Casas sagradas e políticas de patrimônio em Timor-Leste pós-retomada da independência: transposição e espetacularização da *kultura*

Sacred Houses and Heritage Policies in Post-Independence Timor-Leste:

Transposition and Spectacularization of Kultura

Renata Nogueira da Silva

Edição electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/eces/5272>

DOI: 10.4000/eces.5272

ISSN: 1647-0737

Editora

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Refêrencia eletrónica

Renata Nogueira da Silva, «Casas sagradas e políticas de patrimônio em Timor-Leste pós-retomada da independência: transposição e espetacularização da *kultura*», *e-cadernos CES* [Online], 33 | 2020, posto online no dia 30 junho 2020, consultado o 02 maio 2022. URL: <http://journals.openedition.org/eces/5272> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.5272>

RENATA NOGUEIRA DA SILVA

CASAS SAGRADAS E POLÍTICAS DE PATRIMÔNIO EM TIMOR-LESTE PÓS-RETOMADA DA INDEPENDÊNCIA: TRANSPOSIÇÃO E ESPETACULARIZAÇÃO DA *KULTURA**

Resumo: Baseado numa pesquisa etnográfica realizada entre setembro de 2016 e novembro de 2017, em diferentes comunidades leste-timorenses, o artigo busca discutir os dispositivos legais que estão sendo elaborados em Timor-Leste para a identificação e proteção de bens culturais, em especial, aqueles relativos às casas sagradas. Este texto foca a compreensão dos modos pelos quais vem ocorrendo a transposição de elementos do complexo de governança local, chamado de *kultura* ou cerimônia *kultura*, para contextos de ação de Timor-Leste pós-colonial. O artigo se desenvolve a partir de uma antropologia dos processos de apropriação, espetacularização, ampliação/redução da vida social, de elementos dos complexos locais de governança, organizados muitas vezes nas/pelas Casas, analisando ainda as suas implicações na elaboração de políticas de preservação de bens culturais.

Palavras-chave: casas sagradas, patrimônio, *kultura*, Timor-Leste.

SACRED HOUSES AND HERITAGE POLICIES IN POST-INDEPENDENCE TIMOR-LESTE: TRANSPOSITION AND SPECTACULARIZATION OF *KULTURA*

Abstract: This article is based on an ethnographic study which took place in different Timorese communities between September 2016 and November 2017. It seeks to discuss the legal provisions currently drafted in Timor-Leste for the identification and protection of cultural assets – especially those relating to sacred houses. The focus lies on understanding the ways in which elements of the local governance complex (called *kultura* ou *kultura* ceremony) have been transposed onto contexts of action in post-colonial Timor-Leste. The article develops from an anthropology of the processes of appropriation, spectacularization, expansion/reduction of social life and elements from the local governance complexes often organized at the/by the Houses and it analyses their implications in the elaboration of policies aiming at the preservation of cultural assets.

Keywords: heritage, *kultura*, sacred houses, Timor-Leste.

* Parte deste artigo baseia-se na minha tese de doutorado (Silva, 2019). A pesquisa contou com o financiamento do Programa Pró-Mobilidade Internacional (CAPES/AULP) na modalidade Doutorado Sanduíche (processo 99999000267/2016-03). Também recebi apoio da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal (SEEDF) por meio do programa de afastamento remunerado para estudos. Agradeço ao Laboratório de Estudos em Economias e Globalizações (LEEG) – Universidade de Brasília, em especial à Professora Kelly Silva, pelas leituras compartilhadas e conhecimentos produzidos coletivamente.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é, de um lado, discutir os dispositivos legais que estão sendo elaborados em Timor-Leste para a identificação e proteção de bens culturais (em especial, aqueles relativos às casas sagradas),¹ e, do outro, compreender os modos pelos quais vem ocorrendo a transposição de elementos do complexo de governança local, chamado de cerimônia *kultura* (Silva, 2014)² para contextos de ação do Timor-Leste pós-colonial. Em termos historiográficos, estou entendendo Timor-Leste pós-colonial aqui como coincidindo com o período pós-ocupação indonésia e restauração da independência (pós-1999) – definição importante, dada a complexidade dos encontros e desencontros coloniais.

Utilizo a categoria “complexos locais de governança”, conforme proposto por Silva (2014: 124-125):

os conjuntos de dispositivos de regulação, controle, exercício da agência e reprodução social de grupos e indivíduos sobre o mundo, de composição vária, que se configuram muitas vezes como fatos sociais totais e se ancoram em bases de legitimidade múltiplas, as quais podem se manifestar de modo combinado ou isolado. [...] a referência a elementos ou à totalidade dos complexos locais de governança se dá pela mobilização dos termos *lisan*, *adat*, usos e costumes ou ainda *kultura*.

Tomo por objeto de reflexão diferentes dimensões da Casa como forma de organização social que têm sido exploradas pelo Estado. Oferendas animais, *mama*

¹ Neste artigo, uso *casa*, com “c” minúsculo, para me referir a casa (em inglês *house*), local de habitação das pessoas. Ao tratar das casas cerimoniais, uso as expressões *casa sagrada*, *uma lulik* e *Casa*, com “C” maiúsculo, que denotam casa como entidade, sem necessariamente especificar de qual casa estou falando. Faço essas diferenciações baseando-me nas orientações de Friedberg (1989) e Sousa (2007). Meus interlocutores de pesquisa, especialmente de Manufahi e Baucau, se referiam a *uma lulik* e *uma boot* como sinônimos de casa sagrada. O termo *lisan* apareceu para expressar o conjunto de normas e preceitos que orientam uma determinada casa sagrada. Uma revisão da literatura sobre os conceitos de casa (e outros) extrapolaria os propósitos deste artigo e o espaço. Agradeço as professoras Marisa Gonçalves e Kelly Silva pelas contribuições dadas na produção deste artigo.

² Uso *kultura* (com “k”), para tratar de elementos dos complexos locais de governança chamados *kultura* desde o ponto de vista local, tal como sugerido por Silva (2014). A autora argumenta que o termo “complexos locais” indica configuração distinta de lugar para lugar e reflete uma conformação histórica. Segundo Silva, elementos ou a totalidade dos complexos locais de governança têm sido acionados por termos como “usos e costumes”, *lisan* ou *kultura*. É importante observar que uso, ao longo deste trabalho, termos como “cultura local”, “práticas locais”, “conhecimentos tradicionais”, etc., pode dar a entender que há uma separação muito clara entre, por um lado, o tradicional ou local e, por outro, o governo, etc. É importante ressaltar, contudo, que, frequentemente é porosa ou tênue a linha que separa um do outro. Agradeço ao(à) parecerista anônimo(a) por essa observação.

*bua-malus*³ juntos, recitação de *hamulak*⁴ e leitura das vísceras animais por *lia-na'in*⁵, são algumas das práticas que, por vezes, são incorporadas às ações rituais do próprio Estado. Os dados produzidos e analisados nesse artigo são provenientes de revisão bibliográfica, análise de legislações relativas às políticas culturais, pesquisas em Arquivos e trabalho de campo (em Díli, Manufahi, Baucau, Ermera, Cova Lima, etc.), entre setembro de 2016 e novembro de 2017.

O artigo desenvolve-se a partir de uma antropologia dos processos de apropriação, espetacularização,⁶ ampliação/redução da vida social de elementos dos complexos locais de governança (organizados, muitas vezes, nas/pelas Casas) bem como suas implicações na elaboração de políticas de preservação de bens culturais (tal como tratado por diversos autores).⁷ Abordando contextos etnográficos variados, esses autores⁸ convergem no entendimento de que a cultura como recurso (político e/ou econômico), alcançou dimensões globais e seu gerenciamento extrapola o estado nacional, envolvendo organizações transnacionais. Desde a Segunda Guerra, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), por exemplo, vem apoiando uma série de iniciativas que visam identificar lugares e práticas como patrimônio mundial. Começando com um enfoque na herança tangível (móvel e imóvel) e expandindo-se para o patrimônio natural e, mais recentemente, ao patrimônio intangível (Kirshenblatt-Gimblett, 1998).

Diante da polissemia e dos diferentes usos do termo *cultura*, sugiro concebê-la como um relato, de modo similar às propostas de Veyne (1971) e Chartier (1990), à noção de história de Veyne (1971) e à de Becker (2009), com a sua discussão sobre sociedade. Em resumo, sugiro pensar a cultura como um *relato*, tal como esses autores pensaram história e sociedade. Veyne (1971: 67), afirma que a história “é, antes de tudo, um relato e o que se denomina explicação não é mais que a maneira de a narração se

³ *Malus* é uma folha que tem formato semelhante ao de um coração e *bua* é uma noz. O *bua-malus*, assim como certos alimentos, plantas, etc. são suportes materiais de relacionamentos, nos termos de Friedberg (1989), que podem ser acionados como mediadores para estabelecer vínculos entre os humanos e aqueles que ocupam outra dimensão da existência.

⁴ Formas de invocar os agentes místicos. Uso a expressão agentes místicos para tratar do campo diversificado de agentes não humanos que, mesmo habitando outro campo da existência, atuam na vida dos humanos. Em muitos cenários da minha pesquisa, ancestrais e antepassados são usados genericamente para tratar de agentes não humanos. Agradeço à Professora Kelly Silva por me alertar sobre os riscos de não considerar a heterogeneidade dos agentes não humanos com atuação na vida dos humanos vivos no meu campo de pesquisa.

⁵ Fidalgo Castro (2015) faz uma discussão extensa do sufixo *-nai* em contextos rituais em Faulara (Liquiçá), à qual, associada à minha experiência de campo, recorro para definir o que entendo por *lia-nai*. Para Fidalgo Castro, esse sufixo poderia ser sintetizado como “o senhor de muitas coisas”. Seguindo essa lógica, eu diria que, entre meus interlocutores, o *lia-na'in* (senhor das palavras) é o senhor de muitas coisas, é o responsável pelos rituais, pelas coisas, pelas pessoas, etc.

⁶ Este artigo é também sobre *transposição*: transposição da Casa para os palcos, para o governo.

⁷ Vide Arantes (2004), Sahlins (1997), Cunha (2009), Sousa (2010), Silva e Simião (2012), Fidalgo Castro (2015), Kirshenblatt-Gimblett (1998) e Akagawa e Smith (2019).

⁸ Vide a nota de rodapé anterior.

organizar em uma trama compreensível”. Chartier (1990), por sua vez, sugere que cada época é constituída por inúmeros tempos – no plural. Essas diferentes temporalidades organizam-se a partir de relações de poder que asseguram benefícios a uns – com a desesperança de outros, permitindo que o presente seja como é.

Um relato sobre a sociedade é um dispositivo que consiste em declarações de fatos, baseado em evidências aceitáveis para algum público e, ainda, interpretações destes – igualmente aceitáveis para algum público (Becker, 2009: 27). Conforme Becker, romances, estatísticas, histórias, etnografias, fotografias, filmes – e qualquer outra forma pela qual as pessoas tentam contar a outras o que sabem sobre a sua própria sociedade (ou alguma outra) que as interesse – são “relatos sobre a sociedade” ou, por vezes, “representações da sociedade” (*ibidem*). Amparada nas discussões de Veyne (1971), Chartier (1990) e Becker (2009), concebo cultura como um relato, um discurso, uma narrativa de sentido disputada e compartilhada por grupos.

Adotei uma metodologia de pesquisa de campo multissituada, acompanhando eventos em diferentes municípios e casas sagradas, bem como atividades organizadas pelo Estado. Segundo Marcus (1998), em campo, devemos acompanhar as trajetórias que fazem parte de um fenômeno específico, conectando situações e estabelecendo associação entre elas. Os locais e contextos de pesquisa não precisam ser abordados da mesma forma, pois isso depende das condições do campo e dos objetivos. Também adotei a prática de pesquisa denominada por Marcus de “etnografia estrategicamente situada” – que leva em conta não uma mudança literal dos locais de investigação, mas um contexto multissituado, já que o que ocorre nele está inserido no intercruzamento de processos e práticas, mediações, conexões e circuitos.

Tomo por base a análise do campo das políticas culturais leste-timorenses e dois eventos organizados para eficácia de projetos de governo: festival de comemoração do dia da cultura em Maubisse, no ano de 2016, e a celebração do lançamento da pedra fundamental da Biblioteca Nacional, em 2017. Argumento que a patrimonialização é uma construção social e política e, no caso de Timor-Leste, elementos extraídos do complexo local de governança, relacionados à Casa, nomeados *kultura*, vêm sendo apropriados e ressignificados em diferentes contextos e com finalidades variadas. Minha análise (tanto do campo das políticas culturais, quanto dos eventos acionados como exemplos de objetificação da cultura) é pautada em artigos que venho produzindo ao longo de cinco anos e na minha tese de doutorado (Silva, 2019).

O texto segue organizado em três partes. Na primeira, analiso o campo das políticas culturais como construções políticas e culturais – discursos que pretendem construir verdade. Na segunda, discuto os processos por meio dos quais elementos do complexo de governança local vêm sendo transformados em objetos de políticas de

patrimonialização – ou seja, a transformação da cultura em patrimônio. Na terceira, por sua vez, analiso dois eventos que combinam elementos do complexo local de governança e os moldes de atuação do Estado como exemplos de objetificação da *kultura*.

1. POLÍTICAS DE PATRIMÔNIO COMO UMA CONSTRUÇÃO SOCIAL E POLÍTICA

A UNESCO elaborou, desde 1952, sete convenções destinadas à conservação e salvaguarda do patrimônio cultural e da diversidade cultural. Três dessas convenções são consideradas conexas ou complementares em alguns aspectos e possuem como objetivo primordial a promoção e proteção da diversidade cultural: a) Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (1972); b) Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003); c) Convenção para a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2005).

A convenção do Patrimônio Mundial (1972) incorporou concepções específicas da natureza do patrimônio cultural e natural, impactando assim decisivamente o desenvolvimento de políticas e práticas nacionais e internacionais de patrimônio cultural (Smith e Akagawa, 2018). Em 1977, através do documento *Diretrizes Operacionais*,⁹ a UNESCO definiu critérios mais precisos para o reconhecimento de bens e áreas como patrimônio da humanidade. Estes critérios foram pautados em experiências ocidentais de preservação, centrados em valores como a monumentalidade e a excepcionalidade (para os bens naturais) e a autenticidade (para os bens culturais). A partir do detalhamento dessas bases de valoração, foi possível a realização das primeiras inscrições na Lista de Patrimônio Mundial da UNESCO.

A “Conferência de Nara – Conferência sobre autenticidade em relação à Convenção do Patrimônio Mundial” (2004 [1994]) destaca a importância de reconhecer-se a diversidade do patrimônio e as formas de conservá-lo, a partir das sociedades que os produzem. Esse documento foi baseado na Carta de Veneza de 1964 e ampliou o campo de perspectiva sobre as ideias de patrimônio cultural. As mudanças nas formas de conceber-se o patrimônio provocaram mudanças na condução e formulação das políticas internacionais.

As convenções da UNESCO e os cenários que se constituíram a partir dela estimularam a imaginação sociológica de muitos pesquisadores, em especial nos quesitos: fixidez/transformação dos patrimônios, autenticidade/invenção, material/imaterial e a capacidade de construir-se identificações coletivas, etc. Skounti (2009), por exemplo, destaca tensões entre concepções locais e globais e ainda entre

⁹ Diretrizes Operacionais para Implementação da Convenção do Patrimônio, aprovado em 1977. Consultado a 10.05.2020, em www.unesco.org/nwhc/fr/pages/doc/mainf5.htm.

a ideia de patrimônio como fixo, imutável (e focado no passado) com a de um patrimônio mutável (e mais centrado no presente). A esse respeito, Kirshenblatt-Gimblett (2004) afirma que, quando uma cultura é reconhecida e inserida numa lista de patrimônio cultural, de certa forma, ela também passa a ser um bem global, com a presunção de que o acesso é livre.

Outra questão importante (que emerge no contexto de produção de convenções destinadas à diversidade cultural) é a expectativa de uma autenticidade particular para considerar um bem ou uma prática como patrimônio. Existe uma ou existem antes muitas autenticidades? Como essas autenticidades são escolhidas em contextos de patrimonialização? Tal como Handler (1985), parto do pressuposto que coexistem diferentes entendimentos do que seja autêntico, abrangendo diversos conjuntos de significados que variam de originalidade a precisão e veracidade.

Em muitos aspectos, o discurso da autenticidade é uma tentativa de representação verdadeira. As narrativas nacionais são construídas para serem totalizantes e englobadoras, o que, muitas vezes, entra em contradição com as sensibilidades de atores locais ou minorias que reconhecem diferentemente práticas e objetos como autênticos. De acordo com Hobsbawm (1983) os estados-nações ocidentais criam um senso de antiguidade para institucionalizar ou endossar tradições que são percebidas como antigas e, portanto, entendidas como autênticas. A condição atemporal da “invenção” garantiria a autenticidade, expondo sua constituição recente e, portanto, sua autoridade de autenticação. As tradições inventadas, assim, são instituições capazes de legitimar ou estabelecer a coesão social (*ibidem*: 9).

Em um estudo sobre nacionalismo e política cultural em Quebec, Handler (1985), afirma que a identidade da nação, pensada como coleção de indivíduos ou indivíduo coletivo, define-se por meio da posse de seu patrimônio cultural ou sua cultura. A cultura é concebida, portanto, como uma coisa a ser possuída e preservada. Similarmente ao modo pelo qual uma pessoa pode ser identificada, pela posse de determinados bens, a nação define-se a partir da posse de seus bens culturais. Os bens selecionados como identificadores da nação precisam ser codificados com uma aura de autenticidade.

Conforme foi demonstrado acima, as relações entre nação, identidade e passado não são intrínsecas, são sim estratégias discursivas e retóricas, com variadas intencionalidades. A categoria *patrimônio cultural* é o resultado de processos e procedimentos transitórios que estão em transformação e não são, de modo algum, imutáveis, pelo próprio caráter transitório da história.

As políticas de proteção de bens culturais como uma atividade especializada colocam em interação o Estado (representante do interesse público) e as populações que se tornam objetos dessas políticas. Segundo Gonçalves (2005), os discursos do

patrimônio buscam representar uma totalidade e ser a expressão autêntica (da nação ou comunidade) e mantêm ainda uma conexão metonímica com a expressão autêntica daquilo que eles representam e, ao mesmo tempo, daquilo que os constitui. Os patrimônios existem a partir do momento em que são classificados discursivamente. E, nesse caso, não se valoriza hierarquicamente o passado, mas o presente. O primeiro é colocado em perspectiva e acionado para dar sentido ao último. Existem, nessa narrativa do cotidiano, tantos passados (e, conseqüentemente, tantas memórias) quantos são os grupos sociais. As práticas e os objetos classificados como patrimônios mudam de estatuto, sendo-lhes agregados valores sociais, que podem ser usados e acionados de diferentes maneiras. Para patrimonializar é necessário separar, selecionar, destacar – e, nesse movimento, ocorrem deslocamentos e reclassificações de práticas e objetos.

Adotando a perspectiva de que o patrimônio é uma construção social, torna-se necessário considerá-lo no contexto das práticas sociais que o produzem e lhe conferem sentido (Arantes, 2004). Conseqüentemente, podemos pensar os processos de preservação como ações simbólicas, desenvolvidas por instituições e sujeitos posicionados num campo estruturado de forças em disputa. As ações de preservação tornam explícitos sentidos de certas práticas consideradas tradicionais, a começar da perspectiva das comunidades e legitimam critérios definidos por técnicos e especialistas sistematizados em políticas culturais.

Partindo da premissa de que o patrimônio é uma construção social que passa a existir depois de sua elucidação, na seção seguinte analiso de que modo elementos do complexo local de governança leste-timorense estão sendo transformados em bens culturais passivos à patrimonialização, nos programas de governo no período da independência.

2. CULTURA E PATRIMÔNIO EM TIMOR-LESTE PÓS-RESTAURAÇÃO DA INDEPENDÊNCIA

As políticas de preservação cultural estão sendo elaboradas no Timor-Leste pós-colonial, em diálogo com os acordos e as convenções internacionais. A gestão e o manejo da cultura dependem de vários fatores, entre os quais destaco o lugar ocupado pela cultura e seus termos correlatos nos planos de governo após a restauração da independência.

Vejamos como a cultura aparece nos programas de governo. O IV Governo Constitucional da República Democrática de Timor-Leste (2007-2012), por exemplo, assumiu o compromisso de conduzir a cultura ao serviço da afirmação da nação e do Estado timorense. No IV Governo Constitucional, foi aprovada a Política Nacional da Cultura (2009), a Resolução 25, de 2011, relativa à proteção do patrimônio cultural e

também foi elaborado o Plano de Desenvolvimento Estratégico (2011-2030). A política Nacional da Cultura legisla sobre a “gestão e preservação do patrimônio cultural [...]”, define “os direitos e deveres dos cidadãos perante o patrimônio cultural [...]”, e contribui “para a sua salvaguarda e valorização”.¹⁰

No Plano Estratégico de Desenvolvimento (2011-2030), o binômio cultura e patrimônio aparece como parte da temática capital social. Esse documento pontua que, semelhantemente a outras localidades da região, as populações leste-timorenses partilham um conjunto de práticas e valores relacionados com a pertença a um determinado local e uma Casa. Nesse documento, ressalta-se que o perigo da perda ou deterioração nas edificações e a extinção de práticas consideradas tradicionais são iminentes, por isso a elaboração de procedimentos que garantam a preservação e reprodução dos bens e práticas culturais que unificam a nação se fazem urgentes e necessários.

Já o Programa do V Governo Constitucional (2012-2017) busca o desenvolvimento econômico do país a partir das políticas turísticas e culturais. Nesse governo, a Secretaria de Estado da Arte e Cultura (SEAC) migra do Ministério da Educação para o do Turismo, tornando-se responsável por elaborar a política e os regulamentos e cuidar da conservação e valorização do patrimônio histórico e cultural diverso. Esta mudança da SEAC indica uma aposta do governo na relação entre cultura, turismo e desenvolvimento como uma potência capaz de modernizar o país.¹¹ Na vigência dessa legislatura, Timor-Leste ratifica três convenções da UNESCO que tratam da preservação dos patrimônios cultural e natural.

No VI Governo Constitucional (2015-2017),¹² as diretrizes para cultura e patrimônio fazem parte do item Desenvolvimento do Setor Social. Esse governo foca a importância da herança cultural tanto no processo de independência do país quanto como forma de garantir o futuro e reforçar a identidade nacional. Há o reconhecimento da necessidade de valorizar o patrimônio timorense e sensibilizar as populações para preservá-lo e transmiti-lo às novas gerações.

O programa do VII Governo Constitucional, entre outras coisas, previa a criação da Biblioteca e do Museu Nacionais e de um Instituto do Patrimônio Cultural. No VIII Governo Constitucional (2018-2023), por sua vez, a discussão sobre cultura e

¹⁰ Verificar o *Jornal da República* de Timor-Leste em <http://www.mj.gov.tl/jornal/?q=node/1685>. Consultado a 03.09.2020. A promoção e a salvaguarda do patrimônio cultural em Timor-Leste têm sido orientadas pelos programas do IV, V e VI governos constitucionais e pelas legislações deles decorrentes: Lei de Cultura (2009), Resolução do Patrimônio Cultural 25/2011 e ratificação de convenções da UNESCO.

¹¹ A mudança para o ministério do Turismo, argumento, impulsiona políticas de preservação mais focadas na materialidade.

¹² O VI Governo Constitucional é resultado das circunstâncias excepcionais de remodelação profunda do V Governo. Trata-se de um governo focado na eficiência e eficácia do governo convergente com a implementação do Plano Estratégico de Desenvolvimento (2011-2030).

patrimônio aparece dentro do macro tema “prosseguir com o desenvolvimento do capital social”. Nesse governo, a cultura e o patrimônio cultural são usados para fomentar a identidade nacional e contribuir para a construção de uma Nação pacífica, tolerante e criativa. Propõe-se também promover manifestações culturais nacionais, incluindo feiras, concursos e cerimônias tradicionais, aumentando o consumo de arte e cultura no país.

Em linhas gerais, as narrativas sobre cultura no Programa do IV Governo Constitucional estão associadas à valorização da identidade, consolidação da paz e construção da Nação. No que diz respeito à legislação voltada para a proteção dos bens culturais do país, o Programa do IV Governo Constitucional destaca-se com a elaboração de duas normativas relacionadas à cultura e ao patrimônio e o Plano de Desenvolvimento Estratégico. Os governos seguintes seguem com a implementação das normativas e das metas do Plano de Desenvolvimento Estratégico. No V Programa, há uma associação entre cultura e patrimônio, identificação dos bens que serão salvaguardados e das instituições que serão construídas, como museu e centro cultural, e preservação do patrimônio arquitetônico (como as *uma lulik*).¹³ Além disso, afirma-se que o governo apoiará o alargamento do setor do turismo comercial em Timor-Leste.

Nos programas mencionados, identificamos uma associação entre cultura, patrimônio, identidade nacional e desenvolvimento. Acompanhamos os processos que transformam cultura em patrimônio e suas decorrentes apropriações por parte do governo para fins de desenvolvimento. Na seção seguinte, demonstro de que modo as resoluções internacionais relativas ao patrimônio cultural têm sido acionadas e interpretadas em Timor-Leste. Também discuto os processos por meio dos quais dimensões das casas sagradas estão sendo tratadas nas políticas de patrimonialização.

2.1. RESOLUÇÃO RELATIVA À PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL: RATIFICAÇÕES DAS CONVENÇÕES DA UNESCO

Conforme demonstrado na seção anterior, a gestão e a promoção do patrimônio cultural de Timor-Leste encontram-se entre os programas prioritários do governo devido a sua importância na afirmação da identidade nacional e o seu potencial para o desenvolvimento do turismo com uma base cultural. Timor-Leste anunciou sua adesão à UNESCO em junho de 2003; entretanto, a criação da Comissão Nacional da UNESCO no país só se deu em março de 2010, tendo como um de seus objetivos preservar o patrimônio natural e cultural de Timor-Leste. Em 2015, Timor-Leste ratificou três

¹³ As *uma lulik* abarcam diversos significados simbólicos e práticos, que não serão abordados aqui de forma detalhada por razões de brevidade. Para as diferentes dimensões (materiais e morais) de *uma lulik* (cf. Gillespie, 2000; Waterson, 2000; Fox, 2006; Sousa, 2017).

convenções relacionadas ao patrimônio: Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (1972); Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003) e, finalmente, a Convenção para a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2005).

A Resolução do Governo de 25/2011,¹⁴ relativa à proteção do patrimônio cultural, define *patrimônio cultural* e estabelece medidas para seu apoio, preservação e conservação. Essa resolução tem caráter provisório, com validade até à aprovação da Lei de Bases do Patrimônio Cultural, que está em discussão.¹⁵ A resolução define patrimônio cultural nos seguintes termos:

[...] todos os bens, móveis e imóveis, materiais ou imateriais, que pela sua importância e valor únicos, contribuem para afirmar a identidade cultural de uma comunidade, país ou região e que, por tal, devem ser alvo de identificação, investigação, classificação e de medidas de conservação e proteção. O patrimônio cultural [...] deverá refletir valores de memória, antiguidade, autenticidade, originalidade, raridade, ou exemplaridade do seu Povo.¹⁶

Além de apresentar uma definição de patrimônio, essa resolução classifica os tipos de patrimônio:

- Patrimônio arqueológico terrestre e subaquático, incluindo sítios arqueológicos, e materiais oriundos de escavações e de sítios arqueológicos;
- Patrimônio arquitectónico, incluindo construções de vários tipos dos períodos colonial português e holandês (incluindo o patrimônio religioso), do período de ocupação japonesa e do período de ocupação indonésia;
- Patrimônio etnográfico e tradicional, móvel e imóvel, incluindo arquitectura tradicional, arquitectura e sítios sagrados, e objectos etnográficos e tradicionais associados a culturas vivas;
- Patrimônio imaterial, incluindo tradições, expressões orais e línguas, práticas sociais, rituais e eventos festivos, conhecimentos e práticas relacionados com a

¹⁴ Conforme o disposto no decreto do Governo (cf. <http://www.mj.gov.tl/jornal/?q=node/1685>, consultado a 17.11.2020).

¹⁵ Ainda não consta aprovação de uma Lei de Bases do Patrimônio Cultural de Timor-Leste, mas já foram aprovadas as bases de uma política de turismo no país – Decreto-lei n.º 24, de 3 de setembro de 2014 (cf. <http://www.mj.gov.tl/jornal/?q=node/5710>, consultado a 05.09.2020). Nota: mantenho a grafia dos termos de acordo com a documentação pesquisada.

¹⁶ República Democrática de Timor-Leste (2011), Resolução do Governo 25/2011 – Relativa à Protecção do Património Cultural. Dili: Ministério da Justiça. Consultado a 08.09.2020, em <http://www.mj.gov.tl/jornal/?q=node/1685>.

natureza e a gestão de recursos naturais, e ainda artes tradicionais e de espectáculo, incluindo música, dança e cantares.¹⁷

No debate sobre reconhecimento e salvaguarda de bens, a UNESCO faz uma diferenciação entre património cultural mundial e património cultural intangível, que vem sendo levado em consideração no debate sobre patrimonialização em Timor-Leste:

O Património Cultural Mundial é composto por monumentos, grupos de edifícios ou sítios que tenham um excepcional e universal valor histórico, estético, arqueológico, científico, etnológico ou antropológico.¹⁸

Entende-se por “património cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu património cultural.¹⁹

Considerando as distintas classificações de património apresentadas na Resolução do Governo de 25/2011, as casas sagradas podem ser enquadradas em diferentes classificações. De acordo com Eugénio Sarmento, chefe do Departamento de Património Arquitetónico da SEAC em 2017 e também *lia-na'in* do Manatuto (região de Soibada), atividades como levantamento do património arquitetónico tradicional, produção de base de dados e publicações são formas de sensibilizar a população sobre a importância do património de Timor-Leste. Eugénio Sarmento ocupa simultaneamente os cargos de técnico de Estado e líder tradicional. Na função de chefe do Departamento de Património Arquitetónico, atua na implementação das políticas de salvaguarda do património arquitetónico do país, incluindo aquelas destinadas às casas sagradas, denominadas de património arquitetónico tradicional.

O caso de Eugénio Sarmento, meu principal interlocutor na SEAC, é exemplar da coabitação de papéis e capitais sociais. Situação semelhante ocorre com o *lia-na'in*

¹⁷ República Democrática de Timor-Leste (2011), Resolução do Governo 25/2011 – Relativa à Protecção do Património Cultural. Díli: Ministério da Justiça. Consultado a 08.09.2020, em <http://www.mj.gov.tl/jornal/?q=node/1685>.

¹⁸ Cf. página da UNESCO em <https://pt.unesco.org/fieldoffice/brasil/expertise/world-heritage-brazil>, consultada a 18.11.2020.

¹⁹ “Convenção para a salvaguarda do património cultural imaterial”, Paris, 17 de outubro de 2003, tradução da versão em inglês realizada pelo Ministério das Relações Exteriores, Brasília, 2006. Cf. Artigo 2 do documento, em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda.pdf>. Consultado a 18.11.2020.

Ataíde, que também é funcionário do Palácio de Governo.²⁰ Esses dois *lia-na'in* são acionados para ministrar cerimônias da *kultura* como parte de eventos organizados pelo Estado. Em conversas com os dois *lia-na'in*, eles disseram que recorrem aos serviços da *uma lulik Karketo* quando as lideranças políticas precisam resolver problemas considerados sérios relacionados ao país. É como se aquela Casa fosse autorizada a prestar serviços ao Estado.

Durante uma entrevista, em outubro de 2016, sobre as ações da SEAC voltadas à proteção do patrimônio arquitetônico, ele fez as seguintes considerações:

a Secretaria de Cultura, em especial no meu departamento, é responsável pelo levantamento de dados das casas sagradas representativas dos 13 distritos. A Secretaria também apoia a reconstrução e inauguração das casas sagradas colaborando com mil dólares para a festa de inauguração. A construção ou reconstrução de uma casa sagrada passa por mais ou menos doze etapas, cada etapa com ritual tradicional. Antes de fazer uma construção, tem que fazer alguns encontros e cerimônias tradicionais. A família timorense [...] tem relação mútua entre os parentes do marido e da mulher. Para edificar uma casa sagrada, alguns vão trazer colunas, essas podem ser dos *sucos* principais relacionados àquela casa sagrada. Alguns levam búfalo, vaca, porco, outros, capim. Por isso que a construção em si, fisicamente, é fácil; difícil é para encontrar as famílias, fazer as reuniões, definir o modelo da casa. Também tem que fazer oráculo para saber as vantagens e os impactos da construção. O oráculo tradicional se expressa por meio dos animais. Os sinais são identificados no fígado, no intestino grosso e nas pernas do galo.²¹

As observações de Eugénio Sarmiento demonstram de que modo diferentes funções sociais coabitam. Ao tratar das políticas de proteção das casas sagradas, ele também aciona seus conhecimentos de *lia-na'in*, e nessa circulação, sobreposição, encontro de saberes e posições, as políticas de patrimônio vão sendo planejadas e executadas.²² O caso de Eugénio Sarmiento é um exemplo das aproximações e afetações entre os saberes considerados técnicos e os conhecimentos considerados tradicionais.

²⁰ A cultura, como visto, é aqui concebida como narrativa de sentido compartilhada, mas também disputada por grupos; e os próprios processos de preservação, por sua vez, desenrolam-se em um campo que é moldado por forças em confronto ou em disputa. Os dois interlocutores que fornecem vários dados que informam este trabalho também se inserem neste jogo, sendo ambos também servidores públicos. Suas falas, como as de quaisquer outros interlocutores, são também *situadas*.

²¹ Entrevista realizada no dia 6 de outubro de 2016 no restaurante do Hotel Timor, Díli, Timor-Leste.

²² Entrevista realizada nas dependências da SEAC de Timor-Leste no dia 5 de outubro de 2016.

No decorrer desta seção, fiz uma apresentação genérica do campo das políticas culturais em Timor-Leste. Na seção seguinte, foco-me nas políticas culturais que afetam especificamente as casas sagradas, principalmente aquelas relacionadas ao financiamento que algumas Casas reivindicam no processo de construção.

2.2. POLÍTICAS CULTURAIS E RECONSTRUÇÃO DE CASAS SAGRADAS

Em 2008 e 2009, por exemplo, foi firmado um acordo técnico entre a SEAC e a Embaixada dos Estados Unidos, que permitiu a construção e reconstrução de quatro casas sagradas nos distritos de Lautém, Oecusse, Bobonaro e Ainaro. Essas quatro Casas receberam, juntas, um montante de 32 mil dólares americanos para reconstrução arquitetônica.²³

A intervenção do governo para reconstrução das Casas pode provocar ou reacender conflitos, como é o caso descrito por Fidalgo Castro (2015) em Hatubulico. De acordo com o autor, a Casa escolhida pelo governo para receber recursos destinados à reconstrução é interpretada, por parte da comunidade, como um ataque à legitimidade baseado na narrativa de origem.

Manuel Smith (Diretor Nacional do Patrimônio Cultural) e Eugénio Sarmento, em entrevistas, afirmaram que após a reconstrução das Casas com recursos da Embaixada dos Estados Unidos, a SEAC trabalha com duas políticas de apoio às Casas. Uma delas está relacionada a recursos financeiros de até mil dólares para festas de inauguração. Esse apoio financeiro ocorre mediante solicitação das comunidades e é disponibilizado conforme o orçamento da SEAC de cada ano. Muitas Casas, porém, são inauguradas e não recebem apoio, seja por desconhecimento da política, seja porque seus membros consideram que recursos externos comprometem a dignidade das famílias e a própria dimensão sagrada da Casa. Para receber esse recurso, a Casa deve encaminhar uma proposta à SEAC, elaborada e assinada pelo *lia-na'in*, explicando o projeto de construção, a história da Casa e detalhando o cronograma da construção. Após receber a proposta, técnicos da SEAC são designados para avaliá-la e verificar, por meio de aplicação de questionário e observação, se aquela *uma lulik*²⁴ é representativa da aldeia²⁵ e assim, conceder ou não o recurso.

²³ Pesquisando as fichas das casas sagradas reconstruídas com financiamento da Embaixada dos Estados Unidos no arquivo da SEAC, tentei entrar em contato com as comunidades para conhecer um pouco sobre a dinâmica daquelas Casas construídas com apoio externo, contudo não foi frutífera a investida. Os contatos que estavam nas fichas haviam mudado e as Secretarias de Cultura dos municípios envolvidos não possuíam uma atualização dos dados.

²⁴ É sabido que há vários termos para referir-se às casas sagradas, priorizo o termo *uma lulik*, por ter sido o mais acionado por meus interlocutores e por ser esse que aparece com mais frequência nos arquivos da SEAC.

²⁵ O que torna *uma lulik* “representativa” de uma comunidade, neste caso, seria a história dessa Casa, reconhecida e compartilhada. Evidentemente, há conflitos em tal processo – trata-se de uma escolha legitimada pelos técnicos e parte de uma comunidade.

A outra política desenvolvida na SEAC é de inventariação das *Umas Lulik*. Essa é uma política articulada com a secretarias municipais. Estas identificam as casas sagradas consideradas representativas (desde o ponto da história das comunidades locais) ou ainda aquelas Casas que correm risco de destruição arquitetônica (por acidentes climáticos ou deterioração provocada pela ação do tempo). São designados, então, peritos com formulários específicos para fazer o inventário. Os inventários são arquivados fisicamente e são lançados na base de dados da SEAC.

No primeiro tipo de política apresentada, são as comunidades que solicitam o apoio financeiro à SEAC. No segundo, são os agentes do governo que identificam as Casas que correm risco de destruição ou que são consideradas significativas na história da comunidade.²⁶ A SEAC elaborou uma ficha de inventário do patrimônio cultural imóvel (ver Quadro I). A catalogação das fichas e o mapeamento da distribuição das Casas no território nacional podem ajudar a identificar os tipos arquitetônicos, os objetos relacionados, os materiais de construção e as práticas sediadas e mobilizadas pelas e nas casas sagradas.

O discurso de que as práticas das Casas sobreviveram às próprias casas (pensadas enquanto arquiteturas) povoa a literatura (Fidalgo Castro, 2015; McWilliam, 2005; Sousa, 2007, 2009) e está vivo entre guerrilheiros que lutaram durante a ocupação indonésia, lideranças e políticos locais. A Casa ultrapassa a casa enquanto prédio; a Casa sobreviveu aos poderes coloniais justamente porque conseguiu se transportar para outros lugares e se reorganizar em outras localidades. Políticas focadas na dimensão estética da Casa correm o risco de deixar de fora a dimensão que, segundo muitas comunidades, resistiu ao tempo, garantiu a sobrevivência física de muitas pessoas e, por isso, é um símbolo da identidade nacional.

²⁶ Há duas bases de dados na Secretaria, uma digital e uma física. Só pude consultar a base física, por isso, coloco os dados de forma aproximada. De acordo com Eugénio Sarmento, responsável por essa base de dados, até setembro de 2017 cerca de 150 Casas receberam financiamento público e 30 Casas foram catalogadas.

QUADRO I – Ficha de inventário do patrimônio cultural imóvel

Item	Quesitos analisados
Identificação	Registro, código, nome da casa e da comunidade
Classificação	Tipo de patrimônio, classificação e período
Localização	Distrito, subdistrito, <i>suco</i> , aldeia, língua e coordenadas geográficas
Construção	Autor do projeto, construtor, material e descrição do método
Descrição e história	Narrativa de origem, história de construção da casa, discriminação do espólio
Documentos	Tipo e descrição Dia, instituição, técnico responsável
Informante	Nome, contatos
Estado de conservação do patrimônio arquitetônico ou patrimônio <i>lulik</i>	Descrição do estado de conservação
Estado de conservação do patrimônio arquitetônico	Cobertura, canalizações, pavimento, elementos decorativos, acessos, paredes interiores e paredes exteriores
Ameaças	Erosão e florestação
Usos do patrimônio arquitetônico ou arqueológico	Urbano, habitação

Fonte: esquema elaborado por mim a partir das fichas de inventário da SEAC.

A implementação de políticas culturais (como o financiamento, por parte do Estado, de festas de inauguração) adiciona outros sentidos e sujeitos à vida social das casas sagradas. Durante a pesquisa, questionei *katuas* (senhores mais velhos), funcionários da SEAC, estudantes e professores universitários sobre a participação financeira do Estado na (re)construção de Casas. Os *katuas*, a maioria de Same, foram enfáticos: “isso não tem nada com o Estado”; “é responsabilidade das famílias construir uma Casa”; “é a participação das famílias e as cerimônias *kultura* que faz [sic] uma casa sagrada”. Os funcionários da SEAC, por sua vez, disseram: “quando o Estado ajuda é porque a família é fraca!”; “as novas gerações precisam suportar esse compromisso com os antepassados”; “Estado não pode ajudar, a casa sagrada é obrigação da família,

Estado não tem nada com isso!"; "se tem dinheiro de fora, perde a força, deixa de ser sagrado". Já os estudantes e os professores diziam: "o Estado pode ajudar só um pouco, a parte maior é da família"; "o Estado deve ajudar, a casa sagrada é patrimônio da nação!"; "o Estado deve suportar a cultura" e, por fim, "casa sagrada é o nosso patrimônio, é responsabilidade do Estado!".

Discursos como os defendidos pelos *katuas* e pelos funcionários da SEAC parecem alinhar-se a uma perspectiva que concebe a monetização da reconstrução e reinauguração das Casas como efeito do enfraquecimento das relações entre *fetosan-umane* (tomador e doador de mulher), expressas em suas falas como "famílias". Boa parte das narrativas sobre *uma lulik* que escutei em campo indicam que suas celebrações são parte de um conjunto de relações de dádiva e contra-dádiva. Nessas relações, materialidade e imaterialidade são experimentadas de forma complementar e indissociável.

A diferenciação entre material e imaterial é político-pedagógica: orienta a elaboração das políticas culturais, os enquadramentos dos objetos e práticas, e os tipos de tratamento de salvaguarda que receberão posteriormente. O registro de um bem como material ou imaterial por instituições do Estado pode ser usado para fins diversos: turísticos, desenvolvimento econômico, reconhecimento de identidades e reivindicações sociais de grupos que se consideram subalternos ou subtraídos de direitos.

No âmbito das políticas patrimoniais, a face estética das *uma lulik* ganha destaque, conforme têm demonstrado Fidalgo Castro (2015) e Kelly Silva e Daniel Simião (2012). Fidalgo Castro destaca que os poderes coloniais (Portugal e Indonésia) têm tratado as práticas timorenses como um elemento estetizado, a fim de mantê-las controladas. O próprio Estado timorense tem se esforçado para transformar práticas culturais em atrações turísticas, aprovando, inclusive, as Bases de uma Política de Turismo em Timor-Leste (2014), enquanto a Lei de Bases do Patrimônio Cultural ainda está em discussão. A estetização das Casas é apresentada como defesa da unidade nacional. A esse respeito, Silva e Simião (2012: 372-373; tradução minha) afirmam:

Nos últimos anos, agências de cooperação tradicional e o próprio Estado timorense têm mostrado um crescente interesse nas práticas culturais que podem ser facilmente transformadas em atrações estéticas, tais como a restauração e construção de casas sagradas (*uma lulik*). Por um lado, essas atividades são exibidas por agentes institucionais como ícones da vitalidade e da diversidade cultural da identidade timorense – *vide*, por exemplo, o documentário *Uma Lulik* de Victor de Sousa, feito e transmitido com apoio da Comunidade dos Países de

Língua Portuguesa (Sousa, 2009) e *vide* ainda outro chamado *Uma Lulik: futuro da tradição* (2011), patrocinado pelo Parlamento Timorense. Por outro lado, tais atividades ajudam agentes do Estado a reforçarem seus vínculos com redes locais no *suku* e no nível da aldeia. Em eventos rituais como a celebração da construção de casas sagradas (aos quais temos comparecido ao longo dos últimos três anos), um lugar especial sempre ficava reservado para um representante do estado (geralmente o chefe do *suku*, mas também equipes de Díli e das agências internacionais).

A partir do debate sobre monetarização da reconstrução das Casas e as políticas de patrimonialização sugiro dois questionamentos: por que e a quem interessa patrimonializar um bem? Quais as instrumentalizações políticas e sociais envolvidas nesse processo?

De acordo com Kirshenblatt-Gimblett (2006), a instrumentalização através da cultura intangível inscrita nas listas ou registros é produzida e reconhecida como patrimônio com valor agregado, como artefatos metaculturais. Pode-se dizer que os portadores e produtores da cultura – com sentimento de pertencimento e identidades locais – precisam competir por algo que antes fazia parte dos seus modos de fazer.

Na seção seguinte recorro a dois eventos: o Festival de Cultura de Maubisse e a Cerimônia do Lançamento da Biblioteca Nacional como exemplos da objetificação da cultura e das apropriações pelo Estado da *kultura*, que integram dimensões da Casa como organização social.

3. ESPETACULARIZAÇÃO DA *KULTURA*

Em 2014, o Conselho de Ministros de Timor-Leste instituiu o 14 de outubro como Dia Nacional da Cultura. A escolha é uma homenagem ao nascimento do poeta Francisco Borja da Costa, compositor da letra do Hino Nacional da República.²⁷ A primeira celebração da data realizou-se em 2015 em Díli, com concurso de poesia, palestra, pintura e lançamento do livro *As uma lulik do distrito de Ainaro* (Castro, 2010).

O livro lançado naquele momento contou com investimentos do governo e internacionais. A comemoração do dia da cultura, culminando com o lançamento de um livro (que trata do patrimônio arquitetônico do país) indica uma atenção destinada por parte do Estado à dimensão material das Casas. Outro aspecto que merece destaque é a definição das poesias recitadas – que são recitadas por todos os concorrentes de cada modalidade. Na programação, apareciam discriminadas as poesias que seriam

²⁷ Este poeta timorense foi morto a 7 de dezembro de 1975, assassinado pelas forças indonésias que invadiram Timor.

declamadas pelos concorrentes: feminino, *Hau'uk Kultura*; masculino, *Um minuto de silêncio*.

A poesia *Um minuto de silêncio* foi divulgada com título e autoria. Trata-se de uma poesia de fácil acesso.²⁸ A poesia *Hau'uk Kultura* não foi divulgada com autoria. Segundo meus colegas poetas de Timor-Leste, há várias poesias com esse título, por isso optei por não apresentar a letra.

Um minuto de silêncio, de Francisco Borja da Costa

Calai

Montes

Vales e fontes

Regatos e ribeiros

Pedras dos caminhos

E ervas do chão,

Calai

Calai

Pássaros do ar

E ondas do mar

Ventos que sopram

Nas praias que sobram

De terras de ninguém,

Calai

Calai

Canas e bambus

Árvores e “ai-rús”

Palmeiras e capim

Na verdura sem fim

Do pequeno Timor,

Calai

Calai

Calai-vos e calemo-nos

²⁸ Os poemas foram entregues no evento – fotografei a folha de papel e reproduzo aqui um deles.

POR UM MINUTO

É tempo de silêncio

No silêncio do tempo

Ao tempo de vida

Dos que perderam a vida

Pela Pátria

Pela Nação

Pelo Povo

Pela Nossa

Libertação

Calai – um minuto de silêncio...

Quais são os efeitos de várias pessoas repetindo a mesma poesia? Quais mensagens são transmitidas com o conteúdo da poesia e com as repetições? Essa é uma prática muito comum, inclusive em eventos da Universidade Nacional Timor Lorosa'e (UNTL). Há uma valorização da performance oral, mas, muitas vezes, o texto é o mesmo para todos. Pensemos no poder persuasivo dessas palavras repetidas e performadas inúmeras vezes. A repetição e reprodução parecem agregar valor às expressões artísticas em Timor-Leste e não a inovação, conforme nos mostra Sousa e Silva (2016) na apresentação do dossiê “Arte, agência e efeitos de poder em Timor-Leste: provocações”. A poesia aqui atua como um *hamulak moderno*, se usarmos o trocadilho do poeta Abé Barreto. A combinação da mensagem transmitida e a sua repetição ajudam na produção de certas verdades. A escolha dos poemas não é aleatória; ela indica os efeitos pedagógicos que se pretende produzir. *Hau'uk Kultura*, pelo título sugere uma exaltação da cultura timorense e o outro poema (*Um Minuto de silêncio*) é baseado na libertação da nação.

3.1. FESTIVAL DE COMEMORAÇÃO DO DIA DA CULTURA EM MAUBISSE

Entre 11 e 14 de outubro de 2016, participei dos eventos da segunda comemoração do Dia Nacional da Cultura, no Posto Administrativo de Maubisse (município de Ainaro). Essa comemoração foi composta por concursos de dança, música e traje (modalidade tradicional) e concurso de poesia nas modalidades mulher e homem (*feto* e *mane*). Participaram do concurso doze municípios e a Região Administrativa Especial de Oecusse-Ambeno.

Na comemoração de 2016, o teor das atividades indicava uma preocupação com a preservação da cultura imaterial: dança tradicional, música tradicional, traje tradicional e poesia. Observando as programações dos dois festivais, nota-se que a cultura é

colocada a serviço do governo para desenvolver a nação e exaltar as particularidades do país. Na programação daquele ano, também aconteceu uma Escalada ao Monte Ramelau e uma cerimônia *kultura* em Hatubuilico. A escalada foi apresentada pelos organizadores durante o evento com um apelo de turístico combinado com uma proposta de desenvolvimento comunitário.

Destaco o caráter pedagógico e educacional do evento de 2016. Após as apresentações, os jurados comentavam não só questões técnicas, como afinação dos instrumentos, mas também a execução tradicional das práticas em questão. Na modalidade traje, por exemplo, foram realizadas várias perguntas sobre os *tais* e seus usos a partir das encenações de cada município. Esperava-se dos concorrentes a combinação de técnicas adequadas e o conhecimento dos saberes locais associados a tais práticas. Alguns grupos artísticos se apresentaram como convidados entre as mostras competitivas (amadores em busca de profissionalização²⁹) de vários municípios (ver Imagens I e II).

IMAGEM I – Festival de *Kultura* de Maubisse, outubro de 2016

Fonte: fotografia de minha autoria.

²⁹ A afirmação relativa à “profissionalização” dos grupos relaciona-se ao tipo de apresentação, aos pagamentos de cachês e até aos comentários feitos durante o festival.

IMAGEM II – Festival da *Kultura* em Maubisse, outubro de 2016

Fonte: fotografia de minha autoria.

O festival foi definido pelos representantes da SEAC (que discursaram durante o evento) como uma oportunidade para jovens e adultos apresentarem e desenvolverem talentos; como uma forma de reconhecer a cultura como valor histórico da identidade de Timor-Leste e, finalmente, e como um meio para promover o turismo e aumentar a economia do povo local.

Muitas das atividades que compõem o cronograma do Dia da Cultura podem ser pensadas como a espetacularização de certas práticas dos complexos locais de governança, também denominados *kultura*. Utilizo a categoria “complexos locais de governança”, conforme proposto por Silva (2014), como já mencionado.

Danças e músicas que não eram executadas originalmente em palcos ganham novos formatos. O *tais*,³⁰ que geralmente é usado em cerimônias, como trocas matrimoniais, rituais fúnebres e inauguração de casas sagradas, no festival aparece integrado a uma dança, ou a uma apresentação de música, por exemplo.

Se a casa sagrada é uma entidade moral constituída pela combinação de dimensões materiais e imateriais, fragmentar essa totalidade para fins de um festival tem efeitos de ordens diversas. Competição de poesia, traje e dança tradicional executadas num palco e apreciadas por jurados e comitivas de todos os municípios são transformadas em espetáculo deslocado dos seus locais de produção ou ainda em espetáculo com finalidades distintas daquelas consideradas originárias por parte dos produtores das práticas.

³⁰ O *tais* é produto de uma tecelagem criada pelas mulheres de Timor-Leste. Esses panos são usados em diversas cerimônias, como sinal de respeito por amigos, parentes, decoração de casa e roupas pessoais.

O termo “espetáculo” significa, basicamente, tudo o que chama a atenção, atrai e prende o olhar (Cunha, 1982). Daí vem o termo “espetacularização” e outros relacionados com a ideia de distanciamento e objetificação. O espetáculo pressupõe uma separação entre os que veem e os que se apresentam. Espetacularização e objetificação são conceitos usados para dar conta da cultura, em especial as transformações e os discursos que seriam forjados para fins instrumentais.

O artigo “Espetáculo do Outro” de Hall (1997) traz um conjunto de questionamentos bons para pensar sobre os processos de objetificação da cultura em Timor-Leste:

como representamos as pessoas e os lugares que são significativamente diferentes de nós? Por que a “diferença”, sendo um tema tão atraente, é uma área da representação tão contestada? Qual o fascínio secreto da alteridade [...]? Quais são as formas típicas de práticas utilizadas atualmente na cultura popular para representar a “diferença” e de onde vêm essas figuras e estereótipos populares? (*ibidem*: 139)

Se tomarmos como referência o festival de cultura, destacando as práticas selecionadas como identitárias e representativas, podemos nos questionar de que modo as pessoas selecionam diferenças para representarem para si mesmas. A produção da diferença é fundamental na produção da cultura como discurso e no empreendimento do patrimônio. Produzir diferença é uma forma de agregar valor a bens e lugares. Na visão de Hall, há na representação uma espécie de diferença para atrair outras, corroborando para totalizar o “espetáculo” da alteridade.

3.2. LANÇAMENTO DA PEDRA FUNDAMENTAL DA BIBLIOTECA NACIONAL

A cerimônia de lançamento da primeira pedra da construção da Biblioteca Nacional de Timor-Leste³¹ ocorreu em agosto de 2017, com previsão de conclusão da obra em 2019. De acordo com Ataíde, *lia-na'in* que conduziu a cerimônia *kultura*, seriam dois dias de atividades. No primeiro, aconteceria a cerimônia *kultura*, mais privada. No segundo dia, pela manhã, haveria uma missa antes da cerimônia de lançamento da primeira pedra, que ocorreria à tarde com a participação do grande público.

Enquanto aguardávamos a cerimônia do primeiro dia, conversei informalmente com a diretora-geral da SEAC daquele período, Cecília Assis. Perguntei-lhe se era recorrente a realização de cerimônia *kultura* compondo eventos do governo, tal como aquele que acompanhávamos. Ela me respondeu:

³¹ O terreno da construção localiza-se na aldeia de *Ai-Tarak Laran*, Posto Administrativo Dom Aleixo, em Díli.

sim, isso é a nossa *kultura*. Em Timor é assim! Precisamos agradecer nossos ancestrais! Nós da Secretaria de Cultura sempre reservamos um dinheiro para o porquinho, os galos, o vinho e os cigarros. Convidamos os anciãos para fazer a cerimônia *kultura* antes do evento. Depois comemos juntos. Pedimos ao padre para celebrar uma missa na intenção do projeto em questão e só depois realizamos a cerimônia organizada pelo Governo.³²

Estavam reunidas para aquela cerimônia cerca de 30 pessoas: diretores da SEAC, o *lia-na'in* Ataíde e sua esposa e ainda outros anciãos, que geralmente o acompanham nessas cerimônias. A estrutura para o evento que aconteceria no dia seguinte, 17 de agosto, já estava sendo montada; próxima a essa estrutura, cavaram um buraco, no qual seria lançada a primeira pedra da biblioteca. Antes de lançá-la, foram feitas oferendas aos agentes místicos e recitação de *hamulak*, sendo que parte do sangue dos animais imolados foi lançado com o *bua-malus* naquele buraco. Os anciãos, então, fizeram a leitura do oráculo nas vísceras dos animais. Disseram que o caminho para a construção era bom e que não havia nada impedindo a execução do projeto (ver Imagens III e IV).

IMAGEM III – Cerimônia *kultura* que antecedeu o lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional (2017)

Fonte: fotografia de minha autoria.

³² Conversa registrada no dia 16 de agosto de 2017 no terreno de construção da Biblioteca Nacional na aldeia de *Ai-Tarak Laran*, Posto Administrativo Dom Aleixo, em Díli.

IMAGEM IV – Comitiva caminhando no lançamento da primeira pedra da Biblioteca Nacional. Díli, 2017

Fonte: fotografia de minha autoria.

No dia seguinte, pela manhã, aconteceu uma missa, da qual participaram basicamente os funcionários da SEAC e também vizinhos da imediação. A cerimônia de lançamento da primeira pedra da biblioteca estava agendada para a tarde e havia um palco, cadeiras para o público, lugares reservados para as autoridades e uma passarela com um tapete e enfeites laterais, pela qual as autoridades passavam para ocupar seus lugares.

No palco, um apresentador explicava a importância da Biblioteca Nacional para a preservação da *kultura* timorense e citava e agradecia os políticos que lá estavam. O apresentador, então, convidou os presentes para acompanharem o lançamento da primeira pedra. Seguiram o *lia-na'in*, o padre, diretores da SEAC e o ministro do Turismo. No buraco, além dos vestígios de sangue (oferendas do dia anterior), estava a mandíbula do porco imolado e algumas moedas. O padre aspergiu água benta e foram distribuídos *bua-malus* que, após serem mascarados, também foram lançados lá. Em cima desse amálgama de substâncias, a pedra foi lançada pelas mãos do ministro do Turismo, Arte e Cultura.

A coexistência de crenças e modelos de gestão de pessoas dispensa exclusividade. O sucesso daquele projeto parecia estar relacionado ao cumprimento de obrigações com as instituições locais, a Igreja Católica e o Estado. Não se tratava de honrar os compromissos com uma ou outra, mas com as três – e seguindo uma ordem de precedência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, analisei a legislação local relacionada à preservação de bens culturais, focando naquela que atinge as casas sagradas. Os fenômenos mobilizados para produção do artigo manifestam transformações do sentido da vida social das casas sagradas e de outros elementos dos complexos locais de governança, que estão sendo capturados pelo Estado a fim de figurarem como símbolos, representações de uma cultura nacional. Os processos de seleção e apropriação de elementos dos complexos locais de governança (*kultura*), vêm sendo transpostos dos seus espaços originários de produção para outros contextos, em especial para a cidade de Díli, para atender demandas relacionadas ao desenvolvimento do Estado.

A seleção e apropriação de elementos da *kultura* também têm operado na espetacularização e na fragmentação de muitas práticas que se organizam como totais (Mauss, 2003). Demonstrei que, embora as Casas e as práticas a elas relacionadas (que podem se reproduzir independente de uma edificação) estejam nos discursos locais como instituições que unificam e criam sentimentos de pertencimento, a maioria das políticas de proteção dessa instituição privilegiam sua dimensão material. O reconhecimento da dimensão imaterial das Casas tem sido verbalizado nos eventos públicos pelas lideranças políticas e é alvo de preocupação dos líderes, mas o objeto das políticas públicas é o risco de extinção das Casas (físicas).

A diferença cultural tem sido tomada como justificativa para legitimar diversas práticas de governo e poder desde o período colonial: “para tanto, atores locais, nacionais e transnacionais empenham-se em projetos e processos de objetivação e objetificação da cultura, de modo a torná-las tangíveis e, por esse motivo, extrair efeitos políticos” (Silva, 2014: 146). As práticas de governo voltadas à preservação da cultura, como argumenta Fidalgo Castro (2015), implicam em processos de estetização de elementos visíveis da cultura local para produzir efeitos artísticos, patrimoniais e turísticos.

A casa sagrada é uma entidade física e é também uma categoria cultural, que desafia os limites do material e imaterial, sustentando-se nas práticas sociais e rituais que a animam (Sousa, 2007). Se, por um lado, as casas sagradas colocam em perspectiva os limites do material e do imaterial, por outro, quando classificadas como bem material, desafiam as concepções de padrões estéticos que têm sido considerados excepcionais e universais. De acordo com Castro (2010), as dimensões material e ideológica dos símbolos permitem a objetivação da memória partilhada e as identificações das comunidades. Ao se analisar o caráter patrimonial das casas sagradas, não se pode esquecer de que estamos diante de um patrimônio vivo, ativo e significativo na organização da vida nas comunidades.

A classificação de um bem como patrimônio material ou imaterial requer uma estratégia na qual se enfatiza (e não se exclui) a dimensão tangível ou intangível de bem. Trata-se de enquadramentos político-institucionais. Há correlações e intercâmbios entre as dimensões materiais e imateriais de um patrimônio. Essas são consideradas de forma diferente nas legislações e pesquisas acadêmicas. Entretanto, o enquadramento e o reconhecimento pelos órgãos responsáveis de um bem na categoria material ou imaterial produzem efeitos distintos para os agentes envolvidos no processo de patrimonialização. Ao longo do artigo, demonstrei que a patrimonialização é uma construção social e política e, no caso de Timor-Leste, elementos extraídos do complexo local de governança, relacionados à Casa, nomeados *kultura*, vêm sendo apropriados e ressignificados em diferentes contextos, por vários agentes e agências e com finalidades variadas. Essas apropriações e ressignificações adicionam ou subtraem significados às práticas reproduzidas como constituintes das Casas como entidade física e moral.

Revisto por Sofia Silva

RENATA NOGUEIRA DA SILVA

EAPE – Subsecretaria de formação continuada dos profissionais da Educação do Distrito Federal, Secretaria de Educação do Distrito Federal (SEE-DF) | Laboratório de Estudos em Economias e Globalizações, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília
SGAN 607 - Projeção D 70832-110 Brasília, DF, Brasil
Contacto: renenogueira@yahoo.com.br

Artigo recebido a 08.12.2019

Aprovado para publicação a 24.06.2020

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Akagawa, Natsuko; Smith, Laurajane (2019), *Safeguarding Intangible Heritage: Practices and Politics. Key Issues in Cultural Heritage*. New York: Routledge.
- Arantes, Antônio A. (2004), "O patrimônio imaterial e a sustentabilidade de sua salvaguarda", *Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura*, 12(1), 11-18. Consultado a 30.09.2020, em <https://doi.org/10.20396/resgate.v12i13.8645608>.
- Becker, Howard S. (2009), *Falando da sociedade: Ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social*. Rio de Janeiro: Zahar. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges.

- Castro, Luis Gárate (coord.) (2010), *Patrimônio cultural de Timor-Leste: as uma lulik do distrito de Ainaro*. Ferrol: Secretaria de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.
- Chartier, Roger (1990), *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL. Tradução de Maria Manuela Galhardo.
- “Conferência de Nara – Conferência sobre autenticidade em relação à Convenção do Patrimônio Mundial” (2004), in Isabelle Cury (org.), *Cartas patrimoniais*. Rio de Janeiro: IPHAN, 319-322 [orig. 1994].
- Cunha, Antônio Geraldo (1982), *Dicionário etimológico Nova Fronteira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Cunha, Manuela Carneiro da (2009), *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.
- 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*. Ferrol: Universidade da Coruña.
- Fox, James J. (2006), *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Designs for Living*. Canberra: ANU E Press.
- Friedberg, Claudine (1989), “Social Relations of Territorial Management in Light of Bunaq Farming Rituals”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 145, 548-563.
- Gillespie, Susan D. (2000), “Beyond Kinship: An Introduction” in Rosemary Joyce; Susan Gillespie (orgs.), *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*. Philadelphia: Pennsylvania Press, 1-21.
- Gonçalves, José Reginaldo Santos (2005), “Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios”, *Horizontes Antropológicos*, 11(23), 15-36.
- Hall, Stuart (1997), “The Spectacle of the ‘Other’”, in Hall, Stuart (ed.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications/The Open University, 223-279.
- Handler, Richard (1985), “On Having a Culture”, in George W. Stocking Jr. (org.), *History of Anthropology, Volume 3 – Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 192-217.
- Hobsbawm, Eric (1983), “Introduction: Inventing Traditions”, in Eric Hobsbawm; Terence Ranger (orgs.), *The Invention of Tradition*. London: Cambridge University Press, 1-14.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1998), *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (2004), “Intangible Heritage as Metacultural Production”, *Museum International*, 56(1-2), 52-65.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (2006), “World Heritage and Cultural Economics”, in Ivan Karp; Corinne A. Kratz; Lynn Szwaja; Tomás Ybarra-Frausto (orgs.), *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*. Durham, NC: Duke University Press, 161-202.

- Marcus, George E. (1998), "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography" in *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 79-104.
- Mauss, Marcel (2003), *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. Tradução de Paulo Neves.
- McWilliam, Andrew (2005), "Houses of Resistance in East Timor: Structuring Sociality in the New Nation", *Anthropological Forum*, 15(1), 27-44. Consultado a 03.06.2020, em <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0066467042000336698>.
- Sahlins, Marshall David (1997), *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Tradução de Bárbara Sette.
- 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; Simião, Daniel (2012), "Coping with 'Traditions': The Analysis of East-Timorese Nation Building from the Perspective of a Certain Anthropology Made in Brazil", *Vibrant*, 9(1), 360-381.
- Silva, Renata Nogueira da (2019), "*Tanbasá sa'e foho?* Reprodução e transformação da vida social das casas sagradas no Timor Leste pós-colonial". Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.
- Skounti, Ahmed (2009), "The Authentic Illusion: Humanity's Intangible Cultural Heritage, the Moroccan Experience", in Laurajane Smith; Natsuko Akagawa (orgs.), *Intangible Heritage*. London/New York: Routledge, 74-92.
- Smith, Laurajane; Akagawa, Natsuko (orgs.) (2018), *Intangible Heritage*. New York: Routledge.
- Sousa, Lúcio Manuel Gomes de (2007), "As Casas e o mundo: identidade local e Nação no património material/imaterial de Timor-Leste", in AA. VV., *Etnografia. Actas do III Congresso Internacional*. Cabeceiras de Basto: AGIR, 196-227.
- Sousa, Lúcio Manuel Gomes de (2009), "Denying Peripheral Status, Claiming a Role in the Nation: Sacred Words and Ritual Practices as Legitimizing Identity of a Local Community in the Context of the New Nation", in Christine Cabasset-Semedo; Frédéric Durand (orgs.), *East-Timor: How to Build a New Nation Southeast Asia 21st Century*. Bangkok: Irasec, 105-120.
- Sousa, Lúcio Manuel Gomes de (2010), "*An tia*: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste". Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Aberta, Lisboa, Portugal.
- Sousa, Lúcio Manuel Gomes de (2017), "Da destruição à patrimonialização: passado e presente das Uma Lulik (casas sagradas de Timor-Leste)", in Catarina Monteiro; Clara Sarmento; Gisela Hasparyk (coords.), *Viagens Intemporais pelo saber: mapas, redes e histórias*. Porto: Centro de Estudos Interculturais do Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Politécnico do Porto, 415-440.

- Sousa, Lúcio Manuel Gomes de; Silva, Kelly (2016), “Arte, agência e efeitos de poder em Timor Leste: provocações”, in Vicente Paulino; Alessandro Barbosa (orgs.), *Língua, ciência e formação de professores em Timor-Leste*. Díli: Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento/UNTIL, 227-241.
- Veyne, Paul (1971), *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Éditions du Seuil.
- Waterson, Roxana (2000), “House, Place, and Memory in Tana Toraja (Indonesia)”, in Rosemary Joyce; Susan D. Gillespie (orgs.), *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*. Philadelphia: Pennsylvania Press, 177-188.