos *uma na'in*, ou seja, aquela a quem se atribui a primeira aliança do grupo). É comum que representantes de outras casas também saúdem o anfitrião. O uso da fórmula poética é imprescindível e, por meio dela, pode inclusive fazer-se queixas – reclamar da demora em ser recebido ou de algum pormenor ritual não observado na recepção – que serão reconhecidas pelo anfitrião, também de forma poética. Saber queixar-se adequadamente é uma habilidade importante para as negociações que logo começarão. É oportunidade para marcar uma posição que poderá, em breve, ser acionada como reivindicação de multa ou compensação.

Ao final do primeiro dia é vez dos *umane* serem recebidos de forma semelhante. Os grupos entram um por vez, após se ter conferido os porcos e os tais, prestam homenagem ao(s) morto(s) e são conduzidos à cabana dos *umane*. Depois de todos

estarem instalados, repete-se o *lako sale*, a saudação ritual, desta vez às casas que deram mulheres aos *uma na'in*, acompanhado de tabaco, areca e betel.

A primeira noite do evento é usualmente dedicada às negociações com os *manefoun*. Os homens da casa do falecido permanecem em um espaço mais recluso, próximo do altar aos mortos, recebendo, um por um, os grupos de *umane*. Esses devem fazer a entrega dos medalhões e do dinheiro. Em geral, o representante da casa *manefoun* entra acompanhado de uma senhora mais velha que trará o dinheiro e os medalhões em sua bolsa. Sentam-se em frente ao grupo de *uma na'in*, e ouvem o que lhes é pedido. Entregam parte do que foi solicitado – raramente entregam tudo. Os homens da casa reclamam, argumentando que é preciso mais. É preciso justificar a demanda com argumentos publicamente aceitáveis. Em geral, vale-se para tanto de fatores como a antiguidade da aliança, o número de filhos produzido por ela, prestações matrimoniais ainda em aberto, e, talvez o mais importante em alguns contextos, a dignidade da casa, sendo o valor social de uma casa elemento importante na definição do montante acertado.

Cabe aqui uma observação sobre a categoria “dignidade” no contexto local. Por dignidade aqui, devemos entender não a categoria que, no ocidente, veio a ocupar o lugar da honra na passagem do *Ancien Régime* para a modernidade (Berger, 1983), mas sim o sentido nativo abundantemente usado em Timor-Leste, e que está marcado pelas características próprias da honra. Ter “dignidade”, em Timor-Leste, é ter sinais de distinção e ser tratado de acordo com a posição de pessoa que se conquistou. No contexto de uma *lia*, a dignidade da casa implica não só sua posição estrutural em relação às demais (uma casa antiga, fundadora do suco – casa *liurai* – ou com muitas alianças dentro do suco e para além dele), mas o valor acumulado por seus integrantes, como acesso a posições prestigiadas no Estado, bons empregos, etc.

Voltando à cena das negociações, o *manefoun* irá, aos poucos, cedendo ao que foi pedido. A senhora retira mais algum dinheiro e/ou mais um medalhão da bolsa e passa ao homem, que entregará aos *uma na'in*. Se for um bom negociador, o *manefoun* pode contrapor a demanda com argumentos válidos, como valores previamente pagos, acordos anteriormente feitos, etc. É aqui também que as queixas podem ser úteis. A depender da habilidade do negociador, pode-se demandar compensação por uma ofensa prévia, o que gerará crédito em favor da casa *manefoun*. Tudo isso é negociado sem pressa, em um processo que pode facilmente tomar até uma hora de conversa por grupo de *manefoun*. Em um *koremetan* grande, tem-se em média uma dezena de *manefoun*, o que significa que essa etapa pode facilmente se estender ao longo de toda uma noite.

No dia seguinte, encerrada a arrecadação das prestações devidas pelos *manefoun*, a casa do falecido deve selar o processo com um sacrifício ritual. Em geral sacrificam-se vários porcos (um por homem adulto da casa), um cabrito e um búfalo, a depender do sexo do(s) falecido(s) – ou seja, se nascido na casa (homem) ou integrado nela por meio de casamento (mulher).

O próximo passo será o pagamento devido aos *umane*. Para tanto, repete-se a movimentação da noite anterior, em que os homens da casa recebem, em seu lugar recluso, cada grupo para acertar as prestações devidas, um de cada vez, a começar pela casa que há mais tempo inaugurou as trocas matrimoniais – os *umane-hun* (Fidalgo Castro, 2015: 189). Dessa vez, contudo, os sinais estão invertidos. Os homens da casa são *manefoun* de seus *umane* e devem entregar aos convidados aquilo que lhes for cobrado. Esse é, por certo, o momento mais delicado do evento, ao menos na perspectiva da casa do falecido. Isso porque os *uma na'in* ainda não têm certeza do que lhes será cobrado por cada grupo de *umane*, e o total de recursos arrecadado dos *manefoun* já está concluso. É preciso ter muita habilidade negocial para não terminar o processo soterrado em dívidas.

Embora não costume haver uma lista no caso das obrigações devidas pelos *uma na'in* aos seus *umane*, uma prévia dos valores e bens já terá sido feita por ocasião do convite. Com base nela, o porta-voz dos homens da casa vai oferecendo ao grupo de *umane* medalhões e dinheiro. A quantia é posta em uma cesta e empurrada em direção aos *umane*. Esses não irão aceitá-la de pronto. Irão argumentar que as mulheres dadas à casa permitiram o nascimento de tantos ou quantos filhos, que a casa já deu vários casamentos, que há prestações matrimoniais ainda inconclusas, etc. Surgem contra-argumentos e, lentamente, acrescenta-se algo mais à cesta. Em geral acrescentam-se medalhões, mais do que dinheiro, conforme o estoque arrecadado durante as negociações com os *manefoun*.

Além da cesta, negocia-se a quantidade de gado que o grupo vai receber, a partir do rebanho trazido pelos *manefoun*. A quantidade é negociada com argumentos da mesma natureza que os medalhões e o dinheiro. O gado, em si, será entregue mais tarde, e o tamanho dos animais dependerá da qualidade e do tamanho dos porcos que aquele grupo de *umane* trouxe ao evento.

Como os homens da casa trabalham com um estoque limitado de dinheiro e animais, saber negociar e quanto ceder aos *umane* é fundamental. É preciso ter em mente o total de grupos *umane* que serão atendidos, e não é incomum que o primeiro grupo, por ser a casa inaugural da relação e já ter provido a casa do falecido com muitas mulheres, comece pedindo valores que chegam próximo do total arrecadado. Ceder tudo, aqui, significa endividar-se com os demais grupos.

A delicadeza da negociação assenta principalmente na assimetria das partes. Os *umane* têm, pela natureza da relação, uma posição de precedência. Isso significa que há expectativa de deferência de um *manefoun* para com seu *umane*. Recusar-se, obstinadamente, a fechar o acordo pedido pelos *umane* pode ser facilmente tomado como ofensa à sua dignidade, podendo resultar em uma situação na qual o grupo de *umane*, profundamente ofendido, se retire do ritual, inviabilizando-o. Nesse caso, é preciso mandar emissários à casa dos *umane* para negociar o pagamento de uma multa, de modo que a *lia* possa continuar.

Isso não significa que os *umane* possam abusar de suas prerrogativas, o que pode virar-se a favor dos homens da casa. Um negociador habilidoso joga com tudo isso. Daí a importância da escolha de quem está à frente das negociações, o porta-voz, ou *liana'in*. Não é incomum que os homens da casa contratem alguém de fora do grupo para conduzir as conversas, caso não tenham entre si um bom negociador.

Após uma conversa que pode levar dez minutos ou uma manhã inteira, os *umane* finalmente aceitam o que lhes foi oferecido e, somente aí, põem as mãos na cesta com dinheiro e medalhões. Tomar a cesta para si sela o final das negociações, abrindo espaço para que outro grupo *umane* possa entrar no recinto, e tudo recomeçar.

Com as negociações encerradas, a liturgia prossegue. No terceiro e, usualmente, último dia de um *koremotan*, mais animais são sacrificados e cestas preparadas com a carne sacrificial, areca e betel. As cestas, aguardente e os panos e insígnias que permaneceram no altar são então levados solenemente ao túmulo do(s) falecido(s) – o que pode significar uma caminhada de duas horas pela montanha acima. No caso de um morto cristão, procede-se a uma oração e à queima dos panos pretos que encerram o período de luto. No caso de mortos gentios (não batizados), enterrados em túmulos separados, o ritual envolve orações próprias e a oferta da carne sacrificial aos ancestrais.

No regresso é preciso lavar as mãos para encerrar o “calor” que uma *lia mate* evoca. Só então a separação entre *umane* e *manefoun* se atenua, e a *lia* se converte em uma festa de confraternização. A casa do falecido prepara um longo bufê sobre uma mesa, tendo na cabeceira bolo, cerveja e espumante, em uma etapa do evento claramente emulada a partir das celebrações urbanas de aniversário e casamento. Essa etapa é aberta com discursos oficiais das autoridades locais presentes. Pela voz do chefe de suco e do oficial de polícia de suco, o *estadu* se pronuncia, em geral reforçando a importância de todos os presentes se comportarem bem, em especial para evitar tumultos entre os muitos jovens ali presentes. A festa se encerra com um baile, que pode ter música mecânica ou, em festas maiores, música ao vivo até o amanhecer.

A casa dos falecidos, que sedia o evento, tem a obrigação de manter acesa a chama que lhes liga com o mundo sagrado, mas não pode negligenciar as tarefas de gerir, com habilidade, uma enorme logística de recursos mundanos. Afinal, aqui os mortos se prestam a um acerto de contas entre vivos que mobiliza memórias, dívidas e promessas fundamentais ao futuro.

OS TRÊS PATRÕES E O PESO DA *KULTURA*

A descrição acima permite perceber a grande quantidade de tempo e recursos implicados em uma *lia*. Para além do dinheiro e dos animais, é preciso lembrar que enquanto os sêniores das casas desenvolvem as negociações, um batalhão de jovens está empenhado em retalhar a carne dos animais abatidos e um conjunto ainda maior de mulheres está constantemente às voltas com as incessantes atividades das cozinhas. Durante os três ou quatro dias da *lia*, dorme-se pouco e mal. A grande disciplina exigida para a realização de um evento complexo com esse certamente não tem como foco a preparação de corpos para atividades de produção econômica em seu sentido moderno.

Em razão do número de alianças de uma casa, um *koremetan* pode variar bastante de tamanho, mas não são incomuns eventos que reúnam mais de dez casas de cada lado (*umane* e *manefoun*), cada uma composta por um conjunto de agregados familiares. Considera-se grande um evento que reúna mais de 40 agregados familiares, ocasião em que a soma de valores arrecadados dos *manefoun* atinge, facilmente, valores entre cinco e dez mil dólares, cabendo em média de 300 a 700 dólares por grupo de *manefoun*.

De fato, tenho ouvido frequentes queixas, em especial dos meus interlocutores mais jovens, acerca da dificuldade de poupar devido às constantes obrigações das *lia*. Ciente disso, um professor da escola primária local reconheceu a importância de se manter as práticas da *kultura*, mas apontou a necessidade de se reduzir o volume de recursos mobilizados (Simião, 2016). Outros jovens, contudo, dizem-me que esse tipo de demanda não prospera junto aos anciões, que tomam a redução no volume de dinheiro e animais como uma afronta à dignidade dos ancestrais das casas.

Não são irrazoáveis, pois, as críticas de agentes do desenvolvimento ao peso que a *kultura* coloca sobre os ombros locais. Já em 2009 eu ouvia de um juiz timorense do tribunal distrital de Díli, que posteriormente assumiria a posição mais alta do judiciário nacional, fortes críticas aos recursos absorvidos pelas *lia*:

Isso não condiz com os tempos modernos. Agora os direitos humanos falam nos direitos das pessoas, livre escolha, mas entre os familiares dizem que tem que

cumprir isso e aquilo. [...] Querem 10 mil dólares, por exemplo. E se a pessoa não tiver? [...] Em Díli isso não é obrigatório. [...] Nas montanhas, as pessoas têm que fazer, contra sua vontade, contra sua possibilidade econômica, mas têm que fazer. [...] Eles trabalham muito, fazem muito dinheiro, mas não usam esse dinheiro para preparação do futuro, por exemplo, mandar o filho para escola, comprar roupas para eles. Pegam o dinheiro e fazem festa, pagam obrigações para a casa. (Simião, 2011: 122)

A crítica aponta o caráter obrigatório das prestações da *lia* (reduzidas a “festa”) como algo nocivo e arcaico, oposto a um sentido moderno de participação voluntária. Retomando a frase de meu interlocutor, segundo a qual os timorenses devem seguir a três padrões (*kultura*, Igreja e Estado), diríamos que a *kultura* é um padrão exigente. Mas assim também o são os outros dois.² A frase sintetiza bem o drama a que estão expostos os moradores da aldeia, uma vez que cada um desses “padrões” exige seu próprio conjunto de obrigações e não parece disposto a perdoar quem as negligencia. É também muito expressivo que o “mercado” (universo que, contemporaneamente, seria o mais adequado para expressar relações de obrigação por meio da palavra “patrão”) ainda não figure, na boca de meus interlocutores, como um padrão a quem se deva obediência.

A palavra “patrão”, aqui, pode ter tanto o sentido moderno, de uma relação contratual de venda de força de trabalho entre dois indivíduos, iguais em direito, quanto o seu sentido arcaico, mais próximo de um patrono, um protetor superior em *status* a quem se deve obediência. O contexto altamente hierárquico das aldeias sugere que o segundo sentido é o mais operante – o que pode explicar também a ausência do “mercado” entre os padrões a quem meu interlocutor deve obediência.

A frase revela ainda uma percepção curiosa de si por parte de meus interlocutores. Eles não *são* a *kultura*, mas a têm como um dentre outros padrões. Dita dessa forma, a frase permite ao sujeito se descolar de cada um de seus “padrões”, posicionando-se como alguém em relação a eles, objetivando de certa forma cada uma daquelas dimensões de obrigação. Uma pessoa, portanto, não se resume à identidade de católico/evangélico, cidadão ou membro de uma casa, mas se vê como alguém que tem que lidar com todas essas posições de sujeito. Isso é particularmente útil para compreendermos como a composição da pessoa, em Lisadila, faz uso de elementos de

² Assim como *kultura* é uma categoria com sentido local variado, também o é a palavra ‘Estado’, evocada na frase de meu interlocutor. Não tendo espaço, nesse texto, para explorar seus sentidos locais, refiro aqui que a tomo como categoria nativa, usualmente associada às lideranças locais (chefe de suco e de aldeia) que fazem a mediação com obrigações definidas no nível municipal e nacional. Para compreensão detalhada desses sentidos ver Silva e Simião (2019).

várias fontes, como explorei em outros artigos (Simião, 2014, 2017), caracterizando um contexto de individualismo emergente.

Na perspectiva de meus interlocutores, portanto, o que a literatura tem referido como hibridismo ou coabitação é vivido como uma tripla vinculação hierárquica de difícil acomodação. Claramente se reconhece que não se está apenas no contexto de uma sociedade de casas. No caso do *koremetan*, a Igreja se faz presente pelo tratamento litúrgico dado aos mortos católicos ou protestantes, com as orações adequadas, as flores e o enterro sob o signo da cruz. O Estado, por sua vez, é incorporado ao ritual como testemunha e garantidor da ordem pública, tendo sua própria barraca.³ Contudo, o que opera como fator central é, ainda, a relação entre as casas, entendidas no contexto da *lia* como os verdadeiros agentes políticos do processo. O foco nas negociações, que destaquei na seção anterior, permite ver isso claramente, demonstrando que, mais do que um evento em honra aos mortos, o *koremetan* encena tensões das relações entre vivos e comporta uma fortíssima dimensão de economia política.

As relações entre as casas são homólogas a relações entre nações e as negociações feitas em um *koremetan* lembram, em consequência e complexidade, reuniões de cúpula internacionais. Não por acaso, um de meus interlocutores, em um *koremetan* muito especial para mim – um dos falecidos havia sido meu interlocutor de 2009 a 2015 – fez questão de apresentar o grupo negociador em termos homólogos ao de um Estado. Em tom jocoso apresentou-me “o primeiro-ministro”, que conduzia a negociação com os *manefoun* e *umane*, a “ministra das finanças”, que contabilizava as dívidas e obrigações negociadas com cada casa, e o “ministro da administração estatal”, que cuidava da entrada e saída de víveres na dispensa.

Ora, no “tempo dos avôs” era mesmo disso que se tratava, cada casa funcionando como uma pequena nação. O nome da casa é, em geral, um nome próprio, dos “pais fundadores”, por assim dizer, daquela unidade político-moral. Nos dias de hoje, algo disso permanece, ao lado do sentimento de pertencimento a outras coletividades.⁴

No contexto da *lia*, a gramática da *kultura* permite o equivalente aos tratados internacionais. Quando, enfim, o grupo de *umane* toma para si a cesta com dinheiro e medalhões, o tratado está assinado, as dívidas e lealdades renovadas. Decorre, enfim, um acerto de contas que opera papel central na viabilidade da via social local. As

³ Fidalgo Castro (2015: 246) registra que na aldeia vizinha ao suco de Lisadila (Faulara), costuma-se justificar inclusive o pagamento ao chefe de aldeia em determinados rituais pelo ônus que representa sua posição.

⁴ A identificação básica de meus interlocutores sempre foi com a casa. Nunca ouvi, em Lisadila, alguém se identificar como “Tokodede”, a língua materna local. Quando alguém quer enfatizar uma diferença de costume diante de outros, dirá: “na minha casa é assim”.

consequências desse renovar contratual são enormes e muito concretas, como espero demonstrar mais abaixo.

Mas, se a *kultura* já não é o único padrão, como ajustar seus requisitos àqueles dos outros dois? A Igreja católica em Timor-Leste, desde a década de 1960, percebeu que não é proveitoso opor-se frontalmente às obrigações da *kultura* (Rosa, 2018). Mais que isso, desde o Concílio Vaticano II tem produzido um discurso de que o universo cosmológico local pode ser um caminho para a adoção do Evangelho (Fernandes, 2016) Segundo um interlocutor de Maubisse, a partir dos anos 1980 essa perspectiva ganha a forma de uma narrativa de “fé inculturada”, segundo a qual a *kultura* existiria: 1. para conhecer e crer em Deus; 2. para conhecer e cooperar com o Estado; e 3. para amar a natureza.⁵ Com essa perspectiva, a Igreja mantém sua doutrina como separada do universo cosmológico da *kultura*, mas encontra um lugar para ela no processo de evangelização.

Em alguns lugares de Timor-Leste a Igreja adotou outras estratégias. É o caso de Ataúro, em que a denominação protestante que ali se instalou há décadas (Assembleia de Deus) associa certos elementos da *kultura* à “ação do diabo”, proíbe o culto aos ancestrais e vem conseguindo, em seus próprios termos, “limpar a terra” de tais perigos (Kelly Silva, comunicação pessoal). Em Lisadila, contudo, as áreas protestantes estão sob a guarda da Igreja Protestante em Timor-Leste, que adota uma filosofia semelhante à da Igreja Católica em relação à *kultura*.

Tudo indica, pois, que servir a esses dois padrões não tem sido motivo de grande tensão e preocupação. O terceiro padrão, contudo, parece queixar-se mais da lealdade à *kultura*. Acomodar a lógica por trás dela com elementos do universo de valores do individualismo moderno (Dumont, 1985) parece tarefa mais complicada. Muitos dos elementos valorizados na *lia* estimulam práticas pouco afeitas ao que se espera de um cidadão. Bom exemplo disso é o grande número de filhos de um casal timorense – a taxa de natalidade se mantém estável em torno de sete filhos por mulher, desde a independência. Pouco recomendável à luz de um cálculo econômico moderno, uma grande progênie é elemento que conta a favor de demandas de prestações maiores por parte dos *umane*. Afinal, o valor da mulher dada em casamento por aquela casa se mostra maior na medida em que resultou em mais “geração”, como dizem meus interlocutores. De certa forma, a ideia de trabalho produtivo e ganho, nesse contexto, cobre uma dimensão modernamente confinada ao trabalho reprodutivo. Ocorre que é

⁵ Entrevista com Paulo Doutel Sarmento, *lianai'n* de Maubisse que, no início dos anos 1980, em atenção ao pároco e a pedido do Bispo, coordenou mudanças nas formas das *lia* locais para adaptá-las ao projeto de “fé inculturada” que então se implantava. Maubisse, julho de 2019.

pela concepção moderna do que seja economicamente rentável que os habitantes de Lisadila são cobrados (inclusive por si mesmos) a mostrar seu “desenvolvimento”.

Outro ponto de tensão gira em torno dos arranjos matrimoniais. Fica claro na observação do koremetan a importância de uma gestão estratégica dos casamentos para uma casa, afinal é preciso equilibrar o número de *umane* e *manefoun* na *lia*. Uma casa com muitos *umane* e poucos *manefoun* resultará em prejuízo certo para a casa do falecido, que não conseguirá arrecadar junto aos seus tomadores de mulheres tudo o que precisa entregar aos seus doadores. Se os jovens da casa começam a casar com muitas mulheres de fora do universo previamente estabelecido de relações *umane-manefoun*, isso implicará um aumento no número de casas *umane* que terão de ser contempladas em um evento desse tipo. Caso não se compense isso com o aumento de casamentos de mulheres da casa com novas casas *manefoun*, os *uma na'in* certamente passarão por dificuldades. Esse é um cálculo difícil de se legitimar publicamente à luz da ideologia individualista, em especial dos direitos das mulheres, e pode levar a situações de interdição de relacionamentos amorosos que terminam mesmo em tragédias, como o suicídio de uma jovem de Lisadila em 2013, retratado por mim em um documentário etnográfico (Simião, 2016).

Não é de espantar, pois, que agentes da administração estatal em Timor-Leste busquem formas de controlar e/ou minimizar o exercício desse conjunto de valores avesso ao ideário moderno. No município de Ermera, vizinho de Lisadila, por exemplo, um conjunto de atores institucionais (lideranças comunitárias, administração pública, Igreja católica e ONGs) houve por bem, em 2012, instituir uma proibição das *lia* por um período de cinco anos, por meio de um tarabando (Silva, 2014). Aparentemente isso trouxe bons resultados econômicos ao município, embora seus vizinhos de Lisadila constantemente se queixassem para mim da queda no volume de venda de animais. Isso porque muita gente de Ermera costumava atravessar o rio Lóes para buscar animais em Lisadila para fins rituais, o que deixou de ocorrer nos cinco anos da proibição.

Na mesma linha, mas de forma menos articulada, em 2017 a administração municipal de Liquiçá (de que Lisadila faz parte) enviou uma circular a todos os sucos do município estipulando o pagamento de uma taxa para koremetan que envolvesse mais de 40 agregados familiares. Desde então, com maior ou menor eficácia, se tem feito pagar caro por cada evento. Os *uma na'in* devem recolher duzentos dólares ao município, cem ao posto administrativo, cem ao suco e cinquenta à polícia de suco, o que implica uma despesa adicional de 450 dólares americanos ao evento. A razão para a taxa, contudo, era menos fortalecer os cofres do município do que desestimular as

casas de realizar os eventos – o que, evidentemente, não tem funcionado, uma vez que a negligência para com o padrão-*kultura* pode trazer infortúnios e morte.

Em 2019, a administração iniciou outra abordagem. Após uma primeira circular em que simplesmente se suspendiam os *koremotan* do município, deu início a um conjunto de consultas junto aos postos administrativos, com participação dos chefes de suco, para elaborar diretrizes que controlem e reduzam a quantidade de bens envolvidos nas trocas. Esse processo ainda está em curso à época em que esse texto é escrito, e não sabemos no que resultará.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Meu objetivo com o presente texto foi apresentar um olhar etnográfico sobre dilemas de desenvolvimento em Timor-Leste a partir da compreensão bastante localizada de uma dimensão da assim chamada *kultura*, na expectativa de fornecer insumos empíricos para um campo de discussão teórica mais amplo. Não poderei, por natureza e limitações de espaço desse texto, realizar todo o diálogo teórico que esse tema enseja. A título de conclusão, contudo, debruço-me sobre duas dimensões fundamentais desse debate, a econômica e a política. Concluo, pois, com a aprendizagem etnográfica da positividade das *lia* enquanto mobilizador de uma forma econômica local e seu papel na concepção de uma relação com a unidade política nacional marcada por uma vinculação hierárquica vertical, sintetizada na expressão que dá título a este artigo.

Se é verdade que as *lia* mobilizam uma quantidade significativa de recursos materiais e humanos, isso não significa necessariamente uma “drenagem” de recursos econômicos. Isso porque, se buscarmos entender o que as *lia* produzem, para além daquilo que “impedem”, veremos que resultam em importantes efeitos práticos de gestão, governança e economia, em vários sentidos.

Primeiramente, boa parte dos recursos mobilizados não simplesmente desaparece. Dinheiro e animais mudam de mãos nas *lia*: passam de *manefoun* a *umane* e, a partir daí, continuam em circulação e, não raro, são convertidos em investimento econômico. Mesmo os recursos consumidos na *lia*, ao menos em parte, podem ser vistos como injeção de recursos na combatida economia local. Os alimentos e bebidas que formam a dispensa são comprados em armazéns da região. Por vezes também são adquiridos animais de outros moradores, quando não se dispõe de rebanho próprio para um evento. Contratam-se serviços para o evento, desde o grupo musical que animará a festa, a cadeiras que se alugam, até mesmo oficiantes e bons negociadores que precisam ter seus esforços pagos em dinheiro e animais. Embora ainda por se fazer um estudo mais detalhado, vislumbra-se uma economia das *lia* que põe em circulação recursos variados.

Em segundo lugar, a circulação dos bens por meio de uma rede de obrigações mútuas configura uma importante tecnologia de distribuição de riqueza na aldeia. Embora possa, de fato, agir contrariamente à lógica da acumulação de capital, essa tecnologia assegura controle sobre o crescimento da desigualdade econômica no grupo. Se uma família passa a ter acesso a maior capital social, econômico ou político, será mais cobrada a contribuir, de modo que os recursos acumulados por um serão, ao menos em parte, distribuídos aos demais.

Para além de um mecanismo redistributivo que poderia contribuir para o desenvolvimento com inclusão social, caso fosse esse um projeto desejado e viável no contexto político leste-timorense, a tecnologia de circulação de bens das *lia* opera ainda um importante fator na redução de tensões sociais. Inspirados em *A sociedade contra o Estado*, de Clastres (2014), poderíamos dizer que ao operar contra a concentração de poder econômico, esse mecanismo evita a comum irrupção de violência dirigida aos que acumulam signos de sucesso pessoal na região. Em Díli, são comuns relatos de inveja de parentes e vizinhos em relação a sinais de riqueza, e, em Lisadila, fala-se do uso de feitiçaria contra pessoas que, em tendo acumulado muitos recursos, se neguem a colocá-los à disposição de sua rede de dependência.

Poderíamos ainda entender a *lia* como espaço de aprendizado e reprodução de uma incrível habilidade gerencial. Espera-se que o ritual seja bem coordenado, o que não é fácil, dadas suas proporções. Atrasos e despreparo no evento podem gerar queixas e mesmo cobrança de multas nas negociações.

Por fim, é o exercício da lógica negocial nas *lia* que torna possível uma dimensão de governança cada vez mais cara ao Estado timorense: as formas locais de resolução de conflitos. Em outro texto tive ocasião de explorar o papel das trocas materiais na reparação de danos e reconstrução do decoro na aldeia (Simião, 2014). Ao arbitrar um conflito, os *liana'in* do suco levam em conta o tipo de relação entre as partes (*maun-alin* ou *umane-manefoun*). A reparação do dano se dá, ao lado de sanções subsidiárias, pelo reestabelecimento público dessa relação na forma de multas que seguem o idioma do parentesco e a gramática das trocas entre casas. Ao fornecer tanto o treino nas habilidades negociais quanto a linguagem na qual reparações são negociadas, as *lia* são parte indissociável dessa tecnologia de resolução de conflitos. Parece-me, pois, complicado que o Estado timorense patrocine mecanismos locais de justiça (Meneses *et al.*, 2017), ao mesmo tempo em que busque purificá-los de elementos constitutivos de sua origem.

De toda forma, o argumento da drenagem de recursos parece ser bastante eficaz na promoção de estratégias de controle e purificação da *kultura*. A estigmatização das *lia* como fonte de pobreza, em um contexto em que o dinheiro não entra na aldeia,

desonera o Estado de parte de suas responsabilidades no problema do desenvolvimento local em Timor-Leste. Ao mesmo tempo, parece obscurecer o potencial das *lia* para projetos de desenvolvimento alternativos ao padrão hegemônico de uma economia de mercado. Nesse sentido, podemos ver este tipo de discurso como manifestação comum na disseminação local de uma ideologia desenvolvimentista marcadamente neoliberal (Edelman e Haugerud, 2005).

Ao mesmo tempo, o Estado leste-timorense não deixa de manter um discurso favorável ao reconhecimento dos valores e práticas culturais, desde que disciplinadas por ele. Nesse sentido, estamos diante de um bom exemplo do que se vem chamando de relação parasitária do Estado para com a *kultura* (Roque, 2011; Silva, 2014). Utilizam-se elementos da *kultura* para fins de gestão típicos do Estado, como o recurso às lideranças comunitárias (que desonera a administração civil), a valorização das formas locais de resolução de conflitos (que desonera os tribunais), ou a promoção de cerimônias de tarabando, para assegurar a observância de leis e proibições. Contudo, quando se trata de se referir-se ao mecanismo subjacente a essas manifestações – as *lia* e a habilidade negociadora entre as casas – o Estado encontra formas de torná-las ainda mais onerosas à população local (com a cobrança de taxas), na esperança de que isso desestime a lealdade ao padrão-*kultura*.

A etnografia aqui adensa um campo de discussão teórica fundamental sobre os valores implícitos nas ideologias desenvolvimentistas e seus impactos sobre formas de vida local. O tema nos convida a uma crítica que não posso aqui mais do que esboçar. No caso da representação negativa das *lia* para o desenvolvimento, é forçoso reconhecer que vários fatores, como a baixa capacidade gerencial do Estado e as disputas internas entre lideranças políticas, têm efeitos muito mais deletérios para a qualidade de vida nas aldeias. A pouca interiorização de investimentos, a péssima condição das estradas rurais, a eletrificação precária do país, entre outros fatores, fazem com que pouco ou quase nenhum dinheiro seja gerado na aldeia em razão de atividades economicamente produtivas. O pouco dinheiro que circula ainda vem de programas assistenciais do governo, pequenos comércios locais e da venda, em pequenas quantidades, de frutas e animais para os municípios vizinhos e para o mercado de Taibessi, em Díli.

Por outro lado, da perspectiva de meus interlocutores, é significativo que se veja o Estado como “patrão” a quem se deve respeito e obediência. “Respeito”, termo muito utilizado em Timor-Leste, associa-se à “dignidade” como índice de uma sociabilidade hierárquica, e o Estado, como patrão, no mesmo tipo de relação de solidariedade vertical que orienta a *kultura* e a Igreja, passa a ser visto a partir de uma ética de obediência, mais do que de responsabilidade e engajamento ativo em uma comunidade política.

Isso sugere que a relação dos aldeãos com aquilo que é localmente percebido como “Estado” (Silva e Simião, 2019) está distante do sentido moderno de respeito a uma igualdade básica entre cidadãos e à universalidade de direitos. Ao colocar Estado, Igreja e *kultura* em um mesmo plano ético-normativo, meu interlocutor curiosamente evidencia a pouca penetração de um sentido moderno de cidadania.

Da perspectiva dos moradores da aldeia, podemos dizer, portanto, que é a *kultura* quem dá as cartas para a própria significação da relação de vinculação política dos aldeões com o Estado. Talvez, mais do que se preocupar com o peso econômico da *kultura*, o Estado e seus agentes (e mesmo nós, pesquisadores) pudessem dar mais atenção ao modelo de política que a *kultura* projeta para orientar a relação dos timorenses com suas modernas instituições de governança. Isso está, por certo, entranhado no próprio corpo social que dá vida ao Estado, funcionários zelosos de sua dignidade e de suas insígnias, ávidos por assumirem a posição de patrão que deles se espera.

Revisto por Rita Cabral

DANIEL SCHROETER SIMIÃO

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília
Campus Universitário Darcy Ribeiro - Brasília-DF, CEP 70910-900, Brasil
Contacto: simiao@unb.br

Artigo recebido a 15.12.2019

Aprovado para publicação a 26.05.2020

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso-Población, Enrique; Fidalgo Castro, Alberto; Pena Castro, María Jesús (2018), “Bargaining Kultura. Tensions Between Principles of Power Acquisition in Contemporary Timor-Leste”, *Sociologus*, 68(2), 107-124.
- Berger, Peter (1983), “On the Obsolescence of the Concept of Honor”, in Stanley Hauerwas; Alasdair MacIntyre (orgs.), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Indiana: University of Notre Dame Press, 171-181.
- Carsten, Janet; Hugh-Jones, Stephen (1995), “Introduction”, in Janet Carsten; Stephen Hugh-Jones (orgs.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-46.
- Cummins, Deborah (2013), “A State of Hybridity: Lessons in Institutionalism from a Local Perspective”, *Fletcher Forum of World Affairs*, 37(1), 143-160.

- Clastres, Pierre (2014), *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify. Traduzido por Theo Santiago.
- Dumont, Louis (1985), *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco. Traduzido por Álvaro Cabral.
- Edelman, Marc; Haugerud, Angelique (2005), *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Fernandes, Alexandre (2016), "O periódico Seara no Timor Português (1949-1973): práticas de mediação e integração institucional pela imprensa católica", *Sociedade e Cultura*, 19(1), 117-130.
- Fidalgo Castro, Alberto (2015), "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 em Antropologia, Departamento de Humanidades, Universidade da Coruña, España.
- Fox, James (org.) (1980), *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hicks, David (2010), "The Barlaque of Timor-Leste", in Paulo Castro Seixas (org.), *Transition, Society and Politics in Timor-Leste*. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 115-122.
- Kammen, Douglas (2015), *Three Centuries of Conflict in East Timor*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Loch, Alexander (2009), "Nation Building at the Village Level: First the House, then the Church and Finally a Modern State", in Christine Cabasset-Semedo; Frédéric Durand (orgs.), *East-Timor: How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21st Century?*, Carnet de l'Irasec/Occasional Paper n.º 9. Bangkok: IRASEC/CASE, 95-104.
- Mendonça, Abraão Ribeiro (2019), "The Importance of UNESCO Convention on Pursuing Sustainability of Culture in Asia-Pacific, Specifically Preservation and Safeguarding of Traditional Houses (*Uma-Lulik*) in Timor-Leste", in Kelly Silva; Daniel Simião; Ana Carolina Oliveira; Therese Tam; Alberto Fidalgo Castro (orgs.), *Rupturas, continuidades e novas sínteses em Timor-Leste: Anais da 1a Conferência TLISA-BR | Schisms, Continuity and New Synthesis in Timor-Leste: Proceedings of the 1st TLISA-BR Conference*. Brasília/Belo Horizonte: Timor-Leste Studies Association/Casa Apoema, 97-107.
- Meneses, Maria Paula; Araújo, Sara; Gonçalves, Marisa Ramos; Carvalho, Beatriz (2017), "Para uma justiça de matriz timorense: o contributo das justiças comunitárias". Dili: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra/CRL – Comissão para Reforma Legal e do Sector de Justiça.
- Roque, Ricardo (2011), "Etnografias coloniais, tecnologias miméticas: a administração colonial e os usos e costumes em Timor-Leste no final do século XIX", in Kelly Silva; Lúcio Sousa (orgs.), *Ita maun alin... o livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Edições Colibri, 155-168.

- Rosa, Frederico Delgado (2018), “‘Temor e orgias’: dimensões antissincréticas no arquivo missionário novecentista (Timor Leste, c. 1910-1974)”, *Anuário Antropológico*, 42(2), 31-56.
- Silva, Kelly (2014), “O governo *da e pela* kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 104, 123-150. DOI: 10.4000/rccs.5727
- Silva, Kelly (2018), “Marriage Prestations, Gift Making and Identity in Urban East Timor”, *Oceania*, 88(1), 127-147.
- Silva, Kelly; Borges, Daniel (2019), “Processos de objetificação da cultura em Timor-Leste: aproximações”, *Plural Pluriel*, 19, 1-15.
- Silva, Kelly; Simião, Daniel (2017), “Negotiating Culture and Gender Expectations in Timor-Leste: Ambiguities in Post-Colonial Governance Strategies”, in Sara Niner (org.), *Women and the Politics of Gender in Post-Conflict Timor-Leste: Between Heaven and Earth*. Oxford: Routledge, 187-206.
- Silva, Kelly; Simião, Daniel (2019), “Playing with Ambiguity: The Making and Unmaking of Local Power in Postcolonial Timor-Leste”. Comunicação apresentada na 7th Timor-Leste Studies Association (TLSA) Conference “Understanding Timor Leste”, 27-28 de junho, Universidade Nacional Timor Lorosa’e, Dili, Timor-Leste.
- Silva, Renata Nogueira da (2019), “Tamba sá sai foho? Alargamento da vida social das Uma lulik em Timor-Leste”, in Kelly Silva; Daniel Simião; Ana Carolina Oliveira; Therese Tam; Alberto Fidalgo Castro (orgs.), *Rupturas, continuidades e novas sínteses em Timor-Leste: Anais da 1a Conferência TLISA-BR | Schisms, Continuity and New Synthesis in Timor-Leste: Proceedings of the 1st TLISA-BR Conference*. Brasília/Belo Horizonte: Timor-Leste Studies Association/Casa Apoema, 177-184.
- Simião, Daniel (2011), “Sensibilidade jurídica e diversidade cultural: dilemas timorenses em perspectiva comparada”, in Kelly Silva; Lúcio Sousa (orgs.), *Ita maun alin... o livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Edições Colibri, 113-129.
- Simião, Daniel (2014), “Sensibilidades jurídicas e respeito às diferenças: cultura, controle e negociação de sentidos em práticas judiciais no Brasil e em Timor-Leste”, *Anuário Antropológico*, 39(2), 237-260.
- Simião, Daniel (2016), *Pás ho Dame*. Documentário. 86min. Brasil e Timor-Leste: IRIS/DAN/UnB.
- Simião, Daniel (2017), “Conflict Resolution and the Making of Personhood in Lisadila, Maubara”, in Susana de Matos Viegas; Rui Graça Feijó (orgs.), *Transformations in Independent Timor-Leste: Dynamics of Social and Cultural Cohabitations*. London: Routledge, 246-258.
- Viegas, Susana de Matos; Feijó, Rui Graça (2017), “Introduction: Exploring Cohabitations in Timor-Leste”, in Susana de Matos Viegas; Rui Graça Feijó (orgs.), *Transformations in Independent Timor-Leste: Dynamics of Social and Cultural Cohabitations*. London: Routledge, 1-41.