

UnB

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL**

ALEXANDRE JORGE DE MEDEIROS FERNANDES

NAÇÃO FLORINDO NAS CASAS:

**A PRODUÇÃO DE PARENTES E NACIONAIS NUM AMBIENTE CAMPONÊS EM
TIMOR-LESTE**

BRASÍLIA

2020

ALEXANDRE JORGE DE MEDEIROS FERNANDES

**NAÇÃO FLORINDO NAS CASAS:
A PRODUÇÃO DE PARENTES E NACIONAIS NUM AMBIENTE CAMPONÊS EM
TIMOR-LESTE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito para obtenção do Grau de Doutor em Antropologia Social.

**ORIENTADORA: Prof.^a Dr.^a Kelly
Cristiane da Silva**

Banca Examinadora:

Kelly Cristiane da Silva (Presidente - Orientadora) – PPGAS/DAN/UnB

Bruno Mafra Ney Reinhardt (Examinador Externo) – PPGAS/UFSC

Maria Johanna Schouten (Examinador Externo) – Universidade da Beira Interior, Portugal

Alberto Fidalgo Castro (Examinador Interno) – PPGAS/DAN/UnB

Daniel Schroeter Simião (Examinador Interno) – PPGAS/DAN/UnB

Brasília

2020

*Para Florindo Quefi da Conceição (em nome dos
Quefi da Conceição), Moises Tout e Agustinho
Quefi, as melhores pessoas que me aconteceram em
Timor-Leste*

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos são para todos os que conviveram comigo neste período de doutorado e que contribuíram para que angústias pessoais tomassem forma de uma pesquisa. Um trabalho escrito não é exclusivamente meu. As mensagens, subliminares ou expressas, são para vocês.

Dedico a minha tese aos meus *anfitriões*, palavra que uso no sentido mais literal, pois me receberam em suas residências e com uma alegria incrível, digna de festa. Sinto-me muito grato por deixarem que eu acompanhasse suas vidas: Florindo Quefi da Conceição, em nome de toda a *kanaf* Quefi (especialmente Ângelo, Maria, Júlio, Igênia, Mateus, Angelina, Lafo), do suco Usitasae e de Timor-Leste, um grande carinho eu tenho por você e por seus familiares. Espero que eu possa em breve pessoalmente lhe entregar uma versão impressa desse meu texto e que o ajude no projeto do museu ou em qualquer coisa que você ache interessante. Moisés Tout, que me levou a Nefumtasa, sua aldeia de origem, agradeço por me apresentar ao lugar mais autêntico em que eu poderia estar – eu sinto que eu vivi naquele momento uma experiência que qualquer antropólogo gosta de romantizar. Agustinho Quefi, meu intérprete e tradutor dos conhecimentos, conversar sobre o verso "nobre porcelana sobre a seda azul" foi uma das melhores experiências de campo que eu já tive. Um exercício intelectual de alteridade incrível e de como o aprendizado é um processo de grande imaginação.

A energia vital que faz meu coração pulsar vem dos meus pais, Magda e Jorge, que me proporcionaram projetos e olhares fundamentais para o que aqui se constitui. É certo que eu escrevo porque a Universidade foi um valor que vocês me ensinaram sem eu saber, porque vocês não desistiram de mim quando eu enfrentava dificuldades em aprender a ler e porque mostraram que eu deveria continuar a escrever apenas por passarem as tardes lendo fotocópias de livros universitários. Hoje eu percebo o quão admirável é vocês terem realizado pós-graduação com cinco filhos pequenos para criar. Vocês foram as pessoas que mais me treinaram a ter um refletir relativista e de empatia, tão essencial para essa pesquisa: os afetos que eu percebi em campo devem-se a vocês que me ensinaram quando, por exemplo, juntavam pequenos selos do supermercado para trocar por um brinde – uma frigideira – para substituir a que guarnecia residência de vovó. Certa vez, eu pedi para que pagassem um boleto bancário que me inscrevia numa reunião de antropologia, em 2009. A promessa escrita no boleto, com grafite, era “pague que eu vou me tornar Doutor em Antropologia!”.

Meu irmão e minhas irmãs (Fernanda, Paula, Guilherme e Maria Luísa), os batráquios originais; meus respectivos cunhados (Tarcísio, Vinícius, Carolina) e meus filhos-pequenos sobrinhos (Gabriel, Téo, Pedro, Luísa, Eduardo e Mateus, ainda em gestação). Os dramas conjuntos de migrantes nordestinos rumo à capital do país no começo do milênio talvez tenham sido o que possibilitou que eu me atentasse aos dramas de uma família que se volta para a nação. Nossa foto como os filhos de Magda e Jorge, que carregava como fundo de tela do meu celular, era uma fonte imensa de diálogos e interações. Salete, você é uma fonte fortíssima de consciência da minha classe. É realmente admirável você seguir projetos de outras pessoas, deixando sua residência comprada num conjunto habitacional em Natal para viver mundos tão díspares em Brasília, num senso de dever de cuidar de três gerações de uma família como ninguém. Você retrata uma das maiores contradições desse país tão desigual, como inúmeras empregadas domésticas do Brasil. Deixar de reconhecer seu valor aqui seria esquecer de muita coisa, principalmente seu papel fundamental nas vidas da minha família.

Lucas Morato e Riccardo Selistre, vocês sabem o quão essenciais foram por dirigirem um carro de fuga por controle remoto. O apoio que vocês me proporcionaram me fez sobreviver. Bruno Sete, você é um escorpiano querido que ajudou muito a trazer algumas ideias aqui presentes. Às antropólogas unidas e fofoqueiras (Paloma Silva, Krislane Andrade, Raysa Martins, Mariana Guimarães, Emília Ferreira, Talita Viana, Isabel Naranjo e Francisco Miguel) que estudaram comigo e acompanharam minha trajetória desviante – afinal, a antropologia para mim nunca deixou de ser uma *gossip adventure* – agradeço muito o carinho.

Daniel Simião, por sua vez, confiou em mim quando eu era um estudante rebelde de Direito que não queria fazer do conhecimento uma ciência dogmática. Eu busquei que me orientasse no meu Trabalho de Conclusão de Curso em busca de formas de pesquisas jurídicas que não apenas mostrassem o descumprimento de normas. Agradeço por apontar os caminhos. Kelly Silva, minha orientadora, deixou eu dar vazão a minha rebeldia, com um rigor científico rigoroso (redundância consciente), mas, confesso, necessário. Você insistiu comigo mesmo quando eu dava claros sinais de que queria desistir. De qualquer maneira, esse acaso estruturante estruturado que dura mais de 10 anos me levou a um fuso horário tão distante quanto incrível. Se eu me contraponho a alguns argumentos que vocês têm desenvolvido sobre Timor-Leste, não é apenas um conflito geracional, mas sim a demonstração da minha profunda admiração pelo trabalho que vocês fazem. Parte do processo de conversão à antropologia se deu por vossa abertura em projetos sobre Timor-Leste, a qual serei eternamente grato.

O Laboratório de Estudos de Economia e Globalização (LEEG), antes “Grupo de Estudos de Timor-Leste”, do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, foi a unidade mais fundamental para meu pertencimento ao campo da antropologia. A potencialidade de acompanhar pesquisas distintas me faz pensar que são nesses momentos que geramos conhecimento da qualidade mais fina. A Lucivânia, Carlos, Renata, Ana Carolina, Raoni, Andressa, Uriel e tantos outros, meus agradecimentos por escutarem meus pitacos sobre seus trabalhos e lerem meus argumentos. Especialmente Renata Nogueira, o tremendo afeto marcou nossa ida conjunta a Timor-Leste. O feminino que te habita não cabe em palavras escritas. Muito obrigado.

A Universidade de Brasília, na qual estou há mais de catorze anos, teve um papel fundamental na minha formação como acadêmico, humano, trabalhador e cientista. Fonte de saberes, afetos e renda, essa instituição me deu estudantes para servirem de cobaias enquanto eu tentava ser professor e tento ser técnico-administrativo; professores para servirem de experimentos organizacionais enquanto busco ser secretário de Departamento; campos de pesquisa para experimentar hipóteses enquanto tento ser antropólogo; colegas e amigos enquanto tento ser afeto. Em nome do Departamento de Antropologia, agradeço a Rosa Cordeiro e Jorge Barros Filho, que pavimentaram minha trajetória acadêmica e que são a fonte principal de solidariedade dentro do departamento; Nada como ser técnico administrativo para a gente saber o valor do trabalho de vocês. A Carlos Sautchuk, por dicas tão preciosas que eu tentei seguir nesse texto e a Carla Teixeira, pelo curso de Teoria Antropológica 2 ainda na graduação, que reverbera até hoje um fascínio por autores clássicos. Em nome do Departamento de Saúde Coletiva, agradeço a Ana Valéria Machado e Natan Monsore de Sá. Vocês me deram um gás imenso na reta final da tese. Raiula Amorim, Thereza Cardoso e André Maia, meus bebês, vocês são *brothers* do coração.

Tive uma grande rede de apoio e interlocução durante a pesquisa em Timor-Leste. Agradeço a Fundação Oriente e, em nome da Universidade de Timor-Lorosa’e, agradeço o professor Antero Silva, tão engajado na construção de um estado potente para uma comunidade nacional feliz. Agradeço também a Susana Barnes, Lúcio de Sousa, Michael Leach, Alberto Fidalgo (valeu pelo Mendeley e pelas bibliografias), Maria Johanna Schouten, Sávio Mareno, Nuno Cana Mendes e Samuel Urbano pelas dicas preciosas, indicações bibliográficas e pelos cafés. Agradeço à banca de defesa, Maria Schouten, Alberto Fidalgo, Daniel Simião e Bruno Reinhardt. Os comentários à tese, vindos no ritual da defesa de banca, foram essenciais para calibrar os argumentos aqui presentes na revisão final do texto.

Manuel Justino Lopes Júnior, seus engajamentos com os eletrodomésticos, com o apartamento, com *petit* Jimmie, com seus familiares e comigo foram muito mais preciosos do que se possa imaginar. Obrigado pela paciência imensa em escutar minhas ladainhas acadêmicas.

Quantcha gente

Quantcha alegria

As minha felicidade

É um crediário das Casas Bahia¹

Mamonas Assassinas² (“Chopis Centis”, 1994)

A libertação é um ato histórico, não um ato de pensamento.

Karl Marx e Friedrich Engels (A ideologia alemã, 1845)

¹ As Casas Bahia são uma rede de loja de móveis e eletrodomésticos fundada em São Paulo, concebida por empresários. Voltada para as classes populares, seu público em geral era originário ou descendente do Nordeste brasileiro. O nome da rede foi uma estratégia de marketing, tomando por referência a Bahia, o maior estado da região Nordeste.

² Banda paulista liderada por Dinho, migrante vindo da Bahia, cujo sucesso meteórico foi interrompido tragicamente por um acidente de avião em 1995.

RESUMO

Essa tese trata sobre populações das regiões montanhosas de Timor-Leste, tendo por base uma experiência etnográfica situada em um agrupamento de aldeias na região de Oecussi (região administrativa em formato de enclave na Ilha de Timor, arquipélago da Indonésia Oriental, Sudeste Asiático). Procura-se explicar por que e como certas condições materiais desses ambientes têm contribuído para que ocorram processos de subjetivação em que as pessoas se concebiam como “parentes” de uma Casa e “nacionais” de Timor-Leste. Procura-se também explicar os processos materiais pelos quais essas populações têm passado, a partir da reanálise de etnografias das populações, a partir de relatos orais dos meus conviventes e da literatura administrativa colonial. Têm-se como principal material para análise as convivências do pesquisador-autor com pessoas que se posicionam como mediadoras das estruturas políticas do Estado e com uma unidade doméstica que se encontra cada vez mais conectada às dinâmicas nacionais. A tese considera que essas populações não apenas vivem em grupos de parentesco e numa comunidade nacional: para viverem, elas continuamente produzem esses grupos de parentesco e a comunidade nacional. As vivências num ambiente onde se articulam modos de produção camponês e capitalista têm contribuído para a formação de um ambiente que dá condições para que ideias e valores de parentesco sejam subjetivados e valores e ideias nacionais sejam cada vez recorrentes e compulsórios. Assim, noções de tempo, espaço e pessoa relacionadas às instituições sociais do Estado-Nação e da Casa emergem não apenas mediante comunicações discursivas e rituais de ideologias nacionais ou de parentesco. Essas ideias e esses valores também emergem e adquirem relevância diante das vivências produtivas dessas pessoas no seu cotidiano, em suas experiências migratórias, nas memórias ativadas diariamente e nas diferentes unidades domésticas que moraram e nas suas rotinas de produção material.

Palavras-Chave: Nacionalismo – Parentesco – Timor-Leste – Camponeses

ABSTRACT

This doctoral dissertation deals with populations in the mountainous regions of East Timor. It is based on an ethnographic experience that took place in a group of villages in the region of Oecussi (an administrative region in the form of an enclave on the Island of Timor, in the archipelago of East Indonesia - Southeast Asia. It seeks to explain why and how certain material conditions (pertaining to these environments) have contributed to the occurrence of subjectification processes by means of which people can conceive themselves as “relatives” within a House and also as “nationals” of East Timor. It also seeks to explain the material processes these populations have undergone through a reanalysis of ethnographies of the populations as well as oral reports from my co-dwellers and also the colonial administrative literature. The main material for analysis is the relationship and co-living of the researcher-author with people who stand as mediators of the government's political structures and also with a domestic unit that is increasingly connected to national dynamics. This dissertation considers that these populations do not only live in kinship groups (and at the same time within a national community): in order for them to live, they continually produce or create these kinship groups and the national community itself. Their experiences (lived in an environment where peasant and capitalist modes of production are articulated) have contributed to the formation of a situation that enables kinship ideas and values to be subjectivized and also enables national values and ideas to be increasingly recurrent and compulsory. Thus, notions of time, space and personhood (related to the social institutions both of the nation-state and the House) can emerge – and not only by means of discursive communications and rituals of national ideologies or kinship. Such ideas and values also emerge and gain relevance in the face of the productive experiences these people live (in their daily lives, in their migratory experiences, in the memories that are activated daily, in the different domestic units they lived in and also in their material production routines).

Key-words: Nationalism – Kinship – East Timor – Peasants

LISTA DE FOTOGRAFIAS

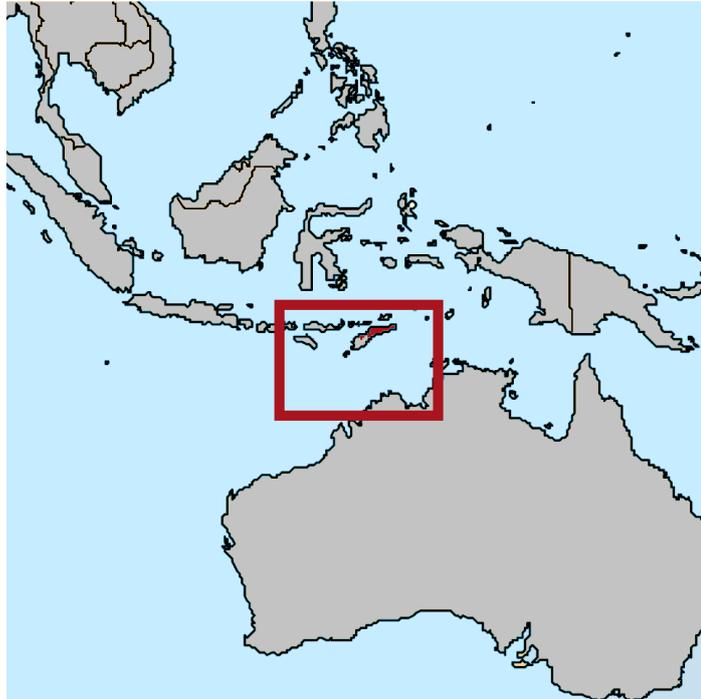
Fotografia 1 - Vila da Zona Especial de Economia de Mercado de Timor-leste. Na placa, fotos sobre o presente (O Início... .. e o Futuro).....	37
Fotografia 2 – Sala dos professores de uma escola filial de Ensino Básico em Usitasae, Oecussi.....	43
Fotografia 3 – Bebidas e cigarros de fabricação industrial acessíveis mediante o mercado.	174
Fotografia 4 – Horta à beira da ribeira que circunda a aldeia de Pune.....	175
Fotografia 5 – Casa cerimonial de uma das Casas de Usitasae.....	177
Fotografia 6 – Área de plantação de arroz irrigado durante o período da seca.....	181
Fotografia 7 – Navio Nakroma, de propriedade estatal, que conecta Oecussi a Díli	182
Fotografia 8 – Reunião de Migrantes originários de Usitasae em Díli	217
Fotografia 9 - Residência de Agustinho Lafu Quefi.....	222
Fotografia 10 - Escrito do nome da moradia na residência de Blasco em referência à sua Casa.....	223
Fotografia 11 – Ritual em prol dos ancestrais da Casa Elo	228
Fotografia 12 - Festa do Padroeiro, Santo Antônio.....	262
Fotografia 13 - Mateus Quefi da Conceição (ao centro) com demais integrantes da Casa Quefi.....	264
Fotografia 14 – Reunião de mestres e os responsáveis pelos estudantes do 9º ano.....	282
Fotografia 15 - Cartaz exposto na Festa de Artes e Culturas da Escola Tassaibeno: “Juntos a desenvolver o talento da prática na Artes e Cultura ‘Bso’ot’ E. B. C. Tassaibeno”	283
Fotografia 16 - Ângelo (papa), Maria (mama) e seus 7 filhos	307
Fotografia 17 – Travessia de camponeses com mercadorias e bens da estrada durante o período das chuvas.	361
Fotografia 18 – Ângelo em vestes tradicionais se prepara para ir à Igreja na missa de Páscoa	369
Fotografia 19 – Igênia prepara os alimentos para a refeição da noite.....	379
Fotografia 20 – Moisés coleta folhas para alimentar o gado	391

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa do Sudeste Asiático e Timor-Leste (em vermelho)	13
Figura 2 - Mapa político de Timor-Leste e seus municípios.....	13
Figura 3 - Subdivisões de Oecussi-Ambeno	14
Figura 4 – Espaço físico do centro da aldeia Pune, dividida pelos assentamentos das Casas da Estrutura Kultura Usitasae	238
Figura 5 – As Carreiras Residenciais de Ângelo e Maria – Solteiros (1960-1980)	310
Figura 6 – A carreira conjunta de Ângelo e Maria (1980-2017)	314
Figura 7 - Composições das pessoas de três unidades domésticas com destaque às carreiras residenciais dos filhos do casal Ângelo e Maria (1983–1999).....	323
Figura 8 – As carreiras residências pós-independência (1999-2018).....	330
Figura 9 - Genealogia das Casas	344
Figura 10 – Planta baixa da unidade doméstica de Ângelo e Maria, dentro do assentamento da Casa Quefi.....	360

MAPAS

Figura 1 - Mapa do Sudeste Asiático e Timor-Leste (em vermelho)



Fonte: Wikipedia.

Figura 2 - Mapa político de Timor-Leste e seus municípios



A Região Administrativa Especial de Oecussi-Ambeno (RAEOA) está em vermelho. Fonte: Wikipedia.

Figura 3 - Subdivisões de Oecussi-Ambeno



As fronteiras com linha de maior espessura correspondem à fronteira nacional entre Indonésia e Timor-Leste. As fronteiras com espessura intermediária representam a fronteira dos subdistritos (agora chamados de Postos Administrativos): Nitibe, Oesilo, Pante Macassar e Passabe. As linhas mais finas representam as fronteiras dos sucos. Usitasae, o suco onde realizei minha pesquisa, encontra-se ao centro de Oecussi. Fonte: Wikipedia.

Sumário

AGRADECIMENTOS	4
RESUMO	9
ABSTRACT	10
MAPAS	13
NOTAS SOBRE A REDAÇÃO.....	18
SEÇÃO 1 – INTRODUÇÃO.....	19
1. AS CONDIÇÕES MATERIAIS DA CASA E DO ESTADO-NAÇÃO.....	20
1.1. Os dilemas da <i>Kultura</i> para a modernização.....	20
1.2. Traços gerais da pesquisa.....	26
1.2.1. A Casa e o Estado-nação.....	29
1.2.2. Questões e respostas preliminares.....	33
1.3. Duas justificativas etnográficas.....	36
1.3.1. Os discursos sobre o ambiente expressos por brasileiros e leste-timorenses.....	36
1.3.2. A morada do vizinho como a mensagem moderna	41
1.4. Inspirações teóricas e práticas de pesquisa	47
1.4.1. Definições conceituais.....	54
1.4.2. Práticas de pesquisa.....	59
1.5. Um guia de leitura da tese	63
2. NOTAS CRÍTICAS ÀS ETNOGRAFIAS SOBRE O TIMOR-LESTE CONTEMPORÂNEO	66
2.1. Recorte amostral da análise.....	68
2.2. Aspectos comuns das pesquisas	70
2.2.1. A região cultural da Indonésia Oriental e a unidade austronésia	70
2.2.2. O simbolismo e a linguagem como objetos privilegiados.....	76
2.2.3. O pragmatismo e a experiência situada.....	79
2.2.4. Resistência e resiliência à modernização	86
2.3. Alguns comentários críticos	90
2.3.1. O engajamento em “seus próprios termos”	91
2.3.2. A agência como explicação das “heterodoxias”	96
2.3.3. A “operacionalidade das gramáticas tradicionais”	105
2.4. A porcelana e a seda para Agostinho	120
2.4.1. As condições materiais dos antropólogos	136
2.5. Considerações Finais.....	141
SEÇÃO 2 – A PRODUÇÃO NACIONALMENTE INTEGRADA EM OECUSSI	146
3. A “ARTICULAÇÃO DOS MODOS DE PRODUÇÃO” EM USITASAE	147
3.1. Os modos de produção como condições para ideologias.....	149
3.2. Usitasae pré-estatal: o modo de produção camponês.....	156
3.3. Usitasae estatizada: mudanças no ambiente.....	168

3.3.1.	A articulação dos modos de produção.....	168
3.3.2.	Alterações no ambiente em Usitasae estatizada.....	183
3.4.	Permanências e mudanças nas configurações ideológicas de Usitasae.....	189
3.4.1.	A prevalência da ideologia de parentesco na Usitasae pré-estatal.....	189
3.4.2.	Alterações nas condições materiais do parentesco.....	192
3.4.3.	A emergência de um tempo, espaço e pessoa nacional.....	195
3.5.	Um novo ambiente, um novo modo de produção.....	198
SEÇÃO 3 – NAÇÃO FLORINDO NAS CASAS.....		200
4.	FLORINDO, DA CASA QUEFI: UM PARENTE QUERENDO SE MODERNIZAR.....	201
4.1.	A noção de pessoa na Indonésia Oriental e como questão antropológica.....	202
4.2.	Florindo vai buscar emprego.....	212
4.2.1.	Conversas sobre a <i>kultura</i> num ambiente de fluxos migratórios (Díli).....	214
4.2.2.	Pante Macassar: comer, dormir e sociabilizar durante a busca pelo emprego.....	220
4.2.3.	Nibin: rituais e mitos durante a visita da Casa da linhagem materna.....	225
4.2.4.	Aulas de português para a “ <i>Estrutura Kultura Usitasae</i> ”.....	230
4.2.5.	As disposições dos assentamentos das Casas na aldeia de Pune.....	235
4.3.	A garrafa de vinho na noite de Natal.....	239
4.4.	As Casas: organizações centrais da vida cotidiana e produtiva nas montanhas.....	245
5.	O ESTADO COMO “OBJETIFICAÇÃO” DA <i>ESTRUTURA KULTURA</i>	252
5.1	A formação do Estado-nação e do nacionalismo como efeito colateral da <i>Kultura</i>	254
5.2	O estado mediante a aquisição de meios para a produção da <i>Kultura</i>	256
5.2.1	Usitasae no <i>tempu</i> Portugal e no <i>tempu</i> Indonesia.....	260
5.2.2	As alianças com os outros leste-timorenses.....	267
5.2.3	O estado como aliado da Casa.....	273
5.3	A escola como meio das Casas da <i>Estrutura Kultura Usitasae</i>	274
5.3.1	A festa de Artes e Culturas e o Exame Nacional.....	277
5.3.2	Escola: aparelhos materiais da Casa.....	284
5.4	Gerações que viveram histórias materiais diferentes.....	287
6	AS CARREIRAS RESIDENCIAIS DOS QUEFI DA CONCEIÇÃO.....	291
6.1	A patrilinearidade e a patrifocalidade em questão.....	293
6.2.	Descendência, aliança e tarefas domésticas nos padrões de residência.....	298
6.3.	As carreiras residenciais de Ângelo e Maria.....	306
6.3.1.	Os antecedentes do casamento.....	306
6.3.2.	A unidade doméstica do casal em diferentes assentamentos.....	311
6.4.	A carreira residencial “konforme”: a circulação dos filhos em diferentes unidades domésticas.....	315
6.4.1.	Os filhos para um casal jovem.....	318
6.4.2.	Os filhos para a escolarização e para o emprego público (1999-2018).....	324
6.4.3.	Outros corresidentes na unidade doméstica do casal Ângela e Maria.....	333

6.5.	As relações de produção explicam as carreiras residenciais	335
7.	A PRODUÇÃO DE PARENTES E NACIONAIS DENTRO DA UNIDADE DOMÉSTICA.....	347
7.2.	Pertencimento e distanciamento entre as Casas	348
7.3.	A vida cotidiana de uma unidade doméstica.....	356
7.4.	A unidade doméstica produz a sociedade de Casas e a sociedade nacional	385
7.4.1.	Pertencimentos à Casa Quefi.....	385
7.4.2.	Distanciamentos à Casa Quefi.....	389
7.4.3.	Mudanças ideológicas nas unidades domésticas	390
7.5.	Florindo volta à <i>kultura</i>	401
	SEÇÃO 4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS	405
8.	A <i>KULTURA</i> É A INFRAESTRUTURA DO ESTADO DE TIMOR-LESTE.....	406
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	417

NOTAS SOBRE A REDAÇÃO

O presente texto é escrito primordialmente em língua portuguesa.

Procurou-se indicar a origem linguística das palavras usadas em Oecussi, Timor-Leste nos anos de 2016 e 2017. Contudo, nem sempre é possível determinar a origem linguística diante da existência de inúmeros empréstimos linguísticos que atualmente ocorrem naquele ambiente.

Buscou-se também traduzir as palavras escutadas e lidas no ambiente de pesquisa para termos em português, assim como se usam citações traduzidas pelo próprio autor de textos originalmente publicados em língua inglesa e espanhola. Mediante essa opção, a proposta é comunicar especificamente com a comunidade acadêmica da qual o autor parte – brasileira e lusófona – formada por estudantes e professores com as mais distintas capacidades de compreensão linguística. Mediante essa opção, buscou-se também tornar a leitura mais fácil por considerar os diferentes níveis de capacidade e domínio das línguas estrangeiras e por considerar que o uso de citações em línguas estrangeiras (principalmente o inglês) pode afastar o acesso aos leitores brasileiros.

As grafias dos nomes próprios dos meus conviventes foram mudadas de acordo com a pronúncia fonética brasileira (Angelo para Ângelo, por exemplo). Quanto à palavra *ume*, que podemos traduzir como casa, convenciono essa de diferentes maneiras para marcar distinções semânticas: utilizo **Casa** (com C maiúsculo) apenas no sentido de uma pessoa moral formada por parentes e coisas: *ume kanaf* (casa nome, literalmente). Por **casa cerimonial**, indico a construção utilizada para cerimônias e reuniões desse grupo: *ume lopo* (casa fertilidade). Por fim, uso **unidade doméstica** para me referir à residência ou moradia de um grupo de pessoas que realizam atividades domésticas e que coabitam, comem e dormem juntos na maioria de suas interações: *ume mesi* (casa uma, literalmente).

Ao longo da tese, evitam-se certas metáforas focadas nas percepções visuais, utilizadas para a descrição etnográfica das vidas desses sujeitos, como, por exemplo, “o ponto de vista nativo” e evitam-se, especificamente, metáforas da linguística em geral e da escrita, como, por exemplo, “gramática” e “tradução”. Faz-se isso diante da habitualidade e da força que a comunicação escrita tem em nossas vivências como antropólogos vindos de sociedades alfabetizadas – afinal, fazemos etnografias, um exercício alfabético e gráfico por excelência.

Outros exemplos: em vez de chamar as pessoas com quem eu tive contato de “interlocutores”, o que supõe uma pesquisa excessivamente voltada para as falas e as comunicações dos sujeitos com quem convivi no campo, chamo-os de “conviventes” ou,

quanto aos com quem morei durante minha pesquisa de campo, como “corresidentes”. Do mesmo modo, evito considerar que as práticas dos meus conviventes se dão dentro de “quadros cosmológicos” ou de “gramáticas”, o que insinua que o fenômeno normativo ocorre por adesão a normas escritas ou convencionadas mediante palavras. Evito a noção de “contexto” para me referir a “ambiente” (um espaço) ou a “momento” (um tempo); uso “entendimento” em vez de “ponto de vista nativo” ou de “perspectiva”.

Faço uso desse jargão para evitar que seja ignorada a cultura material e o ambiente como objeto de análise para a explicação das diferenças culturais, uma vez que, ao pensar a cultura como gramática e as ações humanas como “discursos” ou “textos”, a cultura material e o ambiente tornam-se analisados como objetificações ou meios de expressão simbólica do pensamento dos sujeitos. O ambiente e a cultura material, como argumentarei ao longo da tese, têm um efeito dialético em relação ao ideológico; a geração do ideológico não se encerra nas práticas de comunicação. Por isso, em vez de conceber o empreendimento antropológico como a “tradução” ou a “interpretação” (outra metáfora escrita) da cultura (ASAD, 1986), procuro pensar o trabalho etnográfico como um registro dessas vivências a partir do meu encontro.

SEÇÃO 1 – INTRODUÇÃO

Podemos começar por esse paradoxo: o imaterial só pode se expressar pelo material.

Daniel Miller (Trecos, troços e coisas, 2013)

1. AS CONDIÇÕES MATERIAIS DA CASA E DO ESTADO-NAÇÃO

1.1. Os dilemas da *Kultura* para a modernização

Desde a restauração da independência de Timor-Leste, em 2002, um dos grandes desafios de gestores e autoridades do jovem Estado-nação tem sido incutir práticas e percepções de cidadania e de pertencimento leste-timorense nas populações que esta organização política busca governar. Eu supunha, antes de chegar ao Timor-Leste, que a diferença em relação aos indonésios seria um grande problema nacional. A suposição derivava principalmente do fato de que o território de Timor-Leste foi administrado pelo governo indonésio durante vinte e cinco anos e porque a metade oeste da ilha continua a fazer parte do Estado da Indonésia.

Contudo, a relação com a Indonésia não se revelou o maior desafio contemporâneo para a construção de uma comunidade de cidadãos em Timor-Leste. Em setembro de 2016, momento em que eu cheguei na capital Díli, e quase quinze anos depois da restauração da independência, as revoltas de milícias voltadas a uma eventual reintegração ao vizinho não ameaçavam a soberania do Estado-nação, que dava seus primeiros passos. Muitos estrangeiros e leste-timorenses no ambiente urbano sentiam-se seguros da permanência da independência política do país. Eles diziam que a ocupação militar e um possível retorno dos indonésios eram questões do passado: sua vizinha deveria ser tratada como uma parceira comercial e política.

Esse tratamento da questão *internacional* me fazia atentar para outros temas que não fossem uma identificação do “leste-timorense” em contraposição ao seu antigo algoz. Eu passei a observar que os assuntos na capital referentes às populações giravam em torno da sustentabilidade econômica dos cidadãos e do próprio Estado, uma vez que a matriz econômica do país tinha bases muito agrárias e estava estruturada em organizações familiares.

A questão da cidadania em Timor-Leste tocava também em assuntos como a falta de contratação de locais pelas Organizações Não-Governamentais e pelas empresas multinacionais que atuavam por concessão do Estado. As populações leste-timorenses pareciam pouco entrosadas às ações de comerciantes estrangeiros, das companhias de pesca chinesas no mar territorial do país e nas empreiteiras indonésias que construíam infraestrutura (pontes, redes de telefonia e estradas). A presença constante de estrangeiros nas agências do Estado, ocupando os postos de trabalho nos mais diferentes níveis de especialização, parecia objeto de lamento dos leste-timorenses, inclusive das elites intelectuais, ao perceberem a

pouca utilização dos próprios cidadãos como força de trabalho nesse movimento de construção do Estado-nação.

O processo de nacionalização das populações de Timor-Leste parecia enfrentar problemáticas comuns a inúmeros países, sintoma de um momento em que o neoliberalismo e a globalização parecem vigorar. Certa vez, vi um jovem universitário leste-timorense dar visibilidade a uma dessas críticas, ao vestir uma camisa estampada com um canguru com uma lata de óleo dos leste-timorenses. Por meio dessa imagem, esse jovem reprovava a atuação das petroleiras originárias da Austrália, que estavam protagonizando a prospecção dos recursos minerais do seu território. Ele, assim como muitos outros que eu conhecia, percebia o pouco papel econômico que os nacionais tinham nesse movimento de construção da economia nacional, apesar de também reconhecer que a emergência de uma pequena indústria e de empresas agrícolas por produtores locais começava a empregar essas populações e a dificultar a evasão de capitais para o exterior.

Havia, portanto, um movimento contracorrente aos efeitos da globalização. Uma das agendas do Estado-nação era tornar viável a participação dos seus cidadãos na economia de mercado que Timor-Leste buscava se inserir. Essa era uma ansiedade de conhecimento e de produção de mudança social para os gestores do Estado em Díli: engajar as populações em sensibilidades com éticas mais voltadas para uma comunidade nacional e para o envolvimento em práticas produtivas de bens para o mercado. O aumento dos índices de desenvolvimento humano correspondia a uma dessas pautas fundamentais.

Parte dos projetos patrocinados pelo Estado voltava-se para a construção de um terreno para o desenvolvimento dos próprios cidadãos, aproveitando-se dos *royalties* que o Estado leste-timorense conseguia mediante a concessão de áreas de exploração de petróleo, sua principal fonte de sustentação econômica. Era importante a recuperação de uma infraestrutura destruída com as guerras durante a luta pela emancipação política, assim como a criação de mão-de-obra qualificada para que as práticas mercantis e de produção em massa de bens e serviços comesçassem a ser dominantes. Os desafios do Estado para com seus cidadãos eram que as populações encaminhassem as crianças e os jovens às escolas e envolvessem-se nos projetos nacionais de produção econômica para o mercado interno e externo. Também era estratégico, para esses gestores, reduzir os índices de violência doméstica e impedir que jovens adultos se envolvessem nas “artes marciais” – organizações tidas como violentas e voltadas para a realização de crimes patrimoniais.

Esses mesmos gestores em Díli – cooperantes estrangeiros, empresários e autoridades do governo leste-timorense – consideravam que a persistência de certos padrões de conduta

locais era uma das maiores dificuldades à modernização do país e à construção de um cidadão leste-timorense nos moldes econômicos modernos. Esses padrões eram denominados localmente de *kultura*. Quando falavam de *kultura*, eles se referiam às trocas matrimoniais que impunham dádivas onerosas e casamentos precoces, ao patriarcado, aos rituais caros de desluto e aos focos de poder em algumas figuras “tradicionais”, entre outras instituições.

Eu escutava os problemas e dilemas da *kultura* vindos de diferentes cooperantes internacionais e leste-timorenses. Em Díli, conversei com um gestor australiano envolvido num projeto de cooperação internacional que fornecia materiais escolares ao Ministério da Educação. Scott falou-me de *custom* (costume, em inglês) como a razão dos baixos rendimentos nos índices de desempenho escolar e de alfabetização no país. Ele criticou o Ministério da Educação que, ao invés de contratar professores treinados em universidades, rejeitava o requisito mínimo de um diploma superior e procurava deixar que as contratações fossem realizadas por autoridades locais – autoridades da *kultura* – que moravam nas aldeias onde essas escolas localizavam-se.³ Esse gestor australiano, além de argumentar pela necessidade de professores diplomados, um indicativo de que esses tinham formação mínima e qualificação técnica, entendia como equivocada a decisão do governo leste-timorense em descentralizar e manter a modalidade de contratação vigente no sistema educacional (sem concursos públicos). Criticava da mesma maneira a suposta gerência das escolas por esses agentes tradicionais locais. Ele era contundente quanto ao que ocorria no país: corrupção.

Alguns leste-timorenses reclamavam dessas decisões descentralizadoras do poder central, que deixavam o poder de contratar funcionários públicos nas mãos das autoridades da *kultura*. Havia uma grande frustração em Abílio, um leste-timorense que eu conheci no interior do país, diante dessas formas de recrutamento. Isso lhe era pouco animador: ele ainda teria de gastar um bom tempo como professor voluntário na escola para conseguir uma remuneração, além de se submeter a alguma dessas figuras da *kultura*.⁴

³ O gabinete do Primeiro-Ministro e os parlamentares leste-timorenses preferiam manter as regras até então vigentes em 2016, que não existiam na forma de leis escritas, mas eram aceitas costumeiramente na contratação de professores, mesmo que consultores internacionais sugerissem reformas legais para impedir essa modalidade de contratação. Essas regras faziam com que professores adentrassem os cargos mediante um voluntariado, no qual o professor candidato deveria ficar primeiramente dois anos dando aulas sem remuneração. Esse voluntário tornar-se-ia, então, professor contratado temporariamente em algo semelhante a um estágio probatório, remunerado, cujo vínculo é precário. Apenas após uma avaliação interna do diretor da escola na qual trabalha o voluntário, o mesmo teria seu cargo efetivado. Isso demorava de três a quatro anos.

⁴ Além de não ter água encanada em sua residência e precisar realizar diversos trabalhos manuais, voltar para o campo era um destino que Abílio não desejava depois de ter gastado grandes quantidades de renda de sua família para fazer um curso superior de inglês em uma universidade privada na capital do país. Seu investimento emocional e econômico na cidade grande, onde passou necessidades bem básicas, que ele chamava corretamente de *Susa'l* (pobreza, dificuldade), não parecia ter sido devidamente recompensado.

Conversei também com Ethan, um empresário australiano que comandava um serviço de sistemas de informação em Timor-Leste. Assim como seu conterrâneo, ele atribuía à *kultura* a razão de suas dificuldades em empregar leste-timorenses. Inicialmente, ele me disse que não os contratava porque faltavam trabalhadores locais com habilidades básicas, intermediárias e avançadas de informática. A alternativa era trazer mão-de-obra de outras nações do Sudeste Asiático para residir em Timor-Leste, apesar de considerar errado o recrutamento de profissionais estrangeiros porque seus ganhos eram remetidos para fora do país. Porém, *custom* também era um problema que o impedia de contratar mais leste-timorenses. Ele me falou que tinha tentado fazê-lo para cargos tidos como mais básicos e com menores necessidades de saberes especializados, como recepcionistas e auxiliares de limpeza no escritório da empresa. O que ocorreu, contudo, foi que dois empregados pararam de ir ao trabalho sem darem maiores explicações. Ele soube depois, mediante outro funcionário, que um deles abandonou o emprego para retornar às origens da *kultura*: esse rapaz que se evadira de seu posto de trabalho tinha voltado a morar em sua comunidade no interior. Era ultrajante para Ethan que seu empregado não o tivesse avisado previamente que largaria seu posto, por mais que achasse legítima a opção pelo retorno à vida nas montanhas da ilha.

De qualquer maneira, muito se falava da *kultura* (ou *custom*) como uma ética do desperdício, da preguiça, do passado e do atraso. Esses australianos e as elites leste-timorenses que viviam na capital não viam problemas em que as tradições da *kultura* continuassem, contanto que essas condutas e figuras da tradição fossem disciplinadas para que diversos leste-timorenses passassem a acumular as rendas que recebiam na economia monetizada, adquirissem a ética do trabalho e passassem a não desperdiçar na *kultura*, mas a envolverem-se em projetos orientados pelo Estado-nação voltados a uma economia de mercado. Assim, o mais importante, em se tratando da questão de ser cidadão leste-timorense, não se conformava como uma distinção no âmbito regional em relação à Indonésia, mas antes se relacionava a fortalecer uma noção de cidadão e uma prosperidade entre seus habitantes – e uma consequente redução da importância da *kultura* – numa tentativa de tornar sustentável aquele país num mundo em globalização.

Tendo em vista que eu era antropólogo, Ethan me questionava se a avaliação que ele tinha sobre os problemas com seus empregados era correta. Ele me pediu uma explicação possível da *kultura*, sabendo que eu iria morar nas regiões montanhosas de Timor-Leste. Ele estava muito interessado em saber as respostas que eu poderia dar às questões com as quais ele lidava como empresário e empreendedor estrangeiro.

Como eu tinha mal iniciado a minha estadia e ainda negociava um campo para investigação antropológica, poucas respostas eu poderia oferecer a partir do que eu próprio observava, o que me fazia recorrer aos autores que pesquisavam a região. O que me despertava atenção nesses eventos e rumores era que o desafio teórico que Ethan me propusera correspondia a ansiedades de conhecimento semelhantes de antropólogos estrangeiros que têm pesquisado Timor-Leste no período pós-independência. Uma explicação e uma compreensão da persistência da *kultura* também têm sido colocadas como objetivos de análise de cientistas sociais, embora a partir de abordagens mais relativistas.

No campo de discussão etnológica sobre Timor-Leste, que será objeto de revisão bibliográfica no próximo capítulo, diferentes categorias de análise têm sido criadas para explicar as razões de tais (des)engajamentos ou de certas subversões realizadas por leste-timorenses aos modelos institucionais que certos projetos de construção do Estado-nação e do mercado buscavam incutir em suas consciências. Se os administradores leste-timorenses e os cooperantes internacionais chamavam os desafios para a modernização de *custom* ou *kultura*, alguns antropólogos (SILVA, SIMIÃO, 2012; FOX, 2011), por sua vez, rejeitaram o uso analítico dessas palavras para dar sentido explicativo e descritivo aos fenômenos que eles observavam. Outras palavras foram utilizadas para manter certa cisão do entendimento acadêmico com o entendimento gestor-administrativo: “tradição” (FOX, 2011), “saberes locais” (SIMIÃO, 2015) ou “complexos locais de governança” (SILVA, 2014).

Sem utilizar dessa categoria para manter uma cisão ética/êmica, visto que a palavra *kultura* é uma categoria “nativa”, alguns antropólogos e antropólogas que têm estudado Timor-Leste parecem ter uma explicação possível sobre as causas desses conflitos e da persistência de éticas não tão voltadas para um projeto de modernização estatal-capitalista. A partir dessas categorias, eles têm disponibilizado pistas ao pouco envolvimento dos sujeitos com as pautas de participação da economia nacional e da dificuldade de centralização do poder legítimo da força em torno das autoridades do Estado-nação.

Em termos gerais, a hipótese de grande parte dos estudos etnológicos no Timor-Leste contemporâneo, principalmente os que são filiados ao paradigma estruturalista ou do pragmatismo simbólico e que tomam por base os trabalhos de James Fox (1980, 1988), é de que tais populações *operam* suas vidas tendo por base certas ideias bastante centrais, nas quais parentesco, autoridades locais e precedência são “gramaticais” e hierarquicamente superiores às ideias modernas, como nacionalismo, burocracia tecnocrática e igualdade. James Fox, em artigo sobre diversos trabalhos referentes a Timor-Leste no período pós-independência, faz afirmações sobre as origens de fenômenos contemporâneos, considerando que *tradições são*

profundas (“Traditions go deep”, em inglês) (2011, p. 242). O trabalho desse antropólogo (um dos precursores das análises neoestruturalistas da região) orientou etnografias associadas ao projeto de pesquisa que argumentam uma unidade austronésia (TRAUBE, 2011; BARNES, 2011), assim como inspirou etnografias que não se filiam diretamente a esse campo institucional (BOVENSIEPEN, 2009; SOUSA, 2010; FIDALGO, 2015).

Esses antropólogos citados nos parágrafos anteriores têm destacado especialmente os padrões de conduta e de pensamento em torno das Casas. As Casas são instituições pelas quais as pessoas organizam sua conduta e imaginam-se como estando a elas filiadas por relações de parentesco, relações que correspondem, em espaços modernos, às famílias estendidas ou ao que usualmente foi tratado pela literatura antropológica mais clássica como “clã”. Ideias e valores referentes à Casa, principal responsável pelas trocas matrimoniais e pelas estruturas políticas, são continuamente reproduzidos nas vidas das populações que habitam o território daquele país. Logo, muitos desses antropólogos concebem que Timor-Leste é um espaço no qual ideias-valores “modernas” – nacionalismo, igualdade de gênero, individualismo etc. – não são próprios e existentes ao universo anterior aos eventos da independência e do colonialismo.

Assim, esses antropólogos consideram que essas ideias-valores preexistentes às investidas coloniais seriam uma das principais razões para que instituições modernas enfrentem dificuldades de vigorar naquele território, uma vez que ideias-valores tradicionais estariam fortemente enraizadas naqueles sujeitos. De acordo com James Fox (idem, p. 255), os leste-timorenses possuem “concepções centenárias de governanças” (“centuries old conceptions”, em inglês)⁵ que eles continuam a articular aos novos eventos. Sobre esse fenômeno da persistência do “tradicional”, James Fox (2011) afirmou que a fonte da capacidade de persistência dessas ideias entre os leste-timorenses encontra-se na concepção de mundo encarnada na linguagem desses sujeitos. Ainda que essas “tradições milenares” mudem ao longo do tempo,⁶ esse antropólogo considera que certas formas linguísticas próprias ao universo austronésio têm servido para acomodar imposições coloniais portuguesas e a ocupação indonésia, assim como eles continuam a engajá-la com o presente modernizante.

Daniel Simião, em sua obra “As Donas das Palavras” (SIMIÃO, 2015) também considera que a existência de diferentes sensibilidades modernas e tradicionais são produtos

⁵ “The Timorese possess centuries-old conceptions of governance that, as I have tried to indicate in this chapter, they continue to articulate. The discourse phased in complementary categories that they rely upon to frame these ideas is both subtle and flexible. It has served to accommodate Portuguese colonial impositions and an Indonesian occupation and it continues its engagement with the present” (FOX, 2011, p. 255).

⁶ “Although Timorese traditions might be thousands of years old, these are not static.” (FOX, 2011).

dos símbolos que os leste-timorenses articulam para a compreensão de sua realidade, apesar de não pertencer propriamente ao campo de discussão da escola estruturalista e sem compromisso com a hipótese de uma unidade austronésia dentro dos seus propósitos de pesquisa. Especificamente sobre uma emergente concepção de igualdade de gênero entre os leste-timorenses, Daniel Simião considera que essa tem sido efeito da inserção da palavra “violência doméstica”, que, imersa num conjunto massivo de discursos patrocinados por agências internacionais e timorenses cosmopolitas, tornou “possível a emergência de um conflito de novo tipo” (idem, p. 40). Assim como ocorre com diversas ideias-valores modernas (capitalismo, individualismo, cidadania etc.), Simião considera que uma dimensão fundamental para a emergência da igualdade de gênero em Timor-Leste são os discursos em torno da palavra “violência doméstica”. Porém, Simião vai argumentar que os leste-timorenses, como agentes da sua própria história, às vezes manteriam significados outros e construiriam sua própria versão da modernidade, de modo que as palavras modernas, da qual “violência doméstica” seria uma, adquirem um “significado por vezes contrário àquele espírito original” (2015, p. 73).

Possivelmente as avaliações de Ethan e Scott seriam demonstrações empíricas para esses antropólogos acima citados de conflitos de sensibilidades modernas e tradicionais, de éticas globais e locais e, em certa medida, uma demonstração de etnocentrismo. Sobre isso, Fox considera que esses gestores devem ter uma posição diferente, de “*respeitu*” (“respeito”, em tétum) às ideias-valores da tradição (2011, p. 255). Creio que esses antropólogos apresentar-se-iam confortáveis em explicar que fenômenos classificados como “corrupção” e o retorno de migrantes ao interior do país decorrem das diferenças de éticas modernas em relação aos valores e as ideias tradicionais dos leste-timorenses aos quais, como diria James Fox, estão inscritos nas formas rituais e míticas incorporadas na linguagem. Eles indicariam que discursos vindos de fora, mediante mídia e estrangeiros e timorenses retornados e cosmopolitas, têm comunicado e transmitido novas formas de pensar e, logo, de agir, provocando uma modernidade única em Timor-Leste. Eles também argumentariam a esses cooperantes que os leste-timorenses permanecerão com suas formas tradicionais, uma vez que, para Daniel Simião, “saberes locais” são “gramaticais” e, para James Fox, “tradições” são “profundas”.

1.2. Traços gerais da pesquisa

A tese etnológica-antropológica presente nesta tese reconhece essa possível narrativa e concorda com a avaliação de antropólogos que a postura desses gestores expressa valores

etnocêntricos em sua compreensão sobre a realidade dos leste-timorenses. Porém, se eu inicio a tese refletindo sobre possíveis respostas desses antropólogos a esses gestores sobre os dilemas da modernização e da nacionalização de Timor-Leste, é justamente para afirmar que essa etnografia propõe uma discordância teórica aos argumentos desses antropólogos, citados acima, para explicar essa atração tão forte dos leste-timorenses pela *kultura* ou pelo *custom*. A discordância dá-se porque essa etnografia não se contenta com o foco nos símbolos e nos discursos, na linguagem, como uma explicação da *kultura*, a razão da persistência de éticas tradicionais, como a razão da emergência de sensibilidades modernas, tampouco como a razão das subversões dos significados das ideologias vindas com a modernização do país. Apesar de considerar que esses aspectos comunicativos – expressos mediante os sistemas simbólicos e a linguagem – são importantes e constitutivos nas subjetivações de ideias-valores modernas ou tradicionais que ocorrem em Timor-Leste, essa tese se contrapõe à prioridade lógica dada aos símbolos e à linguagem para explicar a persistência do que se entende localmente como *kultura* e a emergência e relevância do que se entende como *modernidade*.

Assim, por estar preocupada em construir pontes de contato com a antropologia simbólica – paradigma predominante nas análises antropológicas que têm sido desenvolvidas em Timor-Leste e no campo antropológico brasileiro, no qual o autor dessa tese foi treinado – e com o objetivo de fazer um movimento de debate e integração teórica, essa tese traz comentários ao modo como certa literatura antropológica orientada pelos pressupostos do estruturalismo e do simbolismo explica a existência dessas configurações institucionais e ideológicas no Timor-Leste contemporâneo, onde *kultura* e Casa operam conjuntamente com modernidade e Estado-nação. Propõe-se, aqui, uma forma diferente de explicar tais configurações ao fazer uma diferente forma de questionamento e dar uma diferente forma de atenção aos fenômenos sociais que ocorrem no Timor-Leste contemporâneo por meio de análise bibliográfica, etnográfica e histórica.

Propõe-se pensar em critérios referentes à economia política e ao ambiente em Timor-Leste como uma das razões para entender por que os leste-timorenses permanecem “tradicionais” e subvertem a “modernidade”. Nesse sentido, vou argumentar que se devem englobar as dimensões simbólicas às outras dimensões materiais (a produção e o ambiente) em que esses sujeitos vivem. Vou argumentar que, desde uma abordagem antropológica e etnológica, os símbolos e os discursos são materiais e constituintes dos ambientes onde esses sujeitos habitam. Proponho, contudo, que a importância bem como a irrelevância de certas ideias-valores não são apenas produtos do “simbólico”. Assim sendo, uma compreensão antropológica das ideias-valores da *kultura* ou da *modernidade* e uma explicação de sua

relevância para aqueles sujeitos não devem ser exercícios que possam ignorar os aspectos não simbólicos presentes nas vidas desses sujeitos.

Vou argumentar também em prol da importância que há em tratar os fenômenos simbólicos como distintos dos fenômenos ideológicos. Essa abordagem, que toma por base autores como Jack Goody (2012), Talal Asad (1979) e Maurice Godelier (1986), entre outros, objetiva sugerir que as ideias-valores ou significados – modernos ou tradicionais – são produtos também de circunstâncias materiais, “uma vez que essas [circunstâncias materiais] não são apenas as manifestações do pensamento, da invenção, da criatividade, mas elas também moldam suas formas” (GOODY, 2012, p. 21). Assim, vou defender que as ideias e os valores específicos do leste-timorenses devem ser considerados como produtos dos outros aspectos do ambiente em que os leste-timorenses do campo vivem e aos modos de produção que eles desenvolvem.

Na etnografia que compõe essa tese, a operação metodológica para a análise etnográfica dos objetos de interesse dos gestores e dos antropólogos inverte-se: ao invés de tratar ideias e valores da *kultura* e de padrões institucionais da Casa como algo que define os dilemas da modernização de Timor-Leste, a proposta é antes explicar como esses padrões de comportamento e essas ideologias – identificadas por antropólogos e não-antropólogos como “*kultura*” ou “tradição” – são continuamente gerados e explicar as razões materiais e históricas pelas quais eles são tão relevantes, tanto de maneira consentida quanto coercitiva, para aqueles sujeitos. Do mesmo modo, ao invés de focalizar a comunicação (a emissão de mensagens) que se dá mediante o simbólico e a linguagem (convenções de significados) entre “modernos” e “não modernos” como um fenômeno central na produção de ideias e valores da *modernidade* (e de padrões institucionais do Estado-nação), esta tese procura destacar outros aspectos das vidas desses sujeitos como importantes e fulcrais – considerando-os às vezes como mais relevantes do que à comunicação mediante símbolos – para que ideias e valores modernos sejam mais recorrentes.

Essa tese não sugere que os rituais (expressão dos símbolos) e os discursos (expressão da linguagem) sejam fenômenos sem importância para a explicação da persistência das ideias-valores (ou significados) tradicionais e da emergência das ideias-valores modernas. Longe estaria dos meus propósitos esse tipo de afirmação, inclusive porque, em muitos momentos, essa tese fará análise de rituais e dos discursos como interações fundamentais para explicar fenômenos históricos. Contudo, o que se procura compor nesta tese, em seu diálogo bibliográfico com as etnografias sobre Timor-Leste, é que (intencionalmente ou inconscientemente) atribui-se certa autonomia às elaborações simbólicas em relação aos

outros aspectos materiais de existência dos leste-timorenses. Isso ocorre diante de certas opções teóricas e metodológicas, voltadas para a dimensão simbólica ou discursiva da *kultura* e da *modernidade* e seus efeitos de subjetivação. Assim, a etnografia que compõe esse texto proporcionará uma atenção para outros tipos de dados etnográficos, principalmente às descrições dos ambientes e das práticas produtivas que lá ocorrem.

1.2.1. A Casa e o Estado-nação

O que os leste-timorenses e a comunidade internacional estabelecida em Díli têm chamado de *kultura* e *modernidade* abarca diferentes elementos heterogêneos das vidas das populações que habitam aquela região. Nos propósitos analíticos dessa tese, parte-se de dois elementos bastante representativos das instituições sociais pelas quais os leste-timorenses vivenciam suas vidas: as Casas e o Estado-nação. Essas instituições seriam representantes, respectivamente, das ideias e valores da *kultura* e da *modernidade* e são, penso, os principais objetos de inquérito dos antropólogos quando fazem pesquisas etnográficas na região.

Em termos gerais, as Casas como instituições sociais (padrões de comportamento e pensamento por meio das quais as pessoas organizam sua conduta e compreendem sua ação social) foram objeto de grandes análises na literatura etnológica sobre a Indonésia Oriental (CARSTEN; HUGH-JONES, 1995; FOX, 1993; SCHEFOLD; NAS; DOMENIG, 2003; WATERSON, 1990). Entender como essas instituições organizam os rituais e as trocas matrimoniais e como as Casas tornaram-se mediadores de ações coloniais (VEL, 2008) e expressam simbolicamente seus valores na arquitetura das construções foram objetivos centrais da pesquisa antropológica. A Indonésia Oriental, assim como inúmeras regiões do Sudeste Asiático, tem a Casa como uma instituição que desempenha um papel central e estruturante nas sociabilidades dos habitantes dessa área etnográfica (NOGUEIRA, 2019, p. 53).

Definirei “Casa” de modo resumido e provisório, porque o intuito dessa pesquisa não é caracterizá-la normativamente e mensurar quais são os desvios encontrados empiricamente a esse padrão, mas antes as razões que dão base para que as ideias e valores associados às Casas sejam continuamente subjetivados e que tornam essas ideias e valores relevantes e, em certa medida, compulsórios. Podemos entender que as Casas são instituições sociais pelas quais pessoas constituem laços de pertencimento, cuja linguagem, para dar sentido a essa solidariedade, baseia-se principalmente em ideias de consanguinidade e afinidade: o parentesco. Em geral, seus integrantes se imaginam como descendentes de um ancestral em

comum. Conforme expresso por Claude Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 1981, p. 186), as características fundamentais são “sua condição de uma pessoa moral, um grupo corporado feito de riquezas materiais e imateriais pelas quais se perpetua através da transmissão dos seus nomes, seus bens e seus títulos mediante uma linhagem, real ou imaginaria, considerada legítima desde que se expresse mediante a linguagem da consanguinidade e da afinidade e, na maioria das vezes, por ambas”.

Os fenômenos de modernização da região no período pós-colonial incidiram em novas problemáticas de pesquisa para a compreensão das culturas e sociedades em Timor-Leste, de modo que as mudanças pelas quais as Casas têm passado diante desses fenômenos continuam como um importante objeto de análise na etnologia do arquipélago da Indonésia Oriental. É observável a emergência de fenômenos tidos como modernos desde abstrações realizadas pelos cientistas sociais: uma noção de pessoa nacional (BABO-SOARES, 2003), a comoditização da terra mediante registros fundiários (OVIEDO, 2019), a mercantilização de produtos anteriormente criados para circulação em regimes de dádivas (OLIVEIRA, 2019), a assistência às mulheres tendo por base pautas de empoderamento feminista (SANTOS FILHO, 2016) e, ainda, formas de administração de conflitos assentadas em valores de igualdade e de monopólio do poder legítimo da violência pelo Estado de direito (SIMIÃO, 2015). Essas discussões das ciências sociais em torno da temática da modernização emergem pelo próprio fato de que uma organização política centralizada em forma de Estado-nação ser um fenômeno ainda recente, mas cada vez mais central nas vivências dessas populações (SILVA; SIMIÃO, 2012). Esses estudos buscaram problematizar os efeitos que a construção do Estado-nação tem provocado nos padrões culturais e sociais na região.

Uma instituição social de grande destaque da modernização em Timor-Leste, portanto, é o Estado-nação. Partimos de uma definição operacional tendo por base a teorização feita por Benedict Anderson (ANDERSON, 2008) e por Ernest Gellner (GELLNER, 1983): o Estado-nação é, ao mesmo tempo, uma organização da sociedade caracterizada pelo monopólio da força legítima em um órgão centralizado – o Estado – e uma comunidade imaginada – a Nação –, pensada pelos seus integrantes como limitada e soberana, formada pela agregação de populações e territórios. Argumenta Anderson que sujeitos que se pensam como parte de uma mesma nação imaginam que as vivências de diferentes grupos, distantes fisicamente entre si, são simultâneas em um mesmo tempo e lugar (ANDERSON, 2008). O *nation-ness* (“sentir-se nacional”, em inglês) tem sido compreendido como uma característica básica dos sujeitos em seus processos de subjetivação em grande parte das populações no mundo. Ernest Gellner afirma que “ter uma nação não é para todas as

experiências, apesar de atualmente ter parecido ser um atributo inerente à condição humana” (GELLNER, 1983, p. 8, tradução minha). Em diversos ambientes, como Timor-Leste fora até pouco tempo atrás, esse tipo de caracterização do sujeito como um cidadão nacional e uma noção de comunidade como “nação” têm sido novidades a serem forjadas continuamente.

O Estado-nação e o nacionalismo como, respectivamente, instituição social e ideologia correlacionam-se fortemente à criação e à manutenção de uma organização política colonial e pós-colonial em Timor-Leste, quando os impérios coloniais europeus perderam sua legitimidade e enfrentaram diversos movimentos emancipacionistas na Ásia e África, no momento posterior à Segunda Guerra Mundial. Enquanto diferentes colônias europeias na Ásia e na África começaram a se emancipar na década de 1960, a noção de nação leste-timorense como um projeto de Estado se deu mais tardiamente e fortemente a partir de 2002, quando sua independência foi finalmente conquistada (ou restaurada).

Se esse projeto de independência foi abortado com a ocupação da Indonésia em 1975, um amplo movimento com bases nacionalistas para a restauração da independência – formado pela associação de múltiplas forças de resistência no interior de Timor-Leste, mas também em ações internacionais diplomáticas – conseguiu esse feito após o Referendo realizado em 1999, quando os integrantes da província de Timor Timur votaram a favor da independência (soberania em vez da autonomia da província). Isso ocorreu diante de um longo movimento emancipacionista que permitiu o surgimento de um Estado-nação no final do Século XX: houve antes a construção de instituições coloniais e estatais (governos coloniais, postos administrativos, igrejas, escolas, etc.) que reverberaram e deram condições para que se forjasse uma ideia de Estado-nação leste-timorense, assim como emergiram discursos voltados para alimentar, nessas populações, a noção de que eles todos pertenciam a um mesma nação durante a parte final do período colonial português (1950-1975), durante a ocupação militar do Estado indonésio (1975-1999) e durante a administração transitória da Organização das Nações Unidas (ONU) (1999-2002). As ações desses diversos atores, humanos e não-humanos, permitiram que as pessoas que habitavam aquele território passassem a se constituir e conceber os territórios, os demais habitantes e o governo de Timor-Leste como solidários entre si e distintos da Indonésia e de todas as outras nações (ANDERSON, 1993).

As Casas continuam a ser uma importante organização na vida dos leste-timorenses. Isso ocorre, penso, diante das condições demográficas e econômicas do país. Segundo o Censo demográfico de 2010 (TIMOR-LESTE, 2011), 70,4% da população vivia nas zonas rurais, havendo pouco envolvimento dessas populações como empregadas no setor público ou

privado. Da população adulta economicamente ativa durante o recenseamento, foi identificado que o setor econômico mais importante correspondia ao setor primário (silvicultura, agricultura e pesca). Na zona rural da unidade administrativa de Oecussi, por exemplo, dos 17.827 habitantes economicamente ativos, 14.302 (80,22%) envolviam-se na lavoura (TIMOR-LESTE, 2011, p. 286).

Sendo essencialmente agrário e com poucas atividades de exportação, as Casas e o Estado-nação têm tido uma faceta mais relevante economicamente do que as instituições empresariais no Timor-Leste contemporâneo. As características demográficas e socioeconômicas do país referentes aos empregadores da força de trabalho corroboram essa conclusão. A situação fundiária baseia-se principalmente numa distribuição de terra relacionada às Casas, de modo que a transferência da propriedade fundiária para agricultura tem ocorrido principalmente mediante a herança parental e os cultivos seguem uma lógica produtiva que chamaríamos de “familiar”, pois as forças produtivas do seu cultivo são parentes e as relações de produção envolvem esses sujeitos.⁷ Dados demográficos do ano de 2010 na zona rural de Oecussi (unidade administrativa onde realizei minha pesquisa etnográfica) mostram que, dos 14.302 trabalhadores na lavoura, apenas 384 (2,68%) trabalhavam como empregados de outros sujeitos, em relações de trabalho assalariado. Apesar de serem dados do ano de 2010, isso parecia persistir quando fiz a pesquisa de campo. Pode-se observar, portanto, a centralidade produtiva que as Casas ocupam nas vidas desses sujeitos que vivem nas montanhas de Timor-Leste, uma vez que o cultivo agrícola é majoritariamente organizado por essas instituições.

Assim, se há instituições que passam a se infiltrar nas vidas econômicas desses sujeitos que vivem nas zonas montanhosas de Timor-Leste, uma dessas tem sido principalmente o Estado-nação. Em Oecussi, depois dos comerciantes e empreendedores autônomos (9,92%) que fazem o transporte de mercadorias manufaturas e vendem-nas nos mercados itinerantes, o governo é a principal fonte de acesso a recursos monetários que permitem acessos aos bens e serviços por meio dos mercados (6,11%).

O domínio da terra e da força produtiva faz com que as Casas persistam como importantes instituições sociais para diversos lestes-timorenses, a despeito da coexistência do mercado, da Igreja Católica e do Estado-nação colocar em xeque certos preceitos que as caracterizam. Esse ambiente, conforme tem sido analisado por diferentes etnógrafos

⁷ As bases legais para a transformação da terra em um bem alienável no mercado estão em um processo de construção. Sobre esse processo de transformação da terra em mercadoria, ver a etnografia de Carlos Oviedo (2018).

(BARNES, 2011; BOVENSIEPEN, 2015; PALMER, 2011; FIDALGO CASTRO, 2015; FOX, 2011, entre outros), mostra uma configuração institucional e ideológica na qual tanto a Casa quanto o Estado-nação orientam as ações dos sujeitos. Por isso, algumas dessas pesquisas têm procurado compreender os processos pelos quais os habitantes nessa região têm passado - uma abordagem em que se descreve a continuidade da Casa (e de ideias de parentesco) como uma instituição social central em suas vivências. Cientistas sociais (DE LUCCA, 2016; BABO-SOARES, 2003, TRAUBE, 2011) também têm estudado como os habitantes dessa região do Sudeste Asiático Insular têm passado a ser organizados pelo Estado-nação e a nutrir subjetividades nacionais.

1.2.2. Questões e respostas preliminares

Tendo por base esse cenário, busco explicar a relevância e a força de um conjunto heterogêneo de ideias e valores (que tem sido compreendido como “ideologia tradicional” ou “*kultura*”) como produtos das condições históricas e materiais da existência daqueles sujeitos. Esta tese, portanto, busca responder as seguintes questões:

- Por que diferentes ideias e valores (classificados localmente como *kultura*), especialmente os que se referem à Casa, persistem como orientações das condutas das populações em Timor-Leste, ainda que inúmeros atores nacionais e internacionais busquem orientar os leste-timorenses a subjetivarem ideias e valores modernos, especialmente a ideia de pertencimento a um Estado-nação?
- Por que historicamente homens e mulheres em Timor-Leste *mais ou menos* se articularam em projetos de construção de certas instituições modernas, especialmente o Estado-Nação?
- Por que esses sujeitos se pensam como integrantes das Casas e têm passado a subjetivar ideias e valores modernos, especialmente subjetividades de pertencimento ao Estado-nação de Timor-Leste?

Num exercício bibliográfico (Parte I) e histórico-etnográfico (Parte II e III), a tese dá a seguinte resposta preliminar às perguntas: a força e a fraqueza das ideias e valores da *kultura* e da *modernidade* em Timor-Leste têm sido historicamente condicionadas aos modos de produção material desses sujeitos e ao ambiente em que eles vivem. Tais condições materiais de existência de tais sujeitos – especialmente dos que vivem nas montanhas de Timor-Leste – explicam a persistência e relevância das ideias e valores da Casa (e da *kultura*) e ainda da emergência das ideias e valores do Estado-Nação (e da *modernidade*). Essas condições

materiais explicam por que os grande parte dos leste-timorenses no campo se engajam tanto com “a *kultura*”. Logo, os leste-timorenses das montanhas **não** apenas pensam e agem de acordo com as ideias e valores da *kultura* porque vivem numa sociedade onde a Casa é a principal instituição das suas vidas. Eles **não** apenas passaram a pensar e agir de acordo com as ideias e valores do Estado-nação porque passaram a viver numa sociedade nacional, construída em diálogo com as agências internacionais e leste-timorenses retornados. O que se passa é que os lestes-timorenses das montanhas têm se engajado continuamente em padrões de pensamento e ação relacionados às Casas e ao Estado-nação porque as ideias e valores associados às instituições da *kultura* contribuem para produzirem materialmente os recursos que dão sustentação às suas vidas. Além disso, essas ideias e esses valores têm correspondência ao ambiente onde eles vivem.

Em termos mais concretos, vou argumentar que agir de acordo com os padrões institucionais da Casa (e das ideias e valores associados à Casa e à *kultura*) acontece principalmente porque a vida – de grande parte dos leste-timorenses das montanhas – está orientada primordialmente por um modo de produção camponês em articulação com um modo de produção capitalista (MEILLASSOUX, 1973, p. 81). Do mesmo modo, a importância da Casa e do parentesco acontece porque as interações face-a-face e relacionadas aos parentes são primordiais nesses ambientes, ainda que cada vez mais seja possível transcender essas interações mediante outros meios de comunicação (telefones celulares, estradas, documentos burocráticos, automóveis etc.). Mesmo que o modo de produção camponês tenha se articulado a um modo de produção estatal-capitalista, grande parte dos ambientes montanhosos de Timor-Leste tem uma produção que vigora as seguintes características: uso de energia humana no trabalho; uso de meios individuais de produção; tarefas distribuídas entre os membros das células produtivas (principalmente a unidade doméstica); acesso imediato à terra e à matéria prima. O fato de haver esse ambiente permite que seus habitantes possam se engajar principalmente em atividades de subsistência, ou seja, o processo comunitário satisfaz majoritariamente as próprias necessidades e os sujeitos camponeses encontram, ao seu alcance, diversos instrumentos de trabalho e matérias-primas necessários para a produção.⁸

Nesses ambientes das montanhas, onde vigora primordialmente um modo de produção camponês em articulação com um modo de produção capitalista-estatal, as principais

⁸ Apesar de essas serem as características apresentadas por Meillassoux (1973), eu incluiria que essas populações conseguem produzir assim porque há certa dependência da atividade agrícola aos instrumentos de cultivo que eles conseguem mediante trocas com agentes externos.

atividades de produção material são a agricultura e a pecuária, assim como as trocas matrimoniais em regimes de dádivas têm um papel fundamental na produção da força de trabalho. Do mesmo modo, a seguridade dos sujeitos (cuidado de idosos, preparação de alimentos, moradia etc.) depende bastante de suas relações de parentesco, desde a infância até a senioridade.⁹

Desde uma abordagem ética (e não êmica), vou argumentar que ideias e valores como hierarquia, holismo e parentesco – o que Dumont (1985; 2008) chamou de “ideologia tradicional” – englobam os valores da ideologia moderna – igualdade, individualismo e nacionalidade – e são relevantes e persistentes porque eles têm servido e continuam a servir para a produção de bens necessários para as vidas desses sujeitos. Assim, a Casa e o parentesco são, respectivamente, recorrentes instituição e ideologia porque elas correspondem às atividades de produção material desses sujeitos. As condições materiais existentes nas zonas montanhosas do Timor-Leste contemporâneo reforçam ideias e valores referentes à Casa nos processos de subjetivação desses sujeitos, uma vez que correspondem às bases intelectuais da produção de bens e pessoas de grande parte dos leste-timorenses que vivem no campo.

Meu segundo argumento é que, devido ao processo histórico descontínuo de articulação do modo de produção camponês com um modo de produção nacional-capitalista, as ideias e valores associados ao Estado-nação em Timor-Leste têm adquirido condições materiais para serem subjetivados (ou seja, impostos, sentidos, compreendidos e amplamente reconhecidos), uma vez que certas práticas econômicas têm se tornado parte da vida desses sujeitos, tais como as compras e vendas no mercado, a escolarização e a burocracia, atividades que passaram a tornar-se importantes para a produção de bens e de pessoas. Isso tem transformado o ambiente e as trajetórias de vidas desses sujeitos. Conseqüentemente, as novas condições materiais decorrentes dessa articulação dos modos de produção permitiram que ser “leste-timorense” tenha sentido e tenha se tornado algo desejável e compulsório nos processos de subjetivação dos sujeitos. Certos meios de produção e comunicação empregados na construção do Estado (redes de comunicação de ampla escala como celulares, internet e estradas de barro ou asfalto; burocracias locais e globais, métodos disciplinares do comportamento, escolas etc.) têm imprimido ou dado condições para a irradiação e inculcamento de *práxis* nacionalizantes em Timor-Leste. Nesse sentido, os habitantes do

⁹ É importante considerar que, ao utilizar o termo “camponês”, não me refiro à uma classe social dentro das estruturas demográfica da comunidade nacional, mas a um “modo de produção”. Tratar “camponeses” como uma classe social, conforme Karl Marx fez, parece ser mais fidedigno em sociedades onde o modo de produção capitalista é vigente com maior vigor.

campo têm se comportado de acordo com a *kultura* e passaram a produzir ideias e valores conexos ao que foi chamado de “ideologia moderna” porque essas têm sido as estratégias possíveis (e atrativas), às vezes compulsórias, que tais sujeitos passaram a encontrar. Aprenderam-nas como uma via para produzir, trocar e ter acesso a recursos materiais para viverem.

Considero também que as condições materiais presentes no ambiente do território leste-timorense contemporâneo, tanto no campo quanto na cidade, não permitem que parte considerável de seus habitantes que lá vive se engajem em padrões de conduta e pensamento denominados localmente de “modernos”. Apesar de haver iniciativas de alguns sujeitos de se engajarem em ideias e valores modernos, atraídos pelas mensagens modernizantes, estas iniciativas supõem estilos de vidas não factíveis diante das condições materiais presentes naqueles ambientes. A ideologia tradicional adquire uma nova funcionalidade dentro do modo de produção organizado pelo Estado-nação, uma vez que o parentesco, a hierarquia e o holismo continuam como arcabouços ideológicos que funcionam como fonte econômica da formação dos cidadãos leste-timorenses. Logo, os leste-timorenses das montanhas são levados a prezar (às vezes intencionalmente, às vezes inconscientemente e a contragosto) ideias-valores tradicionais, uma vez que o reconhecimento e relevância de ideias-valores do Estado-nação tem dependido da *kultura*.

1.3. Duas justificativas etnográficas

Pensar os potenciais da análise entre condições materiais – o ambiente e a produção – e ideologia decorre de alguns fatos etnográficos. Esses fatos foram bastante relevantes por fazerem-me atentar aos potenciais de uma análise etnográfica e histórica que dá primazia às condições materiais para a explicação da persistência ou emergência de certas configurações de ideias-valores.

1.3.1. Os discursos sobre o ambiente expressos por brasileiros e leste-timorenses

O primeiro ambiente no qual convivi mais de perto com leste-timorenses foi o Instituto Nacional de Formação de Docentes e Profissionais de Educação de Timor-Leste (INFORDEPE), quando cheguei em Díli, em setembro de 2016. Eu fui a esse instituto da administração pública (vinculado ao Ministério da Educação daquele país) e conversei com diversos homens que estavam sentados numa mesa do lado de fora, em frente à repartição pública. Muitos deles tinham vivido no Brasil e participado de programas de cooperação com os brasileiros.

Um aspecto muito destacado por eles quanto ao meu país de origem foi a violência urbana. Todos os leste-timorenses que estavam presentes naquele momento e que tinham vivido no Brasil falaram que já tinham sido assaltados nas ruas de alguma cidade brasileira. Um dos funcionários que realizara seu mestrado na Universidade Federal de Santa Catarina, na cidade brasileira de Florianópolis, chocava-se com o fato de que grupos de pessoas invadissem agências bancárias e explodissem caixas eletrônicos para furtar dinheiro em espécie. Ele fazia algumas previsões sobre o futuro de Timor-Leste com um quê de fatalidade: os caixas eletrônicos espalhados pelas ruas de Díli teriam de ser fortificados e policiados porque a mesma estratégia de assaltos a bancos passaria a ocorrer em breve. Disse-me: “O Brasil é o futuro de Timor-Leste”.

Fotografia 1 - Vila da Zona Especial de Economia de Mercado de Timor-leste. Na placa, fotos sobre o presente (O Início... ... e o Futuro)



Fonte: Arquivo pessoal do autor. Pante Macassar, novembro de 2016.

Relacionar tempos distintos do Brasil para comparar com Timor-Leste também era algo que eu escutava quando procurei me socializar com alguns brasileiros que moravam em Díli, nesse meu primeiro momento de pesquisa. Eu os encontrava especialmente nas idas aos eventos culturais e artísticos apoiados pela Fundação Oriente, uma instituição cultural e científica que agregava a comunidade lusófona da capital leste-timorense.

Eu escutei de um brasileiro, nordestino com cinquenta anos de idade, algumas impressões que ele tinha sobre Timor-Leste ao falar sobre algumas dinâmicas que marcam o

país. A presença de animais domésticos para consumo alimentar nas moradias das pessoas, mesmo que elas tivessem pequenos terrenos para criá-los, fazia-lhe lembrar dinâmicas presentes numa capital de um dos estados do Nordeste brasileiro dos anos 1970, ambiente fortemente marcado pela urbanização e pela migração massiva de pessoas do interior para o litoral. Um sentimento de nostalgia pairava-lhe ao sentir realidades que já não se impunham mais no Brasil: acordar de manhã com o canto de dezenas de galos ao mesmo tempo, ver porcos pastando em terrenos baldios ou assistir pessoas organizando brigas de galo. Essas não eram mais experiências fáceis dele vivenciar atualmente na sua cidade de origem: as brigas de galo foram coibidas pela polícia e o serviço de vigilância sanitária impediu a prática de criação de animais domésticos para consumo próprio nas áreas urbanas. Disse-me: “parece o Brasil de quarenta anos atrás”.

Os exercícios de futurologia e de comparações evolucionistas tomando as sensações e as diferenças materiais por critério eram expressos pelos meus conviventes nas montanhas, que me perguntavam sobre o Brasil. Quando eu passei a viver nos ambientes camponeses de Timor-Leste, em novembro de 2016, diversos aldeões perguntavam-me sobre a organização das cidades, os tipos de animais e floras que existiam no território, se nevava, se as pessoas eram todas brancas.

Uma das questões mais recorrentes referia-se à minha “língua materna”. Eu falava que era o português. Alguns mostravam-se surpresos. Ato contínuo, eles sucediam com uma outra pergunta para entender-me melhor: “qual era a língua da nação?”. Eu logo os respondia que também era português. Eu lhes dizia que apenas um percentual bem pequeno de brasileiros não falava a língua portuguesa.

“Por que a surpresa deles e as duas perguntas consecutivas?”, questionava-me. Se antes imaginava que essa pergunta se explicava pelos leste-timorenses suporem uma variedade linguística grande no meu país, com o passar do tempo, percebi que a surpresa não era apenas pelo Brasil ter vários indícios de uma língua única. Além de projetarem uma pluralidade de línguas semelhante à pluralidade linguística que ocorria em Timor-Leste, a projeção vinha de uma suposição de que as pessoas seriam mais ou menos capazes de dominar ao menos duas línguas, aprendidas em distintos momentos de socialização. Nas montanhas de Timor-Leste, homens adultos, em geral, são capazes de se comunicar em duas línguas, uma que é apreendida no seu primeiro momento de socialização da Casa e das aldeias – a língua materna – e uma segunda, nas interações comunitárias de ampla escala, no ambiente de interação nacional – a língua nação. Os leste-timorenses que estiveram vivenciando certas experiências – durante a ocupação indonésia (bahasa indonesia) e no

Timor-Leste independente (português e tétum) – com línguas francas (línguas que se caracterizaram por serem adotadas ou criadas por grupos multilíngues para que consigam se comunicar entre si), queriam saber a língua que eu aprendera no âmbito doméstico e nos meus primeiros circuitos de socialização e a que eu aprendi quando passei a conviver em ambientes externos às minhas interações familiares, ou seja, nas escolas e no mercado de trabalho.

Após o campo de pesquisa em Timor-Leste, eu retornei ao Brasil. Nos reencontros com meus familiares e amigos brasileiros, diversas perguntas sobre Timor-Leste eram feitas. Eles perguntaram sobre as condições sanitárias, sobre a comida, sobre os tipos de animais e sobre sua localização geográfica, alguns, às vezes, até mesmo errando o continente onde Timor-Leste se encontrava.

Assim como se dera com as pessoas leste-timorenses com quem eu convivi, uma das perguntas mais recorrentes dos brasileiros era sobre a língua do país. A pergunta, contudo, tinha um formato muito específico: eles me questionavam “Qual era a língua que se fala em Timor?”, uma pergunta que supunha uma língua no singular diante das pequenas dimensões territoriais do país. Eu respondia dizendo que havia uma variedade, uma dúzia de línguas, a depender da região. Falava que havia uma língua mais reconhecida no país, com características crioulas e muito própria da capital, o “tétum praça”. Explicava também que, no meu ambiente principal de pesquisa, em Usitasae (Oecussi), existiam até quatro línguas com pessoas com diferentes habilidades para falar essas línguas: a língua meto (ou baikeno em língua portuguesa) era a mais corrente, comum nos ambientes domésticos e nas interações do comércio e do cotidiano. O tétum, por sua vez, era a língua falada mais nos espaços oficiais, como na escola. E, decorrente da colonização portuguesa e da ocupação indonésia, as gerações mais velhas – especialmente os homens – eram hábeis em falar português e/ou indonésio. Atualmente, o fato de ter sido adotado o português como uma das línguas oficiais tem permitido um ressurgimento de pessoas hábeis em falar essa língua.

Depois, eu entendi que meus amigos brasileiros também projetavam uma concepção de que Timor-Leste, como um Estado-nação, assemelhar-se-ia ao Brasil, um ambiente menos plural em termos linguísticos. Para os meus amigos brasileiros, haveria uma língua única para ser falada em qualquer ambiente. Não era tão facilmente imaginável para eles, a partir de suas vivências, que as pessoas em outro país aprendessem uma língua dentro do lar e outra nas escolas. Essas versões paroquiais sobre a língua e sua posição nas vidas das pessoas

indicavam as diferenças das vivências que aconteciam contemporaneamente nas populações em Timor-Leste e no Brasil.¹⁰

Essas questões comparativas eram constantemente trazidas pelos meus conviventes em Timor-Leste e, muitas vezes, tomavam uma abordagem evolucionista. Elucubrações sobre passado, presente e futuro de brasileiros e leste-timorenses quando eu ainda estava em Díli traziam vias de análise com as quais as teorias antropológicas nas quais fui treinado tinham grandes dificuldades de lidar. Pensar alteridades outras a partir de diferenças em termos cronológicos e exercícios de futurologia ou conjectura histórica são zonas movediças no atual campo de discussão antropológica. Elas foram rejeitadas por serem constantemente associadas a discursos racistas e por terem dado bases intelectuais a processos de dominação e genocídios. E, de fato, meu entendimento antropológico rejeitava falas que expressavam um senso comum ao colocarem leste-timorenses e brasileiros como uma parte de uma mesma linha de evolução.

Contudo, aquelas falas me faziam pensar que as reflexões daquelas pessoas eram vias de análise possíveis – não pelas escalas históricas e pela existência de um destino único. O que se mostrava como muito mais potente com os brasileiros em Timor-Leste e leste-timorenses retornados do Brasil, desde uma abordagem teórica, é que eles traziam as sensações e as vivências concretas como algo importante para explicar as diferenças: visualizavam imagens, sentiam cheiros e escutavam sons para associar essas diferentes espacialidades e comparavam-nas com experiências que eles tinham vivido anteriormente ou em outros espaços. O fato dos meus conviventes colocarem as diferentes sociedades numa mesma linha cronológica e afirmar um destino dos leste-timorenses semelhante às vivências contemporâneas dos brasileiros – uma abordagem evolucionista – ocorria porque essas pessoas usavam, como parâmetros de comparação e previsão, as experiências que eles tinham vivido anteriormente ou em outros espaços.

Ainda que uma abordagem evolucionista, a comparação se mostrava bastante potente. Essas falas estimulavam-me a pensar sobre ideias possíveis diante de vivências que eles tinham tido em certos ambientes – em um ambiente em que o sujeito não apenas habita e age, mas que também lhe incita certas formas de pensar e agir. Se as pesquisas antropológicas

¹⁰ Se o Brasil contemporâneo é o Timor-Leste do futuro, conforme falavam as primeiras pessoas com quem eu mantive uma relação de pesquisa, um exercício de futurologia seria possível de realizar-se: as línguas nacionais em Timor-Leste passariam a ser faladas em suas residências e nos espaços mais imediatos nas experiências de vida das gerações futuras de Usitasae. Os leste-timorenses confirmavam essa previsão quando atravessavam a fronteira para a Indonésia, onde eles observavam que, até dentro de algumas unidades domésticas, as pessoas tinham deixado de falar meto e passado a utilizar apenas a língua nacional (bahasa indonesia) em suas interações mais pessoais dentro de suas moradias.

sobre Timor-Leste e as literaturas com as quais eu estava habituado, em minha formação antes de estar em Díli, levavam-me a abordagens sobre rituais e categorias de conhecimento para explicar e descrever as diferenças culturais, eu, por outro lado, comecei a pensar sobre a cultura material e o ambiente (um ambiente que inclui esses rituais e relações entre pessoas, mas não se encerra neles) como sendo temas fulcrais no processo de geração de concepções de Estado-nação e Casa em Timor-Leste.

1.3.2. A morada do vizinho como a mensagem moderna

Mas não foram apenas essas falas sobre vivências em certos ambientes que me fizeram pensar sobre as potencialidades da análise das condições materiais e abordagens ambientais para a explicação das diferenças e semelhanças culturais, da força e da fraqueza de certas ideias-valores nas configurações ideológicas. Uma parte importante foi observar o baixo potencial da escrita como um instrumento de formação de ideias e valores tradicionais e modernos.

Em Díli, ainda no mês de outubro de 2016, eu fui a uma das secretarias do Ministério da Educação responsável pela produção de conteúdo de livros didáticos para o sistema escolar de Timor-Leste. Observei a ação conjunta de leste-timorenses burocratas e cooperantes internacionais nessa repartição pública. Eles desenvolviam livros escritos com ilustrações das diversas disciplinas escolares (Português e tétum, estudo do meio, ciências naturais e matemática), tanto para a formação de professores quanto para o uso direto dos estudantes. Era uma atividade bastante interessante e que me entusiasmava, orientada por ensinamentos de Paulo Freire. Eles falavam para mim como o pedagogo brasileiro era uma inspiração para eles, uma vez que esses cooperantes se preocupavam em trazer elementos das vidas dos leste-timorenses para dar sentido aos conteúdos escolares.

Eu imaginava que esses livros seriam condutores de diversas ideias e valores afins à modernização – especificamente a subjetivação de valores necessários para a construção de uma solidariedade nacional. Todas as disciplinas contribuiriam para certas ideias e sensibilidades mais modernas, por exemplo: os livros de português e tétum difundiriam as línguas da nação; o livro de matemática ensinaria práticas do uso de dinheiro; o livro de ciências naturais explicaria características da fauna e da flora presentes no território nacional e o livro da disciplina “estudo do meio”, por sua vez, traria informações sobre as dinâmicas das cidades e das montanhas como interconectadas. Assim, os conteúdos das disciplinas escolares seriam fundamentais nas vivências dos leste-timorenses por orientá-los para o Estado-nação, por inculcar, mediante certas imagens e palavras, que professores e estudantes compreendessem

suas realidades nos moldes daquilo que o governo central de Timor-Leste (e dos cooperantes internacionais que se envolviam nesse projeto) promovia.

Eu tinha a expectativa de que esses livros fossem utilizados ao chegarem às escolas nas montanhas. Professores e estudantes os leriam e debateriam dentro das salas de aulas. Em certa medida, eles os ressignificariam desde suas concepções e experiências de vida (por serem agentes de suas próprias histórias). Dariam uma versão bastante específica ou contestariam os sentidos daqueles discursos, tomando por base valores tradicionais presentes naquele ambiente. Os conteúdos modernos dos livros que vinham mediante a escola – o que convencionamos tão facilmente como um aparelho ideológico do estado (ALTHUSSER, 1989) – seriam subvertidos, mas, ainda assim, alguns deles seriam internalizados.

Passados seis meses desse momento em que estive com agentes do governo central de Timor-Leste, eu já não estava em Díli e morava num ambiente camponês em Oecussi. Eu frequentava a escola central do Suco Usitasae às tardes. Fui à escola mais uma vez depois de uma semana sem ir lá, após retornar de Díli para resolver problemas referentes ao meu passaporte na Embaixada do Brasil. Uma novidade apresentava-se na sala de professores daquela escola: um conjunto de dez grandes e pesadas caixas de papelão. Essas caixas continham diversos livros didáticos, não aqueles que tinham sido concebidos por aquela mesma secretaria que eu tinha frequentado quando eu ainda morava na capital, no início de minha pesquisa de campo. Eram livros escritos pela cooperação internacional portuguesa. Faltavam, contudo, livros de história e geografia. Quando eu perguntei para a diretora, ela falou “Nossa história não foi escrita”. De qualquer maneira, um entusiasmo se fez em mim. Aquele seria o início de práticas que corroborariam minhas expectativas de como se davam os processos de modernização em Timor-Leste: os livros passariam a estar nas salas de aula e eles debateriam os sentidos das palavras e imagens presentes naqueles livros.

Fotografia 2 – Sala dos professores de uma escola filial de Ensino Básico em Usitasae, Oecussi



Fonte: Arquivo pessoal do autor. Usitasae, maio de 2017.

Passaram-se duas semanas desde a chegada dos livros. Tive uma surpresa: as caixas se mantinham fechadas, ocupando a mesma posição no espaço central da sala dos professores. Meu coração partiu-se diante da não utilização dos livros nas dinâmicas escolares. Eu passei a reparar em algo de que, até então, eu não tinha me dado conta: essas caixas com os livros se juntavam a diversos outros materiais que a cooperação internacional em Timor-Leste tinha produzido. Bambolês, bolas de encher, livros paradidáticos e revistas se acumulavam em diversos armários ao fundo da sala, juntos às sacas de arroz que eram utilizadas para a produção da merenda escolar.

Na minha chatice modernizadora, que eu expressava para mim mesmo ao lembrar uma frase escrita que tinha lido em uma parede da biblioteca da universidade que eu estudava no Brasil (“Um livro fechado é um gênio calado”), passei a expressar uma ansiedade para que eles ativassem os livros escolares e envolvessem-se em práticas de leitura ou discussão desses textos. Comecei a falar para os professores sobre como era importante que eles distribuíssem aqueles livros. Eles, contudo, me diziam que minha sugestão não era uma boa ideia. Além dos estudantes estragarem os livros, era provável que esses não os devolvessem ao final do ano letivo.

Eu não me dei por contente. Como antropólogo, precisava salvar meu objeto e a minha então hipótese etnográfica. Nos dias seguintes, tentei convencê-los de que os livros precisavam ser utilizados, mesmo que isso tivesse por consequência a perda de alguns e o desgaste de outros. Argumentava que mantê-los dentro da sala dos professores não impediria sua destruição. Eu mostrei alguns livros que se encontravam nos fundos dos armários para convencê-los sobre minha consideração: eles estavam sendo estragados pela umidade, por fungos e por ratos. Se alguém deveria estragá-los, eram os próprios estudantes. Também argumentei que isso poderia ser uma boa ideia porque estudantes que têm os livros podem estudar mais, tirar melhores notas e melhorar os níveis estatísticos de desempenho da Escola Básica Central Tassaibeno.

Não sei ao certo se meus argumentos convenceram os professores e a diretora da escola. De qualquer maneira, ela, ao menos, deixou-me realizar a distribuição dos livros. A condição era que eu os numerasse, colocasse o nome da escola na página da frente e pegasse a assinatura dos estudantes que os tinham recebido numa lista de chamada. Assim, mostrávamos que, mediante esse ato, a escola não estava dando aqueles materiais, mas apenas os emprestando.

Aproveitando essa oportunidade, eu me engajei na preparação dos livros para uso dos professores e dos estudantes. Organizei a sala dos professores para que ela ficasse menos cheia de materiais, não apenas retirando os livros das caixas, mas colocando todo o material que se acumulava no fundo da sala à mostra nas prateleiras. Achei diversos cartazes com ensinamentos de matemática, ciências e hábitos de higiene e preguei com fita adesiva em todas as salas de aula. Ao mesmo tempo, escrevi no computador da escola as instruções, em tétum e em português, com dicas sobre como cuidar dos livros, imprimi diversas cópias dessas instruções em papéis e coleí com cola branca na contracapa dos livros didáticos.

Distribuí todos os livros entre os estudantes das seis turmas do 7º, 8º e 9º ano depois de um árduo trabalho manual, visto que os professores não se engajaram nessa minha empreitada (apenas alguns estudantes de Díli que cumpriam seus estágios obrigatórios ajudaram-me). Distribuí também as revistas “Lafaek” (Crocodilo, em língua tétum) para as crianças das turmas mais novas. Eles se entusiasmaram e passaram a levá-los para suas moradias. Esperei entender como esses livros passaram a ser utilizados.

Não sei mensurar o impacto das minhas ações nas vidas dos estudantes e professores. Os estudantes que moravam na residência onde eu estava, de fato, começaram a ter um contato mais imediato com aqueles materiais, mesmo que muitos se sentissem obrigados a escrever em seus cadernos a lápis as mesmas informações que aqueles livros já continham.

Eles permaneceram pouco utilizados pelos professores, apesar de ter sido facilitado o acesso a aqueles livros simplesmente por estarem organizados nas prateleiras. De qualquer maneira, aquilo me fez pensar que o debate sobre os sentidos das palavras, dos discursos, logo, das ideias e valores expressos naqueles livros, era pouco importante nas vivências das dinâmicas escolares. As interações aconteciam “muito bem, obrigado” sem aquelas mediações escritas patrocinadas pelo Estado-nação.

Minha frustração quanto ao uso dos materiais escolares ficou evidente durante toda a pesquisa. Eu colocava um Globo Terrestre de plástico para explicar os caminhos que eu segui para chegar a Timor-Leste, utilizava os sólidos geométricos de madeira para explicar o que eram esferas e cubos, mas, em muitos momentos, os professores não faziam uso desses instrumentos. Os professores riam daquele estrangeiro que ficava fazendo propaganda dos materiais escolares que as agências estrangeiras tinham produzido. Esse sentimento de frustração, contudo, foi essencial para que eu passasse a entender as razões pelas quais aqueles habitantes engajavam-se em projetos escolares e também para perceber sobre como era possível, por outros meios, que eles aprendessem certas ideias e valores nacionais e modernos.

Trago mais um fato etnográfico para explicar o que eu quero dizer.

Fui me exercitar nas estradas da aldeia no final da tarde logo após esse momento de distribuição dos livros, que me tornou bastante conhecido entre os diversos meninos e meninas que frequentavam a escola. Meus passeios bucólicos pelas matas eram bastante relaxantes. Não havia qualquer intenção expressa de – digamos – “produzir dados” naquele momento.

Um garoto da escola me viu caminhando e me chamou para entrar na moradia onde ele residia. Ele me apresentou seus pais, que foram muito gentis comigo. Minha surpresa foi imensa ao entrar naquele lar: a construção residencial era grande, continha paredes rebocadas e pintadas, janelas e portas de madeira. Além disso, ela tinha diversas mobílias (sofá e camas com colchões) que a guarneciam. Fiquei impressionado com a riqueza de bens daquela moradia, principalmente diante das demais residências que eu até então tinha frequentado.

A conversa com eles adentrou um pouco a noite, de modo que eu demorei para retornar para onde eu me hospedava. Os pais desse garoto me deram um saco com inhames para que eu levasse comigo. Quando eu retornei, meus anfitriões – Ângelo e Maria – estavam na frente da cerca, mostrando-se visivelmente preocupados por estar escuro e eu ainda não ter voltado. Eles me perguntaram onde eu estava. Eu lhes contei onde eu tinha parado e de quem

eram aqueles inhames que eu tinha recebido. Eles se tranquilizaram e começamos a conversar sobre aquelas pessoas.

Ângelo me contou que os pais dos garotos eram agricultores e estavam colhendo certos gêneros alimentícios. Eu então comentei que eles deveriam ter grandes hortas. Ângelo negou minha inferência – eles tinham hortas de tamanhos modestos, como a maioria dos aldeões. Eu, então, lhes falei sobre como a moradia deles era rica, bonita, com materiais rígidos. Ângelo entendeu aonde eu queria chegar: ele percebeu que eu imaginava que eles tivessem uma moradia bonita porque fossem agricultores de grandes porções de terra. Então ele me explicou que aquela residência não fora adquirida mediante a venda de produtos agrícolas cultivados por eles. Ângelo deu uma longa explicação: o que justificava a bonança e a beleza naquela moradia era que o irmão do pai desse garoto tinha estudado e se tornado um funcionário público em Díli. Falou-me que essa pessoa saiu muito cedo de Usitasae para estudar e que jamais retornou para viver permanentemente. Mesmo que ele não tivesse retornado diante de uma carreira de sucesso na cidade grande, ele mandava remessas de dinheiro para o seu irmão que morava no campo, assim como ajudou ao seu irmão a construir aquela residência. Essas dinâmicas, que envolviam pessoas nos campos e nas cidades mediante o dinheiro, eram o que permitia que aquele garoto e seus pais morassem numa construção tão bonita e rica.

A moradia do seu vizinho fazia com que Ângelo expressasse sentimentos de admiração pela trajetória daquela pessoa que migrou do campo, assim como o desejo por algo semelhante. Não era à toa que ele investia tanto para que seus filhos estudassem. Contudo, aquela residência não apenas lhe incitava a ter um envolvimento com práticas escolares e burocráticas diante de uma dimensão utilitária, como se ele colocasse seus filhos para estudar para terem acesso a mercadorias e capitais (com a perspectiva que eles se tornassem funcionários públicos). Ao me contar os movimentos necessários para que aquelas pessoas vivessem naquela construção, Ângelo refletia sobre várias coisas que os livros contavam de outras maneiras: sobre a economia monetizada, sobre como as dinâmicas entre campo e cidade se davam, sobre a importância dos saberes necessários para o envolvimento de sujeitos em uma comunidade nacional, sobre as fraquezas do cultivo do campo e as potencialidades dos laços de parentesco. A moradia lhe incitava ideias e valores sobre o mundo que ele habitava.

Esse conjunto de reflexões sobre as práticas de ensino na escola e os processos para a aquisição de uma moradia me mostrava que eu não poderia considerar uma divisão entre prática utilitária e prática intelectual como experiências desassociadas ou que os discursos

fossem os principais meios de subjetivação de ideias-valores. Eu tinha de entender que as moradias – e diversos outros fenômenos – eram boas para viver e para pensar. Elas eram instrumentos pedagógicos da modernidade bastante fortes, no meu entendimento, por justamente incitarem reflexões intelectuais sobre como se conquista uma construção semelhante e por incitar o desejo pelo conhecimento da vida moderna diante da possibilidade de acesso a certos bens que os auxiliavam a ter acesso a outros bens.

Se as reflexões sobre a nação e a vida moderna se impunham diante da moradia dos vizinhos, parecia-me que o mesmo não acontecia com os livros. Não nego que os livros podem ser utilizados como símbolos pelos sujeitos para mostrar vínculos com o poder central do Estado-nação. Contudo, eu me mostrava cético em relação ao papel desses discursos. Ainda que o conteúdo desses livros, os textos escritos, pudessem ser potentes instrumentos de difusão de ideias modernas, havia diversas dúvidas entre os próprios leste-timorenses quanto à sua utilidade e dificuldades quanto ao seu uso. Não à toa, a diretora da Escola Tassaibeno me contou que a eles não faltava método, faltava a língua portuguesa, que eles mal sabiam.

Nesse sentido, esses fatos etnográficos me levavam a crer que, para pessoas como Ângelo, aquela moradia do vizinho lhes gerava ideias e valores bem modernos sem que elas tivessem, necessariamente, tido acesso aos livros didáticos.

1.4. Inspirações teóricas e práticas de pesquisa

Esses fatos etnográficos me fizeram perceber que a subjetivação de ideias e valores – modernos ou tradicionais – dava-se por viver-se em um ambiente e nas práticas de produção da vida, sendo a linguagem e os símbolos apenas um desses instrumentos para a subjetivação. Durante toda a pesquisa, meus conviventes sempre me faziam pensar sobre como ideias e valores modernos pareciam mais atraentes quando traziam novas formas de produzir, trocar e consumir bens e serviços; vinham mediante o ambiente em que eles passaram a viver. Os fatos etnográficos faziam-me, portanto, buscar uma abordagem a partir de teorizações não necessariamente evolucionistas, mas ecológicas, isto é, teorizações que pensam que a interação do homem com o ambiente constitui ou impele que os sujeitos nutram certas ideias e valores. Essas percepções me apontavam para pensar os efeitos que as alterações materiais que os leste-timorenses têm vivido provocam em suas noções de pessoa, tempo e espaço. Nesse sentido, a análise sobre as condições materiais das vidas dos leste-timorenses me pareceu bastante potente para explicar a contínua geração e relevância de ideias e valores orientados pelas Casas e pelo Estado-nação.

Dentro do arcabouço teórico das ciências sociais, as questões acima colocadas e as respostas prévias que eu dava permitiram-me retomar autores identificados com o materialismo histórico como um modelo teórico válido para o empreendimento etnográfico e antropológico. A possibilidade que a internet me proporcionava, com seus bancos de artigos e livros de difícil acesso, me fez recuperar como inspiração muitos trabalhos antropológicos que buscaram adequar o materialismo histórico – uma teoria originalmente circunscrita ao capitalismo – para analisar coletivos no mundo colonial e pós-colonial.¹¹ Muitos desses trabalhos nunca constaram nos programas das disciplinas que eu cursei durante minha formação, de modo que, em termos gerais, fazer uma pesquisa antropológica tomando por base uma inspiração marxista no Departamento de Antropologia da UnB era um movimento de contracorrente.

O marxismo na antropologia foi uma tendência rejeitada nas ciências sociais (especialmente na antropologia) no Brasil (ALMEIDA, 2003). Mariza Peirano, uma grande estudiosa sobre o campo brasileiro, considerou que Karl Marx não seria um teórico para a antropologia ao omiti-lo na seguinte formulação, que expressa como ela tem entendido o empreendimento antropológico: “Num abuso analógico, poderíamos pensar então que, embora a temática da disciplina seja basicamente durkheimiana, a inspiração metodológica vem de Weber” (1991, p. 45). Assim, ainda que Durkheim e Mauss (ver Capítulo 7) não fossem plenamente desconexos aos efeitos da cultura material e do ambiente nas formas simbólicas, nas estruturas sociais e nas ideologias (SCHRONER, 2013; SCHLANGER, 2006), os desdobramentos antropológicos inspirados neles, por sua vez, colocaram a materialidade e a atividade material como um aspecto mais residual para a explicação da gênese do conhecimento (GOODY, 1986; INGOLD, 2000).

Esse movimento, contudo, implica num empreendimento antropológico menos comprometido com a “ontologia” ou com o “simbolismo”, de modo que a avaliação da qualidade de um estudo etnográfico não deve tomar como base sua capacidade de explicar uma sociedade “em seus próprios termos” ou de acordo com o “ponto de vista nativo”.¹²

¹¹ Aqui, cabe um testemunho sobre como as condições econômicas me deixaram livre para flertar com autores que são heterodoxos no campo antropológico brasileiro. Durante a redação da tese, a condição de ter conquistado uma fonte de renda como servidor público logo após retornar ao Brasil me fazia me sentir muito mais tranquilo em adotar abordagens menos conciliadas com as teorias dominantes do campo.

¹² Elizabeth Traube (p. 8, 1986, tradução minha), em sua etnografia sobre populações Mambai no Timor Português, coloca o autorreconhecimento do “nativo” como um indicativo da qualidade de sua obra: “Ainda que os Mambai tenham um objeto preciso em mente quando eles me instruíam a ‘olhar para o tronco’ ou ‘chegar no *kdain*’, isso não será idêntico ao que eu apresento nesse livro. Apesar disso, eu tentei construir um livro de um modo que os Mambai possam se reconhecer nele. Esse livro é concebido como minha representação narrativa tardia sobre como os Mambai procuram tão ansiosamente se reinscreverem neles mesmos e em sua sociedade”.

De qualquer maneira, essas outras figuras-chaves das ciências sociais, Karl Marx e Friedrich Engels (bem como os antropólogos que se inspiraram em sua obra) propuseram uma maior centralidade a tais temáticas sobre a primazia da materialidade. Isso ocorreu porque o maior fundamento teórico desses autores decorre da concepção materialista da história, que dá um papel fundamental à produção, ao intercâmbio e à distribuição dos objetos (HARNECKER, 1969) para a explicação da recorrência das ideias que os sujeitos têm sobre suas vivências.

Segundo parte da obra de Karl Marx (1983), a produção seria um fenômeno para a explicação das sociedades em todas as suas dimensões, porque ela corresponde a uma condição primeira para a existência humana. Karl Marx entendeu que a produção é a apropriação do meio-ambiente, dos materiais e a mobilização das forças produtivas (MARX, 1983, p. 210). Marx considerou que a produção engloba outras etapas: a distribuição, a troca e o consumo. O consumo, entendido como o usufruto do bem, relaciona-se à produção (por orientá-la na medida em que define quais serão os bens a serem produzidos). Como intermediária entre consumo e produção, a distribuição equivale à quantidade determinada dos bens repartidos para os produtores que possuem relações entre si (MARX, 1983, p. 207); enquanto as trocas, por seu turno, são ações pelas quais diferentes produtos são trocados para fins do consumo. Marx considera que esses são diferentes elementos de um fenômeno, em que todas essas etapas do processo econômico estariam interconectadas e mutuamente influenciadas (MARX, 1983, p. 217). A produção de bens (para alimentação, habitação, reprodução biológica, lazer e outras atividades) e a produção de pessoas (o cuidado, a alimentação) – ainda que o valor de uso desses bens seja uma intenção simbólica (SAHLINS, 2003, p. 169) – são necessidades primárias pelas quais a vida se organiza.

Um dos desdobramentos dessa abordagem teórica é a análise dos modos de produção como explicação da ideologia e das representações. Karl Marx e Friedrich Engels cunharam o conceito “modos de produção” como uma forma de indicar que as sociedades têm diferentes formas possíveis de produção, distribuição, troca e consumo. Marx e Engels usam o conceito de “modos de produção” apenas para mostrar que esse modelo de pensar-se a economia política refere-se a um determinado momento e espaço histórico, contingente e circunstancial. Ainda que as sociedades não capitalistas não sejam objetos de grande interesse em suas obras, eles tinham em consideração que os modos pelos quais um coletivo organiza suas relações de produção e suas forças produtivas diferem dos modos das sociedades capitalistas e que, por

isso, há diferentes arcabouços ideológicos nesses contextos diante dessas formas específicas de produzir, distribuir, trocar e consumir bens.

Um potencial interessante da obra de Marx e Engels é o destaque à historicidade de certa configuração produtiva e o destaque à sua correlação com certas teorias econômicas populares e dominantes naquele momento histórico em que eles viviam. Essa reflexão sobre a intrigada relação entre materialidade (produção) e imaterialidade (ideologia) era algo potente nesses autores pelo seu potencial crítico, pois permitia que eles discordassem de teorias das classes sociais dominantes, ao apontar como certas configurações ideológicas eram próprias ao modo de produção do capitalismo (MEILLASSOUX, 1972, p. 93).

Outro aspecto que podemos pensar como uma abstração heurística para compreender e explicar as populações com as quais convivi é tratar os aspectos materiais da vida daqueles sujeitos como constitutivos e diretamente relacionados aos aspectos imateriais, não apenas como uma matéria inerte na qual os sujeitos podem expressar seus valores e suas ideias, mas ao contrário, como algo que os constrange a ter certas ideias e certos valores pela sua necessidade básica de reproduzir materialmente. Nesse sentido, os exercícios de historicização e de correlação da materialidade com as ideologias fizeram com que Marx e Engels demonstrassem que certas ideias são recorrentes a depender das formas como os sujeitos vivenciam suas formas de produção de bens.

A relação entre produção e ideologia encontra-se estabelecida na obra “A ideologia Alemã” (MARX; ENGELS, 1984), na qual Marx e Engels detiveram-se especificamente sobre a produção de ideias, de representações e da consciência; relacionando-as às *práxis*.¹³ Sua concepção sobre o homem aponta para a configuração material como geradora das representações e do pensamento, contrapondo-se a alguns trabalhos de filósofos alemães do século XX:

As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens surge aqui como emanção direta do seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual quando esta se apresenta na linguagem das leis, política, moral, religião, metafísica etc., de um povo. São os homens que produzem as suas

¹³ Em “A Ideologia Alemã” (MARX; ENGELS, 1984), Karl Marx e Friedrich Engels propuseram como fundamento teórico das ciências sociais a necessidade de explicar as conexões entre as condições materiais e as dimensões ideológicas e valorativas das vidas dos sujeitos. Em oposição às teorias então recorrentes no campo filosófico alemão, eles se contrapuseram aos estudos que atribuíam autonomia à moral, à religião, à metafísica e ao restante da ideologia em relação às dimensões materiais. Nesse sentido, Marx e Engels afirmaram que a continuidade dessas instituições sociais não ocorre autonomamente das condições materiais de existência dos sujeitos e tampouco as condutas são meras execuções de ideias e valores. Ao invés disso, eles consideraram que os aspectos da consciência são posteriores e decorrentes da ação humana e da produção e intercâmbio material. Assim, eles se afastam de análises que dão precedência às dimensões da comunicação que se dá mediante a linguagem, análises essas voltadas à compreensão dos conteúdos das mensagens (gestos, as imagéticas, e/ou às comunicações faladas ou escritas) nas interações entre humanos – como forma de explicar como se dá a formação de sensibilidades, de ideias e valores e da consciência.

representações, as suas ideias etc., mas os homens reais, atuantes e tais como foram condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e do modo de relações que lhe corresponde incluindo até as formas mais amplas que estas possam tomar. A consciência nunca pode ser mais do que o ser consciente e o ser dos homens é o seu processo da vida real. E se em toda a ideologia os homens e as suas relações nos surgem invertidos, tal como acontece numa câmara obscura, isto é apenas o resultado do seu processo de vida histórico, do mesmo modo que a imagem invertida dos objetos que se forma na retina é uma consequência do seu processo de vida diretamente físico. (MARX; ENGELS, 1999, p. 20–21).

Pode-se observar que Marx e Engels (1999, p. 30) conceberam que as vivências materiais dos homens possuem um papel fundamental na gênese do conhecimento.¹⁴ Marx e Engels apontam não apenas para as produções simbólicas, tais como as especulações teológicas, políticas e literárias; mas também para um papel das atividades produtivas básicas, como conseguir bens como comida, bebida, habitação e vestuários como condição da consciência humana; e para a produção das relações sociais, as relações entre os homens, seja entre parentes (a família), seja com outros sujeitos.

A consciência é, pois, um produto social e continuará a sê-lo enquanto houver homens. A consciência é, antes de tudo, a consciência do meio sensível imediato e de uma relação limitada com outras pessoas e outras coisas situadas fora do indivíduo que toma consciência; é simultaneamente a consciência da natureza que inicialmente se depara ao homem como uma força francamente estranha, todo-poderosa e inatacável, perante a qual os homens se comportam de uma forma puramente animal e que os atemoriza tanto como aos animais (MARX & ENGELS, 1999, p. 34-35).

Nesse sentido, a produção (em sentido lato), que corresponde às ações de produção, distribuição, troca e consumo de bens e pessoas, teria um efeito estruturante nas formas pelas quais os sujeitos imaginam e percebem suas vivências. Isso os permitiu relacionar *os modos de produção* – isto é, a força de trabalho, os meios de produção e as relações de produção – como organizadoras e cerceadoras das representações e da consciência.

Entendi, portanto, que a primazia da materialidade me permitia uma explicação etnográfica sobre as configurações ideológicas em Timor-Leste observáveis como decorrentes dos modos de produção (MEILLASSOUX, 1983; WOLF, 1976) no processo histórico dos

¹⁴ Outra dimensão nos escritos de Marx e Engels acerca do conhecimento refere-se à diversidade da ideologia ou ainda ao porquê de haver distintas concepções acerca do mundo. Quanto à problemática da diversidade de representações e pensamentos dos homens, esses sociólogos consideram que ela decorre das diferentes posições que os homens ocupam nas suas vivências – decorrente da divisão do trabalho: “A divisão do trabalho implica ainda a contradição entre o interesse do indivíduo singular ou da família singular e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam entre si; mais ainda, esse interesse coletivo não existe apenas, digamos, na ideia, enquanto um 'interesse universal', mas sobretudo na realidade como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais é partilhado o trabalho.” (MARX; ENGELS, 1984, p. 35). Em continuidade a essa problemática, eles também buscam explicar a preponderância da consciência da classe dominante pelo fato dessa deter os meios de produção intelectual: “A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe igualmente dos meios de produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles a quem são recusados os meios de produção intelectual está submetido igualmente à classe dominante. Os pensamentos dominantes são apenas a expressão ideal das relações materiais dominantes concebidas sob a forma de ideias e, portanto, a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante” (MARX; ENGELS, 1984, p. 62).

últimos séculos. É constatável que as práticas produtivas daquelas populações têm sido amplamente modificadas com a inserção de novos artefatos em seus ambientes e, por reorientarem os modos de produção das populações leste-timorenses, modificam aspectos da ideologia (Ver Capítulo 3). Pode-se observar que certos setores das coletividades leste-timorenses estão se tornando não apenas envolvidos em atividades produtivas de agricultura e pecuária, mas também cada vez mais articulados às importações de produtos industrializados e à prestação de serviços públicos; emergiram novos meios de produção energética (energia elétrica e combustíveis fósseis) para além das madeiras e das trações humanas; os relacionamentos com as burocracias nacionais passaram a ser fundamentais para que as diferentes aldeias e demais ambientes localizados re-produzam. Nesse sentido, as experiências sensíveis e as redes de dependência têm sido amplamente modificadas, implicando em condições materiais onde um conjunto de novas ideias e valores tornam-se mais recorrentes.

Para além do materialismo histórico, uma hipótese que desenvolverei mais no texto dessa tese envolve as teorias da comunicação. Uma das inspirações teóricas essenciais que aqui apresento foram os estudos voltados aos efeitos cognitivos dos meios de comunicação, independentemente das mensagens que eles transmitem (GOODY, 2012; MCLUHAN, 1974). Nesse sentido, voltei-me a pensar como os meios de comunicação têm permitido que diferentes sujeitos imaginem-se como participantes de uma ampla interação social (mesmo que seus corpos estejam distantes geograficamente), na medida em que os sistemas burocráticos (como a escola e as chefias de suco) e algumas mídias (celulares e internet) têm adentrado os espaços de Timor-Leste. É possível conceber que a nação como uma ideia-valor tem sido alicerçada a partir da construção desses novos instrumentos de interações sociais.

Nessa tese, também recupero abordagens de Durkheim e Mauss a partir de uma releitura de obras menos lidas no campo antropológico (ver Capítulo 7). Tenho como hipótese, em acordo com parte da tradição sociológica francesa, que essas mudanças no ambiente têm dado possibilidade, por exemplo, para novas divisões dos papéis sociais e novos padrões de solidariedade presentes na Casa, construindo um entendimento de interdependência maior de certos coletivos com outros sujeitos que extrapolam a sociedade de Casas. Uma análise focada em determinados aspectos do ambiente, o que Durkheim e Mauss chamavam de “morfologia social” (DURKHEIM, 1999; MAUSS, 2008), pode nos permitir compreender como o substrato material, como a telefonia celular, símbolos, as estradas, os navios – assim como novas formas de produção material: mercantilização de bens, funcionalismo público, agricultura mecanizada, industrialização, importações – têm permitido que sejam concebíveis e subjetivadas certas ideologias. Desse modo, a tese procura atentar,

como uma das suas questões mais específicas, para as formas como certas populações têm se estabelecido no ambiente, onde elas dispõem suas moradias, onde elas realizam suas atividades de reposição de bens, bem como o conjunto das coisas e artefatos (moradias, cercas, estradas, mercados, igrejas, escolas, etc.) que servem de base para a vida coletiva e como isso tem dado condições para que emergjam valores e ideias associados ao Estado-nação e às Casas.

Entendi, portanto, que o empreendimento antropológico e etnográfico sobre os ambientes das montanhas em Timor-Leste pode se tornar bastante frutífero ao discutir práticas de produção, questões que Karl Marx (e também alguns cientistas sociais que se inspiraram nele) destacou de maneira ímpar. Também procurei pensar a cultura material como geradora e não como produto da ideologia, questões às quais McLuhan e Jack Goody, entre outros, foram muito mais sensíveis. Ao longo da tese, vou argumentar sobre os potenciais analíticos de pensar-se sobre a precedência das condições materiais mais amplas (que não se encerram nos aspectos simbólicos e da linguagem) na geração da ideologia. Apresentarei, ao longo da tese, algumas releituras de autores clássicos que focalizaram as mediações materiais não apenas como significantes que expressam ou comunicam certas ideias ou como objetificações de sistemas simbólicos, mas como algo que incita sensações e que tornam certas ideias e valores mais ou menos recorrentes.¹⁵ Assim, ao retomar essas escolas de pensamento, reavalio suas críticas e reconheço os limites apontados ao materialismo histórico e a alguns pressupostos embutidos nessas teorizações. Ao mesmo tempo, vou defender que eles podem ser muito potentes para a explicação da persistência da *kultura* e da emergência da modernidade em Timor-Leste.

Assim, o objetivo dessa tese é dar uma explicação distinta da que concebe a persistência (de modos tradicionais de viver e pensar – a *kultura*) como a realização de uma configuração de ideias e valores ou de sistemas simbólicos. Propõe-se, aqui, inventariar outros critérios relevantes, ampliando o olhar para fenômenos que ocorrem para além das comunicações verbais e não-verbais (intencionais e convencionais). Essa abordagem, entendo, possibilita explicar por que aquelas pessoas orientam a sua ação em afinidade com

¹⁵ Retomá-los é um caminho que percorro para dar destaque às abordagens das quais busco afastar-me e aproximar-me, ao chegar em discussões propriamente etnológicas sobre Timor-Leste e sobre a Indonésia Oriental – aos quais iniciarei apenas no próximo capítulo. Creio que os curtos-circuitos e furos argumentativos (existentes nessa etnografia) são decorrentes desse processo de ruptura do próprio pesquisador. Contudo, eles não são entendidos apenas como uma fraqueza argumentativa nos pontos levantados. Busco considerar esses curtos-circuitos e furos como uma potencialidade de tensionar-se quais são os desafios de um projeto bastante moderno da antropologia como uma ciência positiva (que não se limite em descrever uma coletividade, mas também se proponha a explicar e apontar algumas das razões pelas quais uma configuração social se conforma daquela maneira).

sensibilidades e projetos normativos propostos em discursos e eventos comunicativos pelo Estado-nação leste-timorense e por que, ao mesmo tempo, certos padrões ideológicos conexos à Casa (noção de pessoa, casamentos prescritos, as linhagens, focalidades, territorialidade, etc.) persistem.

1.4.1. Definições conceituais

Para evitar algumas possíveis compreensões divergentes e como forma de dar precisão analítica aos meus argumentos, algumas definições preliminares serão importantes para o acompanhamento do texto.

Ao escrever **ideologia** para dar sentido às instituições sociais da tradição e da modernidade em Timor-Leste, considero-a como ideias e valores que servem para que os processos de pensamento e de ação dos sujeitos ocorram de modo que os permitam interpretar e conceber. Contudo, minha definição de ideologia não é apenas contemplativa, como se as sensações fossem processadas pelos conceitos que esses homens têm (MARX; ENGELS, 1984, p. 27). Procuro pensar a ideologia como um meio para os humanos agirem sobre si e sobre o ambiente em que habitam, orientados pela primazia de suas necessidades para viver. Penso, portanto, que as ideologias têm certas configurações diante do fato básico de que os humanos têm de produzir os meios para a satisfação das necessidades, tais como comer, beber, habitar, vestir-se, mobilizar forças de trabalho para essas mesmas necessidades e outras necessidades básicas para viver.

Minha definição de ideologia, apesar de não ser necessariamente formulada dessa maneira por Marx e Engels, é funcionalista. Ideologia, tendo por inspiração a formulação de Maurice Godelier (1986, p. 152), é fundamental para que os sujeitos possam pensar e agir porque está à serviço de quatro funções: 1) tornar presentes, no pensamento, as realidades que eles (os sujeitos) captam de modo sensível (sejam elas realidades concretas ou abstratas); 2) interpretar a realidade mediante operações lógicas que definem a origem, funcionamento e natureza de uma realidade material; 3) organizar as relações dos humanos com eles mesmos e com o ambiente mediante a formação de regras de conduta, técnicas de produção, princípios de ação, permissão e prescrições e 4) legitimar ou deslegitimar certas formas de organização das relações dos humanos com o seu ambiente.

A definição de ideologia ou de ideias e valores que emprego nesse texto não corresponde à noção, em geral associada ao marxismo, que a define como uma representação ilusória (ou falsa) que os sujeitos elaboram sobre si e o sobre o mundo. A diferença entre consciência e ideologia em Marx, no meu entendimento, é uma forma desse pensador alemão

criticar certas concepções que ele buscou combater, uma vez que ele se engajou em construir uma forma mais evoluída de sociedade – “a sociedade comunista”. Apesar de eu rejeitar essa formulação marxista que classifica ideias e valores pela oposição “consciência/ideologia”, eu retenho uma dimensão de sua análise. E a dimensão que retenho é a relação dos fenômenos ideológicos e da consciência com as condições materiais dos sujeitos.

Do mesmo modo, em consonância com uma linha específica da tradição marxista (GODELIER, 1986) que se distancia de uma leitura dos escritos do materialismo histórico voltada principalmente para à obliteração da consciência de classe, entendo que as ideologias existem, são atuadas e dominam certos ambientes porque elas servem, entre outras coisas, para a organização das relações de produção. Apesar de que as ideologias possam ser analisadas como produtos para legitimar a dominação de certos grupos sociais, conforme fez Louis Althusser (1989), o que será aqui destacado é que as ideologias – sejam tradicionais, sejam modernas – persistem principalmente quando elas contribuem para a produção da vida ao organizar as relações de produção¹⁶.

Adoto o uso de “ideias-valores” ou “ideias e valores” como sinônimos de “ideologia” porque as ideias expressam valores, o que corresponde à hierarquização daquelas (DUMONT, 2008, p. 66). Porém, em contraposição à teoria dumontiana da ideologia, considero que certas ideias gozam de valores hierarquicamente superiores e englobantes em relação às outras ideias não apenas porque essas ideias – superiores e inferiores, englobantes e englobadas – estão relacionadas hierarquicamente umas com outras ideias. Aproveitando-se da formulação “humanista” de Chris Gregory (1997), a hierarquização dos valores decorre diante das relações desiguais que há nos humanos entre si. Entendo que diferentes ideias-valores coexistem num mesmo universo, mas considero também que existem relações políticas e econômicas desiguais entre os sujeitos que tornam certas ideias-valores mais dominantes. Segundo Gregory, os valores têm avaliadores e os valores que gozam de maior vigor são os valores dos avaliadores dominantes (idem, p. 33). Por exemplo, compreendo que as ideias-valores da Casa e da *kultura* são mais englobantes e hierarquicamente superiores às ideias-valores do Estado-nação e da *modernidade* no ambiente das montanhas de Timor-Leste para certos sujeitos que lá vivem. Argumento que, se essa é a configuração ideológica que ocorre nas montanhas é correta, a relevância do parentesco decorre da importância política

¹⁶ Essa é uma concepção diferente da presente em Max Gluckman, em “Análise de uma situação social na Zululândia Moderna” (2010). Apesar da mesma origem durkheimiana, a noção de função existente em Godelier refere-se às dimensões produtivas, enquanto Max Gluckman concebe as funções sociais mais voltadas aos efeitos de solidariedade e de conflito.

que há nos grupos de parentesco em suas vidas, quando comparados ao papel do Estado-nação e de outras instituições.

Em acréscimo à formulação de Chris Gregory, que focaliza bastante a interação entre humanos (e por isso, reflete mais sobre as interações entre as pessoas), considero que a relevância e coercitividade das ideias-valores não são apenas produto das relações entre os sujeitos humanos, mas também das condições materiais mais amplas existentes no ambiente onde esses sujeitos vivem. Em consonância com Maurice Godelier (1986, p. 40), rejeito a formulação de Marshall Sahlins quanto à “sociedade afluyente original” (1972) como algo vigente no Timor-Leste contemporâneo. Endosso o argumento de Godelier de que os sistemas econômicos nos quais um sujeito vive determinam certo modo de exploração de recursos naturais e a implementação da força de trabalho, de modo que, conseqüentemente, coagem os sujeitos a valorar, como bons ou ruins, certos comportamentos referentes ao modo de empregar esses recursos.¹⁷

Endosso também uma concepção de ideologia conforme proposta por Godelier sobre que os valores também dependem dos ambientes que esses sujeitos vivem. Esse antropólogo vai contra a formulação de Polanyi (2000), que focaliza o mercado e as interações humanas como principais fontes de constituição de valores. Ideias-valores do sujeito estão relacionadas também às possibilidades de acesso a certos bens que esse sujeito não tem em abundância no seu próprio ambiente, de forma independente do mercado. Por exemplo, para sujeitos com quem convivi, entendo que o vigor das ideias-valores da reprodução biológica e de uma grande prole está diretamente ligado aos seus potenciais produtivos como força de trabalho – algo que difere fortemente entre as classes médias altas de sociedades capitalistas, onde diversos sujeitos têm passado a pensar sobre a geração de pessoas mais como uma “despesa” do que como um “investimento”. As condições ambientais, como a sazonalidade da água

¹⁷ Entendo que seria uma violência compreender, em prol das nossas fantasias românticas, que o Timor-Leste contemporâneo é um ambiente de abundância material. Independentemente de se a privação decorre das dificuldades de produzir-se alimentos, de realizar-se trocas suficientes ou de distribuir de maneira equânime, a subnutrição e a insegurança alimentar existem naqueles espaços como uma questão sazonal para milhares de sujeitos. Isso não ocorre apenas por questões alimentares, mas também em razão de outras necessidades. Observei inúmeros sujeitos querendo se envolver com práticas comerciais e estatais como forma de conseguir construir casas de concreto pelas suas qualidades materiais (o concreto resiste mais às chuvas e aos ventos do que palha e madeira), algo que não seria alcançável apenas pelas produções agrícolas ou com os materiais usuais que eles têm utilizado. Escutei relatos de jovens e adultos quanto aos benefícios que houve com a chegada de poços de água. Nesse sentido, em contraposição às formulações inspiradas em Pierre Clastres (2003), entendo que não há, entre os leste-timorenses, uma “sociedade contra o Estado”, mas sim uma sociedade “a favor do Estado”. Em certa medida, isso decorre de que o envolvimento com as práticas de centralização política dá-lhes acesso a certos modos de viver tidos como mais vantajosos.

(períodos de seca e chuva), são um dos motivos pelos quais meus conviventes prezam tanto por poços artesianos e tanques de água e pelas ações de desenvolvimento¹⁸.

Desse modo, podemos entender que certas ideias são mais valorizadas diante das possibilidades tecnológicas e dos ambientes em que essas vivem, às vezes independentemente do papel das relações humanas na regulação da demanda e da oferta. Isso faz com que os sujeitos desenvolvam uma “racionalidade econômica intencional” (GODELIER, 1986, p. 41), de modo que a otimização da produção e acesso aos recursos materiais são intencionais e conscientemente elaboradas pelos sujeitos (ver Capítulo 6). Ainda que não corresponda as formulações mais clássicas de Karl Marx, entendo que certas ideias-valores são recorrentes pelas demandas (relações entre a oferta e a procura), independentemente da ação do mercado. Não me parece que há algo de errado em afirmar uma racionalidade econômica nas formas ideológicas leste-timorenses, em afirmar que eles prezam por certas ideias com o fim de maximizar ou facilitar o acesso a recursos (bens, pessoas e serviços). A razão econômica é uma razão ideológica e deve ser também objeto de análise etnológica quando nos questionamos sobre o “entendimento” dos sujeitos com quais realizamos pesquisas. Do mesmo modo, a razão econômica é elaborada simbolicamente e, portanto, ela também deve ser objeto de descrição em nossas representações etnográficas, mesmo aquelas que se preocupem no simbolismo.

Outros conceitos importantes, para a compreensão da ideologia, são linguagem e sistemas simbólicos. É importante considerar que o que eu entendo por ideologia não se confunde com **linguagem** (verbal ou não-verbal) ou com sistema simbólico, apesar da comunicação mediante signos (fonêmicos, gráficos, imagéticos ou gestuais) ser bastante importante para que as ideologias sejam reconhecidas e subjetivadas. Qualquer linguagem ou qualquer sistema simbólico necessita de mediações materiais para que seja perceptível (sejam sons, imagens, texturas, temperaturas, odores, sabores etc.) pelos sentidos humanos. Enquanto a ideologia não se caracteriza necessariamente por uma dimensão material (apesar de estar com ela relacionada), a linguagem e o sistema simbólico têm, por definição, um significante (material). Nesse sentido, concebo os discursos e símbolos como fenômenos mais relacionados à comunicação do que à cognição.

¹⁸A escassez de dinheiro é o que fazia com que eles se sentissem tão assustados com o fato de eu deixar minhas moedinhas dentro da motocicleta, deixando que as crianças pudessem furtá-las sem muita preocupação. Do mesmo modo, se eu não sei subir em árvore como os meninos com quem convivi no campo, isso é fruto de condições materiais em que eu vivi, em que esse saber não é importante para que a minha família se alimente ou faça comida para dar uma festa. Em compensação, se eu valorizo tanto os conhecimentos de leitura e escrita e queria impor aos meus conviventes o aprendizado desse conhecimento, é porque eu acreditava nos potenciais que saber escrever e ler têm nas formas de melhorar minhas condições de vida.

Essa forma de conceber a ideologia como imaterial, distinta dos sistemas simbólicos e da linguagem e relacionada às dimensões produtivas dos sujeitos, leva-nos à importância da produção e do ambiente como pivôs fundamentais das configurações ideológicas – em Timor-Leste e alhures. Tenho como pressuposto de análise que a atividade humana de **produção** (produção, distribuição, troca e consumo) de pessoas e bens mediante a transformação do ambiente pelo trabalho para a satisfação de necessidades (MARX, 1983) – a *práxis* – é fundamental nos processos de subjetivação das ideologias. Posto isso, ao falar de produção, compreendo que a produção realizada por/de um sujeito não é apenas a efetivação de ideologias; a produção é, também, algo que produz a ideologia. A transformação do ambiente mediante a produção, por sua vez, incita e gera a ideologia nesses mesmos sujeitos, num movimento dialético. A linguagem e os sistemas simbólicos, como já afirmado, são também parte dos processos produtivos.

Na presente tese, não realizo uma diferença entre “produção” e “reprodução”. Na terminologia da economia clássica e marxista, “produção” é usado para se referir ao trabalho remunerado no mercado ou numa produção de agricultura, em contraposição à “reprodução”, em geral concebida como o trabalho de conversão dos bens cultivados e dos salários em bens usados no âmbito doméstico. Considero que ambos correspondem a atividades econômicas. Entendo, em consonância com certas cientistas sociais ligadas ao campo do feminismo (PALTASINGH; LINGAM, 2014, p. 48), que não há diferença metafísica, física ou econômica entre produção e reprodução, uma vez que reprodução e produção são trabalhos que mutuamente se complementam. Assim, é importante considerar que produção também se refere a práticas de cuidados de pessoas, o trabalho de lavar roupa, cuidados de casa, o estudo e tantas outras atividades essenciais para viver e sobreviver. Desconsiderar a dimensão do cuidado como parte da atividade econômica e considerá-la como apenas decorrente do afeto, considero, é um erro fruto de considerações pouco adequada sobre o que é a economia.

Quanto a **ambiente**, entendo-o como um conceito mais amplo do que “natureza”, conceito usual feito nas formulações marxistas. Ambiente, tal como aqui concebido, engloba toda e qualquer materialidade (GODELIER, 1986, p. 4): partes da natureza que (em tese) estão fora do poder de agência da humanidade (clima, o tipo de solo); o espaço transformado pelo homem (erosão no solo, mudanças na vegetação diante das queimadas); parte da natureza que seja dependente do trabalho humano que exige atenção, trabalho e energia (animais domésticos, plantações); objetos que servem para auxílio da ação humana (ferramentas e armas) e ainda as matérias primas (madeira, pedra, areia, etc.) de objetos. Além dessas materialidades citadas, considero os próprios corpos humanos como algo que compõe a

materialidade do ambiente e os sistemas simbólicos e a linguagem, que também se dão materialmente. Logo, entendo que ambiente não é algo com que o sujeito se confronta, mas que o envolve; é uma realidade constituída em relação (INGOLD, 2000). Essa formulação de ambiente aponta para dimensões da relação – do organismo-pessoa com artefatos, pessoas e os cenários (SAUTCHUK, 2015) – como elementos fundamentais para o entendimento sociológico sobre a gênese e o vigor de certas ideias e certos valores.

É importante também notar que não estou operando conceitualmente com uma oposição entre “natureza” e “cultura”, mas entre “material” e “imaterial”. Se a “cultura” (em oposição à “natureza”) é o que nos distingue dos outros animais, meu pano de fundo para pensar o fenômeno cultural é que essa distinção com os outros seres vivos não decorre do humano ser apenas um ser com capacidade linguística e classificatória, mas pela sua habilidade de transformar sua relação com a natureza pela transformação da própria (GODELIER, 1986, p. 1-2). Assim, ao trazer o conceito de “ambiente”, quero indicar que pouco importa, na geração da ideologia, se a materialidade é produto da “natureza” ou da “cultura”.

A noção de **subjativação** que emprego neste trabalho se refere aos processos históricos de interação e de ação de sujeitos humanos com o ambiente – composto por humanos e não-humanos – em que eles vivem, processos esses que os fazem adquirir certas ideias e valores sobre a sua realidade e sobre si mesmos (GOFFMAN, 2001). Entendo a subjativação como um processo que se dá não apenas pela interação comunicativa mediante a linguagem, mas também por condições materiais mais gerais, entre elas as atividades produtivas e o ambiente em que esses sujeitos vivem.

1.4.2. Práticas de pesquisa

Para apontar as relações entre condições materiais (ambiente e produção) e o vigor (ou a fraqueza) de certas ideologias e, assim, proporcionar uma explicação da persistência da Casa e da emergência do Estado-nação em Timor-Leste, tomo por base empírica principal um trabalho de campo em que apresento experiências de vida de certos sujeitos com quem eu, como pesquisador, convivi durante doze meses (de novembro de 2016 a novembro de 2017). Ao longo do texto, analiso as vivências de pessoas numa pequena comunidade, procurando explicar os processos de subjativação que fazem com que esses sujeitos reconheçam ideias e valores segundo os quais eles seriam parte de coletivos que agregam parentes (a “Casa”). Procuo também explicar o que os têm feito, cada vez mais, se imaginarem como lestemorenses, como parte de uma organização política e de uma comunidade de cidadãos

nacionais (o “Estado-nação”). Portanto, explico etnograficamente como se subjetivam as ideologias da tradição e da modernidade entre os meus conviventes, apontando não apenas os símbolos e os discursos que fazem parte da vida dessas pessoas, mas também os aspectos do meio-ambiente e da cultura material onde essas pessoas vivem e os modos pelos quais elas transformam seu ambiente, distribuem, trocam e consomem.

Minhas convivências, bem como as histórias dos meus conviventes, foram registradas com pessoas que residem ou são originárias de uma zona camponesa, no *suko* (conjunto de aldeias, em língua tétum) ou suco Usitasae – unidade administrativa localizada em Oecussi, o enclave do território leste-timorense reconhecido pela administração pública daquele país como a Região Administrativa Especial de Oecussi-Ambeno (RAEOA). As zonas camponesas desse jovem país com apenas duas décadas são reconhecidas como *foho* (“montanhas”, em língua tétum) pelos próprios leste-timorenses. Os diferentes cidadãos daquele país atribuem àquela região uma moralidade distinta da existente nas zonas urbanas (SILVA, 2011).¹⁹

Esta tese também procura relacionar os processos de subjetivação de ideias-valores afins à Casa e o Estado-nação como parte de um processo histórico de longa duração. Assim, desde uma abordagem histórica e também mediante a reanálise de etnografias (do período colonial e da literatura administrativa) sobre as populações da ilha de Timor, durante o Século XX, procuro responder como esse ambiente em Timor-Leste, onde realizei pesquisa de campo, tem se integrado, há mais de oitenta anos, a diferentes projetos nacionalizantes e modernizantes. Busco explicar como mudanças do ambiente e das práticas de produção naquele coletivo têm feito com que ideias e valores de Estado e de Nação tenham se tornado possíveis de serem impostas, compreendidas, socialmente desejadas e aceitas pelos seus habitantes, em seus processos de subjetivação. Procuro, portanto, explicar etnograficamente e historiograficamente como os leste-timorenses adquiriram e têm adquirido ideias e valores de pertencimento a Casas e ao Estado-nação num processo de média duração.

Aqui, cabem algumas notas sobre minha inserção no ambiente etnográfico. Cheguei a Oecussi por um acaso. Em uma terça-feira de outubro de 2016, fui à Biblioteca do Museu da Resistência, em Díli. Procurei ir ao encontro do que era até então um espaço desconhecido,

¹⁹ Nessa tese, não tenho como propósito diferenciar o ambiente camponês presente em Oecussi, Timor-Leste, com o restante dos contextos do país, apesar de saber que há especificidades na região onde eu fiz pesquisa em relação às montanhas do restante do país. Em termos gerais, as especificidades que tornariam Oecussi um ambiente distinto são 1) a sua condição de enclave, o que faz com que os meios de transporte com o restante do país sejam basicamente marítimos; 2) a presença mais intensa de interações com a população do Timor Indonésio, compartilhando a mesma língua (meto); 3) o baixo fluxo de migrações forçadas durante a ocupação indonésia, quando comparada com regiões como Manatuto, Ermera, Bobonaro e Ainaro; a existência de um grande projeto de desenvolvimento econômico no litoral de Oecussi.

onde me faltavam certezas acerca das potencialidades que aquele movimento poderia me proporcionar. Fui a pé em uma caminhada pelas ruas asfaltadas nos bairros centrais da cidade, levando meu notebook e alguns cadernos numa mochila. Chegando lá, sentei-me em uma das mesas que guarnecia o espaço da sala de leitura climatizada e bem iluminada. Descansei um pouco depois da caminhada e do calor do ambiente externo.

Quando eu iniciei minhas buscas no computador da biblioteca, fui interrompido pelo jovem leste-timorense chamado Florindo Quefi da Conceição, o acaso que me levou para Oecussi. Ele tinha 29 anos, apenas um ano a mais do que eu, e sabia falar língua portuguesa do Brasil com fluência. Comecei a conversar com ele. Ele então me fez um conjunto de questões: de onde eu era, qual era minha profissão, o que estava a fazer naquele museu e onde eu estava morando em Díli. Eu o respondi: eu era brasileiro, estava a conhecer o acervo do museu porque eu era estudante de antropologia e morava no bairro do Farol, em Díli. Com entusiasmo, ele me disse: “Eu sabia que você era brasileiro!”. Passamos a tarde juntos. Semanas depois de eu o ter reencontrado no final de semana, Florindo entrou em contato comigo por telefone, chamando-me mais uma vez para passear com ele. Fui visitá-lo em Oecussi, pois queria acompanhar parte dos rituais do *Loro Matebian* – festa cristã correspondente ao Dia de Finados – que ainda se realizavam nesse período, assim como estava curioso para conhecer aquela parte da ilha. Acabei ficando por lá.

Oecussi é uma Região Administrativa Especial que se encontra na parte Oeste da Ilha, formando um enclave de 815 km², algo curioso pelo fato de ter permanecido vinculado a Timor-Leste, mesmo sendo cercado pelo território indonésio. Sua população é de aproximadamente 60.000 pessoas. Atualmente, seu contato com o restante do território leste-timorense ocorre primordialmente por via marítima, uma vez que as fronteiras territoriais ficaram restritas com a independência de Timor-Leste. À época da pesquisa, dois navios – um pertencente ao Estado-nação de Timor-Leste (Nakroma) e outro privado (Lajo-Lajo) – faziam o transporte de pessoas, carros, animais e mercadorias. Existe também um avião que liga a capital de Oecussi à Díli, capital de Timor-Leste.

Uma vez vivendo em Usitasae, acabei me detendo em analisar atividades de produção que ocorrem nas/mediante as unidades domésticas da Casa Quefi, entendendo que as vivências cotidianas nelas são fundamentais para que ideias e valores associados às Casas sejam revigorados. A ideia de “sociedade de Casas” – uma sociedade em que as relações sociais são organizadas pelas e entre as Casas – era uma dica importante que a literatura antropológica sobre Timor-Leste já apresentava. Florindo e outras pessoas com quem eu convivia durante minha experiência etnográfica corroboraram a importância dada pela

literatura etnológica, pois eles guiaram os meus sentidos para atentar sobre como as Casas eram um ambiente importante onde eles vivenciavam suas experiências, assim como a Casa (*ume kanaf*) se constituía como uma instituição social bastante relevante nas formas de imaginação de sua posição no mundo.

A escolha das unidades domésticas como *lócus* de análise decorre da constatação de que as ações engendradas nesses espaços marcam as trajetórias de vida das pessoas com quem eu convivi. As experiências das gerações mais novas, organizadas pelas unidades domésticas, são fulcrais para explicações possíveis sobre como a noção de pessoa – nacional ou da Casa – se constitui em Timor-Leste. As unidades domésticas são locais nos quais as crianças e adolescentes circulam e constituem-se como os espaços principais de convívio desses com os adultos, sendo meios de comunicação e produção (para a produção deles e dos recursos que dão sustentação a suas vidas). Pessoas e bens em unidades domésticas, entretidas entre si por múltiplas razões (consanguinidade, contiguidade, afetos, desejos, necessidades econômicas, desenvolvimentos de algumas habilidades etc.), fazem com que as unidades domésticas emergjam como ambientes em que diferentes sujeitos vivem e subjetivam ideias e valores. Elas também são espaços onde há acesso e consumo a diversos bens materiais: as unidades domésticas se constituem como espaço de produção agrícola, de consumo e espaço mediador de diferentes trocas econômicas (dádivas e mercadorias).

Em Usitasae, Florindo me permitiu ter acesso a uma classe de pessoas²⁰ vinculadas a Casas mais prestigiadas localmente, reconhecidas como lideranças pelos locais, pelos partidos políticos e pelo Estado-nação. Eles se autodenominavam de *Estrutura Kultura Usitasae*. A geração mais velha dessa classe era conhecida pelos demais habitantes por mais ou menos deterem direitos de propriedade da terra e por terem certo domínio sobre a atividade política e ritual daquele ambiente. Observei muito as ações da *Estrutura Kultura Usitasae* num aparelho de Estado importante, que foi o objeto inicial da minha pesquisa: as escolas. Nesse universo, percebi que os anciãos dessas Casas são atores que ocupam posições de liderança da escola – um instrumento fundamental das interações do governo central com as populações de Usitasae.

²⁰ Evito a noção de elite porque considero que a concepção de elite – um termo popularizado por Max Weber – supõe o reconhecimento desse coletivo como decorrente do carisma dessas pessoas (WOLPE, 1968). Parece-me, contudo, que “classe” é mais potente diante da percepção dos atores dessas Casas porque o que os tornava reconhecidos como distintos dos outros é deterem certos capitais existentes naquele ambiente (domínio de terras, instrumentos de trabalho e aparelhos da burocracia). Conforme apresento no capítulo 6, o interesse deles por meios de produção mostram que o reconhecimento carismático dessa classe dá-se mediante o domínio desses capitais, não porque eles são necessariamente carismáticos.

Meu campo de pesquisa principal, portanto, desenvolveu-se primordialmente em Usitasae, suco localizado em Oecussi, de onde ele é originário. Se eu iniciei minha pesquisa em Díli nos meses de setembro e outubro, quando eu conheci Florindo, comecei a fazer pequenas incursões a Usitasae em novembro e dezembro de 2016. Após um mês de férias, durante os meses de fevereiro e março estive em Díli, passando a morar em Usitasae entre os meses de março e novembro de 2017. Em termos gerais, participei 1) das vivências de Florindo – meu primeiro contato que abre esse campo de pesquisa – em Díli; 2) de interações no nível da aldeia de Pune e do Suco de Usitasae – principalmente as que ocorriam em uma unidade escolar (Escola Básica Central Tassaibeno) – e 3) do cotidiano de uma unidade doméstica (Os “Quefi da Conceição”), comandada pelos pais de Florindo.

O resto dessa história é a etnografia que eu faço, fruto da rede de convivência que ele me proporcionou para realizar a minha pesquisa de doutorado. Não à toa, o título da tese é uma homenagem a ele, com a feliz coincidência de ser uma metáfora botânica.

1.5. Um guia de leitura da tese

O texto da presente tese é uma tentativa de demonstrar empiricamente que as condições materiais de existência dos meus conviventes em Pune, Usitasae, são fundamentais para explicar por que certas ideias e certos valores têm gozado de relevância e força em Timor-Leste. As condições materiais que se apresentam nos ambientes que envolvem esses sujeitos permitem que o Estado-nação e a Casa sejam visualizados, tocados, ouvidos, rejeitados, desejados e, em certa medida, produzidos e subjetivados. Posto isso, entendo que a contribuição teórica e etnográfica é explicar parte dos processos materiais e históricos que têm dado condições para que ocorram certos fenômenos ideológicos no Timor-Leste contemporâneo e na Indonésia Oriental – região etnográfica na qual Timor-Leste se localiza.

A **Parte I**, composta pelo presente capítulo introdutório e pelo Capítulo 2, é majoritariamente uma justificativa bibliográfica que busca se afastar de como pesquisas antropológicas têm buscado pouco pensar sobre as causas que fazem com que as ideologias classificadas pela literatura antropológica como “modernas” tornem-se relevantes, assim como apresenta uma proposta analítica que se seguirá no corpo da tese.

No **Capítulo 2**, detenho-me especificamente nas etnografias que têm por objeto de análise os processos de modernização em Timor-Leste, questionando-me sobre certas noções causais implícitas ou explícitas nas quais esses estudos baseiam-se. Analiso o estatuto analítico das mediações materiais que fazem com que determinadas formas de concepção de mundo sejam inculcadas nos sujeitos. Observei que os questionamentos de cientistas sociais

sobre como ideias-valores tradicionais persistem e ideias-valores modernas emergem nas populações de Timor-Leste pareciam-me relativamente respondidos diante do seguinte pressuposto: a ideologia tradicional e moderna são símbolos. Enquanto a ideologia tradicional reproduz-se pelos rituais tradicionais, em relação aos símbolos modernos, eles chegam em Timor-Leste principalmente mediante palavras orais e discursos escritos vindos por coletivos estrangeiros ou de originários que retornaram. Porém, entendi que essas etnografias manifestavam pouca preocupação quanto aos efeitos dos meios pelos quais esses símbolos e discursos adquiriam ressonância e o porquê (e em que medida) desses símbolos e discursos (e não outros) modificaram-se e tornaram-se mais relevantes nas sensibilidades sociais e nos modos de organização social das pessoas envolvidas do que outros tipos de discursos e/ou símbolos.

Esse capítulo é mais voltado para possíveis leitores que rejeitem esse tipo de análise dos fenômenos simbólicos e ideológicos. A leitura completa dele é uma justificativa da adoção de abordagens que dão precedência às condições materiais como modelo potente para a análise antropológica. O leitor que não se interesse por esse debate e ache-o trivial (por estar mais interessado na análise histórico-etnográfica) pode iniciar a leitura da tese pelo Capítulo 3.

Na **Parte II**, realizo uma introdução histórica ao ambiente de Usitasae, Oecussi. Nessa Parte, composta apenas pelo **Capítulo 3**, busquei pensar as vivências dos meus conviventes como parte de um processo histórico. Faço isso preocupado em historicizar o ambiente onde eu realizei minha experiência etnográfica e em responder uma questão preliminar dentro do quadro de perguntas anteriormente postas referentes aos padrões de sociabilidade, de relações sociais e de ideologias que marcavam os momentos históricos não-contemporâneos daquela região. Assim, a Parte II é um exercício de análise histórica para situar e introduzir meus argumentos numa dimensão diacrônica, sugerindo que minha experiência de campo se situa dentro de um conjunto de mudanças sociais pelas quais essas populações têm passado, pelo menos, nos últimos oitenta anos.

Na **Parte III**, apresento meus dados etnográficos coetâneos. No **Capítulo 4**, além de explorar a constituição das minhas relações de pesquisa, discuto como a noção de pessoa (como elemento da Casa) é algo compulsório para muitos sujeitos: mesmo que eles queiram nutrir uma subjetividade da modernidade pelas mensagens da modernidade, eles eram compulsoriamente levados a nutrir sua subjetividade como pessoas da Casa. No **Capítulo 5**, vou argumentar que certos atores – os anciões da *Estrutura Kultura Usitasae* – têm concebido as práticas com os poderes centrais do Estado-nação como uma aliança cujo intuito é

fortalecer as Casas e a condição de classe superior destas Casas. Contudo, uma contradição dessas práticas de aliança é que elas têm construído um ambiente e um modo de produção afim ao Estado-nação, que dá condições para uma centralização política e para uma perda parcial de sua relevância, ainda que suas ações sejam orientadas ideologicamente para fortalecerem a Casa. Em certa medida, esse novo ambiente coloca em xeque a importância das Casas para as gerações mais novas ao permitir que eles se engajem em outras redes de solidariedade, assim como contribui para contestações às posições dessa classe dentro das dinâmicas de poder locais.

Desenvolvo minha discussão sobre as unidades domésticas nos seguintes capítulos. No **Capítulo 6**, ao observar a circulação de pessoas entre unidades domésticas, procurei explicar etnograficamente como ocorre a geração e a contestação de ideias e valores tidos como definidores da Casa por muitos antropólogos: o valor da terra, os padrões de residência unifocais (no caso, a patrifocalidade) e as linhagens unilaterais (no caso, a patrilinearidade). No **Capítulo 7**, ainda considerando que as ações engendradas pela unidade doméstica davam condições para concepções da pessoa como pertencentes às Casas, eu passei a perceber que certas práticas associadas ao Estado-nação (educação escolar, mercado e burocracia) faziam com que a produção das unidades domésticas passasse a ficar cada vez mais dependente do mesmo Estado-nação. Assim práticas e as materializações decorrentes dessas atividades, que têm modificado a divisão do trabalho e a rotina dos sujeitos, têm dado condições para que, mediante as unidades domésticas, formem-se pessoas que se concebem como parentes e leste-timorenses. Na última parte, composta pelo **Capítulo 8**, retomo os argumentos e realizo algumas conclusões finais, buscando apontar outros problemas de pesquisa.

2. NOTAS CRÍTICAS ÀS ETNOGRAFIAS SOBRE O TIMOR-LESTE CONTEMPORÂNEO

A restauração da independência de Timor-Leste tornou uma pequena porção de terra do Sudeste Asiático Insular e a população que nela habita, respectivamente, no território e povo no primeiro Estado-nação do século XXI. Fidalgo Castro (2015) considerou que o nascer do Timor-Leste independente em 2002 foi algo que despertou a curiosidade de muitos etnólogos. A razão do *boom* de pesquisas foi a reabertura de suas fronteiras para antropólogos estrangeiros. Assim, têm sido alvo de pesquisa histórica e etnológica os efeitos sociais e culturais de todos os fenômenos correlacionados à restauração da independência, assim como os eventos históricos que desencadearam esse evento, como a criação de uma colônia e a ocupação pelos indonésios.

Neste extenso capítulo, analiso criticamente diferentes etnografias que tratem de fenômenos relacionados ao Estado-nação e à modernização em Timor-Leste após a restauração de sua independência. Procuo explorar as abordagens teóricas que foram empregadas nesses trabalhos, apontando para as semelhanças e as diferenças em suas formas de tangenciar esses eventos históricos. Busco revelar os pressupostos teóricos implícitos sobre como ocorrem os processos de formação da ideologia. A revisão que apresento aqui é uma forma de complexificar as problematizações das pesquisas contidas nesses textos. Além disso, faço reinterpretções dos dados etnográficos desses textos, além de antecipar algumas informações de minha própria pesquisa.

O fio condutor de minha análise parte de uma hipótese, construída a partir dos comentários trazidos por Talal Asad (1979), Jack Goody (2012) e outros à antropologia e às ciências sociais, comentários referentes a um conjunto de trabalhos desenvolvidos na década de 1960 e 1970. Articulo esse conjunto de críticas feitas por esses autores aos trabalhos a serem analisados pela ênfase dada ao simbólico ao linguístico como uma forma de tentar explicar as diferenças ideológicas.

Seleciono algumas monografias e artigos para minha análise crítica, tendo como principal recorte amostral (mas não me encerrando nele) parte das monografias etnográficas produzidas em/sobre Timor-Leste no período pós-independência. Meus comentários detêm-se sobre padrões que parecem ser identificáveis nesse pequeno universo amostral de etnografias, principalmente de trabalhos escritos em língua portuguesa e inglesa. Contudo, tenho como hipótese – a ser comprovada empiricamente – que essa é uma abordagem predominante

dentro do campo etnológico sobre Timor-Leste e, em certa medida, da região etnográfica da Indonésia Oriental.

A partir dessa avaliação, meu argumento é que grande parte desses trabalhos partem de uma concepção bastante específica do que é o fenômeno sociocultural, focada nas dimensões simbólicas e discursivas. O pressuposto desses trabalhos é que as diferenças culturais e os fenômenos históricos são produtos das comunicações humanas mediante símbolos (gestos, imagens, etc.) e palavras (orais ou escritas), como se as comunicações linguísticas e simbólicas fossem a força motriz nos processos de subjetivações de ideias e valores. São exemplos desses pressupostos os modos pelos quais esses antropólogos fazem seus questionamentos sobre: 1) os efeitos que certos símbolos ou discursos afins à modernização de Timor-Leste provocam; 2) como os leste-timorenses *subvertem/indigenizam/timorizam* os discursos ou os símbolos modernos; 3) os modos pelos quais os fenômenos da modernização são compreendidos; e 4) as diferentes compreensões sobre os fenômenos sociais, modernos ou tradicionais. Esses questionamentos fazem com que as continuidades de certos padrões culturais sejam explicadas pelas estruturas linguísticas (da qual a hipótese da unidade austronésia é seu maior representante), assim como faz com que as mudanças – as subjetivações de certas sensibilidades “modernas” – sejam explicadas como produto dos discursos e dos símbolos modernos.

Se essa bibliografia dá ênfase ao simbólico e ao linguístico (o comunicativo) como forma de compreender-se e explicar o pensado ou o ideológico (o cognitivo), vou argumentar que aspectos mais amplos dos ambientes em Timor-Leste são também importantes elementos de análise para a explicação e compreensão das ideias-valores que se mantêm historicamente persistentes e que têm se tornado cada vez mais recorrentes. Meu objetivo, portanto, consiste em demonstrar que as questões que alguns desses trabalhos se propõem a responder deixam de avaliar aspectos centrais que justificam a relevância ou a inoperância de certas ideias-valores, assim como justificam os diferentes significados que eles capturam no campo.

Eu sublinho que os comentários aqui feitos sobre esses trabalhos não incorrem em uma generalização empírica dos textos etnográficos de todos os antropólogos que estudam Timor-Leste ou mesmo de sua maioria. Entendo a antropologia mais como uma unidade institucional do que necessariamente um *corpus* teórico unificado, sendo ela um campo disciplinar relativamente amplo. As etnografias que possivelmente foram feitas por antropólogos indonésios, por exemplo, não estão na minha discussão, principalmente diante das minhas capacidades linguísticas.

A longa extensão desse capítulo decorre das incessantes resistências aos argumentos aqui trazidos durante o processo de escrita e da defesa de tese, resistências que, imagino, persistirão após o depósito da tese nos repositórios institucionais. Em antecipação aos comentários de que há uma homogeneização das diferentes pesquisas, apresento explicitamente quais trabalhos eu analiso (uma amostra) e cito os trechos em que mostro que a recorrência de um padrão que ocorre em grande parte desses trabalhos.

Saliento que, ao dedicar a atenção a um conjunto de trabalhos e ao fazer reinterpretções dos dados que discordem das análises prévias, estou demonstrando meu reconhecimento e atribuindo valor ao que essas pesquisas propõem. Se durante tanto tempo o campo antropológico tem se mostrado fascinado com o simbolismo e com a linguagem como fenômenos fundamentais para a compreensão e explicação dos fenômenos históricos em Timor-Leste e alhures, é porque os autores desses trabalhos entendem que esses fenômenos são dignos de interesse. E, de certa maneira, se faço um outro itinerário de análise, é porque também reconheço a existência desse caminho e dos obstáculos que há em segui-lo.

2.1. Recorte amostral da análise

Os comentários são circunscritos a uma amostra, diante das capacidades de tempo e pesquisa do autor. Meu ponto de partida se inicia em um *review* presente na tese de doutorado de Fidalgo Castro (2015), especificamente no subtópico “Antropologías en la actualidad. Timor está de moda: la explosión de los estudios sobre Timor-Leste”. Nesse subtópico, esse antropólogo resenha um conjunto de trabalhos que foram realizados no país durante o período pós-independência, tomando por critério classificatório as origens institucionais dessas pesquisas.

Alberto Fidalgo destacou teses de doutorado – algumas que posteriormente se tornaram livros – como fundamentais na constituição de análises sobre o Timor-Leste contemporâneo. Abaixo, cito as etnografias, inclusive seu próprio trabalho, que serão objetos de comentário no que se sucede nesse capítulo:

1. Tese de Doutorado, defendida na Universidade da Coruña (Galícia, Espanha), de Alberto Fidalgo (2015). **Dinámicas políticas y económicas en el dominio ritual y la vida cotidiana en Timor Oriental - Estudios de caso desde la aldea de Faulara.**
2. Livro, originalmente tese de doutorado defendida na London School of Economics (Reino Unido), de Judith Bovensiepen (2015). **The Land of Gold: Post-Conflict Recovery and Cultural Revival in Independent Timor-Leste.**
3. Livro, originalmente tese de doutorado defendida na Universidade de Brasília (Brasil), de Daniel Simião (2015). **As donas da palavra: gênero, justiça e invenção da violência doméstica em Timor-Leste.**

4. Livro, originalmente tese de doutorado defendida na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil), de Alessandro Boarchaech (2013). **A diferença entre iguais**
5. Tese de doutorado, defendida na Universidade Aberta de Lisboa (Portugal), de Lúcio de Sousa (2010). **An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste**

Fidalgo cita outras monografias, referentes ao papel das organizações internacionais (especialmente a ONU) na construção do estado-nacional e voltados à antropologia histórica, sobre o passado colonial. A esses trabalhos, eu não detenho minha atenção por estarem orientados mais para a compreensão de um grupo específico (elites transnacionais em interação com os cooperantes internacionais) e por um momento histórico distinto do período pós-restauração da independência (o Timor Português). Deixei também de selecionar momentaneamente os trabalhos que tratam do tema do Estado-nação e do nacionalismo em Timor-Leste, pois esse serão objeto no capítulo final dessa tese.

Apesar de Fidalgo observar o desenvolvimento de trabalhos vindos de origem lusófona (Brasil e Portugal), ele identifica que um dos epicentros desses trabalhos são as universidades da Austrália, especialmente a Australian National University. Assim, diante do papel fundamental que os trabalhos de James Fox e da antropologia australiana possuem no campo de pesquisa sobre Timor-Leste, incluo nessa amostra uma coletânea de capítulos publicadas por autores ligados a esse campo de pesquisa e outras duas monografias que foram publicadas posteriormente à tese de Alberto Fidalgo (2015):

6. Coletânea de capítulos organizada por Andre McWilliam e Elizabeth Traube (2011). **Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays:**
7. Livro, originalmente tese de doutorado defendida na Australian National University (Austrália), de Michael Rose (2020). **Indigenous Spirits and Global Aspirations in a Southeast Asian Borderland Timor-Leste 's Oecussi Enclave.**
8. Tese de Doutorado, defendida na Monash University (Austrália), de Susana Barnes (2016). **Costumary renewal and the pursuit of power and prosperity in post-occupation East Timor: a case study from Babulo, Uato-Lari.**

Faço também o uso de dois outros trabalhos monográficos na minha amostra por serem representativos dos desenvolvimentos da antropologia ligada ao campo institucional australiano, anterior à independência de Timor-Leste. Um é a etnografia de Elizabeth Traube (1986) referente a um momento antecedente à independência. Essa etnografia corresponde a uma pesquisa feita na década de 1970, quando Timor-Leste ainda era o Timor Português. O outro é a etnografia de Andrew McWilliam (2002), referente a um espaço distinto do território

do Timor-Leste contemporâneo. Essa é uma pesquisa sobre a parte oeste da ilha de Timor na década de 1980.

9. Livro, originalmente tese de doutorado defendida na Universidade de Harvard (Estados Unidos), de Elizabeth Traube (1986). **Cosmology and social life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor.**
10. Livro, originalmente tese de doutorado defendida na Australian National University, de Andrew McWilliam (2002). **Paths of origin, Gates of Life: a study of Place and Precedence in Southwest Timor.**

À exceção deste último, esses dez trabalhos acima estiveram preocupados em analisar os habitantes da porção de terra que corresponde ao atual território leste-timorense. Os trabalhos selecionados abrangem diferentes regiões de Timor-Leste. Em relação às obras voltadas para pesquisas intensivas situadas em um único espaço, podemos ver que diferentes municípios do país encontram-se representados nesses trabalhos: Liquiçá (FIDALGO, 2015), Díli (especificamente a Ilha de Ataúro) (BOARCHAECHECH, 2013), Manatuto (BOVENSIEPEN, 2016), Oecussi (ROSE, 2020) Viqueque (BARNES, 2016) e Aileu (TRAUBE, 1986). Os trabalhos presentes na coletânea “Land and Life...” (TRAUBE e McWILLIAM, 2011) cobrem diferentes regiões, enquanto Simião (2015) parece adotar uma metodologia de etnografia multissituada, visitando outros municípios (por exemplo, Cova-Lima), apesar de que haja um foco maior em fenômenos que acontecem no contexto urbano de Díli. Já o trabalho de McWilliam (2002) foca em fenômenos referentes ao Timor-Oeste, Indonésia.

Esses são os objetos aos quais detenho mais minha atenção. Além deles, serão incluídos alguns artigos ao longo da análise, principalmente dos autores acima citados.

2.2. Aspectos comuns das pesquisas

2.2.1. A região cultural da Indonésia Oriental e a unidade austronésia

Em termos gerais, é possível observar que esses trabalhos compartilham de um referencial de diálogo teórico mais ou menos comum, tomando por base principalmente critérios geográficos e linguísticos. Ontem e hoje, os trabalhos etnográficos sobre Timor-Leste dialogam com um conjunto de etnografias que foram feitas sobre a região cultural onde essa ilha se localiza, a Indonésia Oriental, e com comparações com outras etnografias referentes às populações falantes de línguas austronésias.²¹

²¹ As exceções são os trabalhos de Boarccaech (2013) e Simião (2015). Eles utilizarem os estudos de área etnográfica (Simião dedica um capítulo a discussões sobre gênero no Sudoeste Asiático), mas seus propósitos partem primeiro de uma análise dos efeitos ou dos impactos de pautas globais (“cristianismo” e “igualdade de gênero”) em Timor-Leste. Apesar dessas exceções, em termos gerais, é possível observar a importância dos

Em relação aos estudos culturais sobre a Indonésia Oriental, a constituição dessa região cultural como objeto antropológico tem suas raízes nas sistematizações da escola holandesa, com autores como Josseling Jong (1935), que sugeriu que um fenômeno peculiar à região é a existência de clãs com características unilineares que realizam conúbios (recepção/doação de esposas) entre eles de maneira assimétrica.

Dentro da antropologia que precede as pesquisas da região no pós-independência, um autor de grande destaque foi James Fox, antropólogo que se fixou na Austrália. Seriam próprias desse movimento de identificar padrões culturais recorrentes nessa região as obras organizadas, como “The Flow of Life” (FOX, 1980), cujo foco são as trocas generalizadas, e “To speak in pairs” (FOX, 2006), que teria por foco a análise das formas rituais paralelas (“o paralelismo semântico”). Catherine Allerton chamou esse conjunto de trabalhos de “neo-estruturalismo” (ALLERTON apud FIDALGO, 2015, p. 160). Esses trabalhos de origem australiana tiveram uma forte influência do estruturalismo francês, de modo que as temáticas voltaram-se menos para as estruturas sociais e passaram a debater mais algumas formas simbólicas que seriam próprias da região.

Uma das hipóteses que orientam as pesquisas é a de que alguns traços culturais que as populações da Indonésia Oriental compartilham em comum decorrem deles terem uma origem comum, uma vez que eles são falantes de línguas de uma mesma origem, as línguas austronésias (BELLWOOD, FOX, TRYON, 2006). Nesse sentido, o fato de que grande parte das populações da Indonésia Oriental falar línguas de mesma origem e ser filogeneticamente classificada como pertencente às línguas austronésias indicaria a existência de traços culturais comuns. Tal modo de classificação, que toma critérios linguísticos, reverbera a concepção de que alguns traços culturais comuns estão inexoravelmente ligados às características linguísticas dos leste-timorenses.²²

McWilliam (2007, p. 358) sintetiza quais seriam esses traços culturais, em artigo sobre as características “austronésias” presentes entre os falantes de Fataluko, extremo leste da ilha de Timor:

estudos da Indonésia Oriental e da hipótese austronésia como fundamentais na conformação do campo de pesquisas que se consolidou no Timor-Leste independente.

²² “It should be clear, therefore, that in order to approach questions of Austronesian history and common ancestry in the broad sense we need to keep separate, for heuristic purposes, biology, language and culture, even though many aspects of culture are inextricably linked to language. Languages, populations and cultures evolve, diversify and mix through different, albeit conceptually overlapping, mechanisms. When considering something on the whole Austronesian scale it would be naïve to assume that linguistic, cultural and biological entities and their boundaries must correlate precisely, or will ever have done so in any absolute way, although relatively high degrees of coordination and correlation, despite variations, are an essential part of the concept of a phylogenetic unit” (BELLWOOD, FOX & TRYON, 2006, p. 4).

- (1) Uma preocupação – na verdade uma obsessão – com o conhecimento específico das origens, pelos quais eles estabelecem não apenas a identidade pessoal e social, mas também as mais importantes fundações da vida;
- (2) Um registro elaborado de categorias simbólicas duais, focando na complementaridade das categorias de gênero, espaço simbólico e relações de parentesco;
- (3) Uma identificação analógica do processo da vida com idiomas botânicos;
- (4) Uma concepção simbólica desenvolvida, de diferentes maneiras, da pessoa compósita por oposição de elementos de sangue e carne e/ou sêmen e esqueleto;
- (5) Uma variedade de padrões de diarquia simbólica decorrente na delegação ou usurpação da autoridade;
- (6) Uma organização social baseada na Casa como o grupo de descendência primário e um sistema de clãs variáveis como uma estrutura intermediária na formação de grupos políticos e cerimoniais mais amplos;
- (7) Uma conceitualização de aliança como uma parte da continuidade do “fluxo da vida”;
- (8) Uma elaboração de rituais de fertilidade e prosperidade iniciada pela conjunção de masculino e feminino e continuada com uma série extensa de cerimônias que integram ancestrais e descendentes uma transformação cíclica da vida (McWILLIAM, 2007, p. 359, tradução minha)

Uma etnografia exemplar de pesquisa realizada no que hoje se compõe como território leste-timorense – dentro de um paradigma teórico sobre os padrões culturais recorrentes que dominara o campo etnológico da Indonésia Oriental – foi realizada pela antropóloga Elizabeth Traube. Em sua etnografia (TRAUBE, 1986), a autora analisa a vida ritual dos “Mambai”, um grupo localizado no município de Aileu durante os anos 1970, buscando apresentar as relações entre classificações simbólicas e a vida social. Sua análise considera que as representações simbólicas são o que constituem a sociedade, de modo que ela busca compreender “as concepções culturais da vida que organizam as representações mambai sobre a vida e sobre o cosmo” (idem, p. 11) como seu objetivo de pesquisa.

Traube teve por principal objeto empírico os rituais, um conjunto de práticas de comunicação nas quais essas representações são verbalizadas e difundidas. Ela argumentou que o que constitui a sociedade são os símbolos compartilhados mediante rituais. Nesse sentido, Elizabeth considera que a coesão política e econômica daquela comunidade dá-se pelo fato de os Mambai terem um conjunto de representações coletivas, que estruturam as relações hierárquicas entre as Casas (doadoras-de-mulheres; receptoras-de-mulheres) e entre pessoas (irmão-mais-velho; irmão-mais-novo). Do mesmo modo, ela mostra como metáforas botânicas e classificações duais são recorrentes nesses rituais.

As etnografias sobre Timor-Leste no pós-independência, em certa medida, deram continuidade à análise de padrões recorrentes que já estavam sendo identificados naquele universo, buscando sempre analisar narrativas e rituais. De modo semelhante, esses trabalhos também consideram a coesão social como produto desses símbolos. Discussões sobre precedência, estruturas sociais orientadas pelas Casas e rituais relacionados às trocas matrimoniais continuaram centrais nos trabalhos publicados desde 1999. Além da coletânea “Life and Land...” (McWILLIAM; TRAUBE, 2011), que trata de uma contribuição direta (relação que os próprios autores afirmam na introdução da obra) às sistematizações presentes em “The Flow of life (FOX, 1980), diversos outros trabalhos estão relativamente atrelados a uma abordagem sobre as áreas culturais.

Uma etnografia realizada no período pós-independência de Timor-Leste, que se insere parcialmente nessa forma de tematização, é a tese de doutorado de Lúcio de Sousa (2010). Seu estudo etnográfico sobre as formas rituais busca o “quadro de referência cosmológica que enquadra os rituais e a mundo-visão dos Bunak” (2010, p 26), procurando mostrar, por exemplo, as oposições lógicas (branco-preto; centro-periferia; irmão mais velho-irmão mais novo) pelos quais seus interlocutores operam no cotidiano.

Outro trabalho que se envolve nas classificações duais como uma temática fundamental foi escrito por Michael Rose (2020, p. 36). Rose tem por escopo etnográfico a identificação dessas oposições duais. Ele constrói suas questões tomando por base os trabalhos voltados para a região etnográfica da Indonésia Oriental e para os falantes de línguas austronésias, que identificaram traços comuns, como a existência de uma dicotomia entre rei estrangeiro (exógeno) e local (indígena). Nesse sentido, Rose procura compreender como tem sido praticada a oposição dual, mostrando que as categorias “kais/meto” têm sido utilizadas para dar sentido às experiências de expansão do Estado leste-timorense e de expansão de projetos de desenvolvimento.

Susane Barnes (2016), por sua vez, preocupa-se em compreender a “linguagem da precedência” – outro traço característico dos austronésios – no seu campo de pesquisa etnográfica. Barnes também aponta a recorrência de certos padrões próprios à região e sobre como, no seu contexto de pesquisa em Viqueque, seus interlocutores fazem o uso recursivo de simbolismos próprios ao universo austronésio. Portanto, Susane Barnes procura contribuir aos estudos da “teoria da precedência”, assim como fez McWilliam (2002). Ela aponta, dentro dos seus propósitos, que se filia à discussão dos estudos comparativos da Austronésia, procurando

articular seus dados etnográficos para demonstrar a existência desse traço cultural como característico à região.²³

Alguns trabalhos buscam relativamente romper com essa proposta de “área cultural” e com a unidade austronésia como hipótese explicativa dos seus universos, principalmente vindo de antropólogos que não se filiam diretamente ao campo institucional em torno da área cultura da Indonésia Oriental ou dos estudos austronésios. Fidalgo Castro (2015, p. 138), vindo do campo institucional antropológico espanhol, traz críticas a esses trabalhos ao observar que certos aspectos tidos como característicos da região – o “rei estrangeiro”, por exemplo – não são necessariamente exclusivos à Indonésia Oriental, tampouco aos austronésios. Apesar de haver uma crítica a essas teorizações, Fidalgo utiliza-se de conceitos básicos desenvolvidos pelas pesquisas orientadas pela hipótese linguística ao tratar sobre o que caracterizaria “la cultura y la sociedade timorense” (FIDALGO, 2015, p. 149) em sua análise etnográfica: precedências e status, *lulik* (sagrado), casas, linhagens e afinidades, autoridades tradicionais em diarquia.

Nesse recorte amostral, dois dos trabalhos que se distanciam da caracterização a partir do estudo de áreas culturais e da hipótese austronésia são de antropólogos brasileiros (SIMIÃO, 2015; BOARCAECH, 2012). Daniel Simião (2015), por exemplo, não constrói seus objetos de análise tomando por base essas etnografias, porque seu objeto é mais sobre os efeitos que certos discursos modernos – os de combate à “violência doméstica” – produzem em Timor-Leste e são ressignificados:

(...) pude acompanhar a circulação de dezenas de cartazes, *spots* de rádio e televisão, oficinas e treinamentos de sensibilização comunitária e para agentes legais, de saúde e de educação, todos voltados a inibir a violência doméstica. Mas como isso era percebido pela população em Díli e no interior do país? De que forma esse novo discurso, mais um no grande mercado simbólico da capital timorense, era incorporado na rotina das pessoas? (SIMIÃO, 2015, p. 40)

Eles acabam, contudo, se relacionando às etnografias vinculadas à hipótese da unidade austronésia mediante a discussão sobre processos de construção e subversão da modernidade. Daniel Simião realiza uma operação metodológica em que busca pensar como símbolos modernos têm sido incorporados a essas realidades, o que lhe faz pensar sobre o que preexistia a esses símbolos chegarem em Timor-Leste. Assim, ao tentar pensar sobre os efeitos dos símbolos nas relações de “gênero” e na administração da “justiça”, Daniel Simião

²³ “In this thesis I explore the interplay between social thought and practice in relation to a current theoretical model of precedence. A theory of precedence was initially developed by a number of scholars at the Australian National University working on a collaborative project of comparative Austronesian studies. Scholars engaged in the study of local social theories and practice identified a number of common features in systems of status differentiation in societies across the Austronesian World” (BARNES, 2016, p. 25)

faz um desenvolvimento do que seria recorrente na região, de modo que, assim como fizeram os trabalhos anteriores, reconhece alguns traços culturais comuns, como a importância das linhagens e dos rituais de resolução de conflito (“*nahe biti*”) vindos de autoridades tradicionais.²⁴

De modo semelhante, o ponto de partida do trabalho de Alessandro Boarccaech (2013) toma por referência não as instituições tradicionais ou os padrões recorrentes à região, mas uma instituição moderna: o “cristianismo”. A forma como ele constrói suas questões não relega a importância das formas institucionais locais como as “Casas” ou como as “trocas matrimoniais”. Contudo, ele se utiliza de categorias analíticas mais amplas (economia, política, parentesco e religião), uma vez que parte de uma definição do cristianismo como algo que impacta nessas diferentes dimensões das vidas dos leste-timorenses. Os quatro capítulos que constituem sua obra correspondem a rótulos muito próprios das análises de sistemas sociais, um recurso heurístico necessário para o autor realizar a comparação e identificar o efeito: política (“disputas políticas”), economia (“relações hierárquicas, sistemas de trocas e circulação de bens”), parentesco (“arranjos matrimoniais”) e religião (os significados do cristianismo para a “cosmologia Humangili”)²⁵ (idem, p. 27). Mediante essas categorias mais gerais, Boarccaech define o que preexistia no seu campo de pesquisa – operação fundamental para a identificação dos “impactos do cristianismo”.

Assim sendo, Simião e Boarccaech fazem operações comparativas entre diferentes momentos históricos para tentar identificar o que seria pré-existente naqueles contextos diante dos questionamentos dos efeitos do “discurso do gender” ou do “cristianismo”. Desse modo, é possível observar que esses trabalhos compartilham de um diálogo com as etnografias comuns à região, apesar de fazerem movimentos diferentes, movimentos que buscam analisar

²⁴ Especificamente sobre “gênero” em Timor-Leste (especificamente em Cova-Lima), Daniel Simião diz que esse é um marcador da diferença recorrente para as divisões dos trabalhos, mas que é menor do que seriam os marcadores “geracionais”, os das diversidades étnicas e das casas (2015, p. 137): “(...) Não penso que possamos dizer que gênero estabeleça uma diferenciação crucial nos discursos e práticas sociais em Timor-Leste” (2015, p. 137). Quanto às formas locais, Daniel Simião volta-se para pensar o que seria um modelo comum aos leste-timorenses: o *nahe biti* (“estender a esteira”, em tétum). Em termos resumidos, Daniel Simião considera que seria característico dos métodos de resolução de conflito uma busca pelas motivações, pelas elaborações discursivas do que foi colocado na disputa e uma importância maior à reparação e ao fim do ressentimento do que a punição de uma das partes (idem, p. 237).

²⁵ Boarccaech mostra que, pelas interações com missionários, os Humangilli começam a dar sentido a entidades mitológicas a partir de categorias cristãs e que antigas categorias começam a ter novos sentidos funcionais. “Os assembleianos ressignificaram a crença nas forças sobrenaturais, deslocando a sua origem e adaptando as histórias a uma simbologia cristã pentecostal. Associado a isto, estabeleceram uma forma diferente de experienciar e relacionar-se com os outros e com o ambiente no qual estão inseridos. Não há mais receio em desrespeitar os antepassados. A imunidade contra uma possível represália destes demônios/espíritos, se, para os católicos está alicerçada no respeito a normas de conduta e valores coletivos da comunidade, para os assembleianos, baseia-se na fé em um deus protetor e na obediência aos preceitos da sua igreja” (BOARCCAECHE, 2013, p. 39)

diacronicamente a vida desses sujeitos. Enquanto o campo institucional anglo-saxão e os trabalhos de Fidalgo (2015) e Sousa (2010) parecem partir mais de uma discussão que toma por referência os padrões recorrentes à região e aos traços culturais austronésio (para depois compreender os efeitos que a modernização tem provocado), os trabalhos desses antropólogos brasileiros partem de uma definição mais voltada para aspectos modernos, tais como “formas modernas de resolução de conflito” (SIMIÃO, 2015) e o “cristianismo” (BOARCCAACH, 2013).

2.2.2. O simbolismo e a linguagem como objetos privilegiados

Penso que um outro aspecto teórico que persiste nas abordagens contemporâneas supõe que os discursos e os símbolos são os pivôs das continuidades que acontecem em Timor-Leste. “A Linguagem da precedência” (McWILLIAM, 2002), a “oposição kais/meto” (ROSE, 2020), “narrativas topogênicas” (BOVENSIEPEN, 2015), etc. são objetos fundamentais nessas análises, de modo que os questionamentos vêm para tentar avaliar os usos desses símbolos, dessas palavras e dessas formas narrativas.

Se é possível realizar alguma generalização a esses trabalhos, é que os aspectos simbólicos e linguísticos são colocados como bastante importantes. A exceção, trabalho que visualizo como mais distante desse modo de dar tanta primazia ao simbólico, é o trabalho de Boarccaach (2013), que tematiza o cristianismo não apenas como “significados” ou como discurso, mas a aspectos mais amplos do que foi o cristianismo. Sua indefinição quanto ao que ele entende como cristianismo, protestantismo e catolicismo, por exemplo, permite que ele transcenda uma concepção de que esses são um conjunto de símbolos. Nesse sentido, ele pensa os missionários católicos e suas ações materiais, assim como os efeitos na economia política. Isso lhe permite mostrar que esses, a partir das interações entre os grupos locais, produziram formas econômicas tidas como novas pelos Humangilli: regimes de troca monetizados, novos significados à produção de objetos, como a criação de uma cooperativa para produzir artesanato (“as bonecas de Ataúro”), e a inclusão dos Humangilli a um comércio mais cosmopolita.

Contudo, o tratamento dos fenômenos culturais como fenômenos linguísticos é algo predominante na antropologia sobre o Timor-Leste contemporâneo. Assim como Rose (2020) considera que o que tornam os leste-timorenses distintos é sua língua, muitos antropólogos parecem destacar múltiplos aspectos institucionais como produtos de interações comunicativas. Observe-se, por exemplo, o trabalho de Daniel Simião, “As donas da palavra” (SIMIÃO, 2015). Em vez de falar de rituais, esse antropólogo procura compreender as

apropriações que setores urbanos fizeram acerca de **discursos** da modernidade a partir dos seus **saberes** locais, especialmente os relacionados à temática da igualdade de gênero em relações conjugais e familiares.

Os discursos são objetos privilegiados em sua pesquisa, realizada entre os agentes nacionais e internacionais nos aparelhos de justiça e nos grupos da sociedade civil do recém-criado Estado-nação leste-timoreense. A citação abaixo mostra como Daniel Simião constrói seus principais objetivos de pesquisa:

Com isso procuro, por um lado, situar que tipo de preocupações povoam o cotidiano da população das aldeias timorenses, cuja vida opera, em grande medida, com valores locais ancorados no que se percebe como ‘tradições ancestrais’ a serem respeitadas. Por outro lado, busco construir um caminho para entender como esses saberes locais se relacionam com discursos que circulam em uma geografia ampliada de produção e negociação de gênero (...) (SIMIÃO, 2015, p. 50).

A forma de conceituar “modernidade-como-um-discurso” e “modernização-como-um-processo-discursivo” expressa-se nas diferentes questões etnográficas colocadas: ele se preocupa principalmente em entender os sentidos atribuídos pelos atores a determinadas práticas sociais e a categorias “modernas”, como “violência doméstica”, “gênero” e “cultura”, uma vez que Simião percebe a igualdade de gênero e as formas de resolução de conflitos enquanto parte de uma sensibilidade jurídica (GEERTZ, 2006). Não à toa, para compreender a construção da violência doméstica como prática condenável e a transferência de formas tradicionais autênticas de administração de conflito (“*nahe biti*”) para o uso de aparelhos modernos de justiça (“polícia, tribunais e sessões de mediação”), as questões fundamentais da obra de Daniel Simião parecem ser:

Quem são os atores envolvidos nele [no campo de igualdade gênero]? Qual o papel de agentes nacionais e internacionais? Como esse processo se relaciona com a emergência de uma sociedade civil timoreense? Como ele põe em jogo diferentes sentidos de justiça? Como a população de Díli incorpora, ao seu modo, e subverte grande parte dos conceitos e valores subjacentes à intenção modernizadora de parte desses agentes?

Em síntese, este livro é um estudo da construção do campo social que se forma nos encontros e desencontros de diferentes sentidos de gênero e justiça em um país que negocia consigo mesmo a construção de seu Estado e de sua Sociedade Civil. (SIMIÃO, 2015, p. 41, grifos meus)

O que se encontra, portanto, na abordagem desse antropólogo é primordialmente a dimensão semântica e discursiva que estaria vindo nos coletivos coloniais e/ou de desenvolvimento social – as ideias e os valores expressos em certos símbolos bem específicos. Simião supõe o processo de modernização como se fosse um debate que estivesse sendo desenvolvido sobre as concepções semânticas (os sentidos de justiça) que estão em jogo

entre certos atores. É expressivo desse modo de conceber o processo de modernização o fato de Daniel Simião categorizar agentes e agências estrangeiras de “discurso de gender”.

A comunicação de ideias mediante certos símbolos também tem sido colocada como fundamental na forma como Kelly Silva (SILVA, 2016) tratou, em um dos seus artigos, os processos de mudança social que ocorrem na região. Sua proposta é entender os modos pelos quais determinados padrões de conduta tidos como modernos têm se propagado por Timor-Leste, assim como seus efeitos de subjetivação. Suas descrições etnográficas buscam analisar como o Estado-nação leste-timorense tem se utilizado de determinadas “pedagogias” para inculcar nas populações novas formas de administrar recursos materiais.

Kelly Silva sugere especialmente que a modernidade difunde-se mediante tais pedagogias em sua análise, que toma como base um conjunto de ações publicitárias e normas jurídicas costumeiras, o *tara bandu*, do Estado-nação leste-timorense – ações essas que expressam a desvalorização de determinados regimes de troca (a dádiva) e tentam inculcar modelos de produção orientados para o mercado. Essa antropóloga foca nos aspectos do conteúdo dessas pedagogias, analisando as mensagens que estariam sendo passadas para os leste-timorenses, por tratarem a modernidade principalmente pela sua dimensão discursiva.

Os questionamentos acerca das formas como sensibilidades modernas emergem nessas populações parecem-me relativamente respondidos mediante os pressupostos que estão implicados em tratar-se a modernidade como um discurso (ou uma sensibilidade) que tem origem ocidental. Coletivos estrangeiros (colonizadores, elites locais transnacionais e cooperantes internacionais), assim como leste-timorenses que vivenciavam experiências mais cosmopolitas, seriam os condutores dessas sensibilidades, de modo que a exposição dos leste-timorenses a determinados discursos faria com que eles aderissem – mais ou menos – a essas formas de sensibilidades sociais.

Observa-se que a definição de “modernização” utilizada na análise sobre esses processos (SILVA; SIMIÃO, 2012) destaca as ideologias (aspectos imateriais) dessa nova configuração social e moral: igualitarismo, individualismo, secularismo e racionalização (SILVA & SIMIÃO, 2018). Parece-me que pouco se tem dito sobre as condições materiais e econômicas mais amplas dos discursos da modernidade. Não seria importante compreender os diversos aspectos materiais de produção que também são associados à modernização (industrialização, mecanização da agricultura, importações, monetarização etc.) como fenômenos concomitantes e entrelaçados à ideologia moderna? Voltarei a essa questão.

2.2.3. O pragmatismo e a experiência situada

Existe algo que parece ser distinto nos trabalhos mais recentes (posteriores à restauração da independência) quando comparados com o livro de Elizabeth Traube (1986), realizado quando Timor era uma província ultramarina portuguesa. Apesar de uma continuidade temática nos trabalhos por engajarem-se nas discussões sobre a Indonésia Oriental e os austronésios, as pesquisas que começaram a ser realizadas no Timor-Leste independente consideravam que haveria uma tendência da antropologia de inspiração estruturalista – sendo o trabalho de Elizabeth Traube (1986) um exemplo – em atenuar a ação dos sujeitos para traçar as funções lógicas das estruturas e dos seus sistemas abstratos.

Os trabalhos etnográficos identificados por Fidalgo Castro (2015) no pós-independência coadunariam uma atenção mais voltada para as experiências concretas e os modos como esses sistemas abstratos são vividos por determinados atores, não apenas buscando abstrair as regras sociais que regem as condutas dos atores, mas como elas são praticadas na ação dos sujeitos. Alberto Fidalgo Castro, em um artigo sobre o catolicismo em Timor-Leste, sintetiza essa preocupação da “prática” quando busca compreender o catolicismo em Timor-Leste:

A minha intenção é chamar a atenção para a importância de se considerarem os actores sociais como agentes activos e não meros pacientes do sistema (de crenças, no nosso caso); assim como do devir histórico na configuração das sociedades. Estes são, no meu modo de ver, elementos fundamentais que nos ajudam a melhorar a compreensão e explicação das complexas relações entre o catolicismo e a religião tradicional em Timor-Leste. (FIDALGO, 2012, p. 84)

Sua tese de doutorado, “Dinámicas políticas y económicas em domínio ritual y la vida cotidiana em Timor-Oriental” (FIDALGO, 2015), parece exemplar em analisar a dimensão prática e histórica dos sujeitos diante dos padrões recorrentes identificados pelos próprios antropólogos (ele mesmo ou outros antropólogos). Fidalgo enfatiza detalhes, desvios e dinamicidades presentes nos regimes de intercâmbios de dádivas e contradádivas, ao analisar às dinâmicas de trocas de mulheres entre Casas assimetricamente posicionadas – a relação entre doador e receptor de mulheres (*umane-manefoun*, em tétum):

O objetivo do estudo de caso é oferecer aos leitores uma descrição detalhada da vida ritual de uma família durante um segmento temporal de seu ciclo vital, assim como uma análise de caráter longitudinal que mostre a dinamicidade e os intercâmbios rituais em função de um conjunto de variáveis tanto contingentes quanto regulares (FIDALGO, 2015, p. 228, tradução minha).

Essa abordagem que conjuga empiria e racionalidade permite a Fidalgo demonstrar as condutas e as regras na prática, o que lhe permitiria mostrar as próprias contradições dos

sujeitos (quanto ao entendimento colocado em relação às trocas matrimoniais): enquanto as trocas matrimoniais podem ser compreendidas como um “encargo” para as Casas receptoras de mulher, essa conceitualização muda para “fundo cerimonial” quando a Casa é tida como doadora de mulheres (FIDALGO, 2015, p. 263).

Fidalgo considera que essa análise permite-lhe contrapor-se a alguns argumentos do estruturalismo clássico nos anos 1980, que não revelariam como a conceitualização sobre determinada instituição social modifica-se de acordo com a posição estrutural em que o sujeito se encontra. Há, portanto, uma crítica possível ao trabalho de Elizabeth Traube (1986), que se utilizou de categorias totalizantes como “os Mambai”, concebendo uma suposta unicidade nas formas de simbolizar dos diferentes sujeitos de um mesmo coletivo.

É nesse sentido que algumas questões trazidas pelo trabalho de Lúcio de Sousa (2010) sobre os *Bunak* não se encerram no objetivo de construir abstrações de “regras” e “padrões” de ideias e valores de uma cosmologia, tampouco sobre condutas e estruturas sociais que estariam agregadas a essas ideias e valores. Conforme se apresenta nos questionamentos trazidos por esse antropólogo português, um dos seus objetivos é compreender as motivações dos sujeitos em realizar rituais que reverberam essas ideias (SOUSA, 2010, p. 26).

A obra da antropóloga Judith Bovensiepen, “The Land of Gold” (BOVENSIEPEN, 2015), também constitui semelhantemente seus problemas de pesquisa, - oposição entre racionalidade e empiria – ao buscar a compreensão sobre histórias contextualizadas, sobre experiências vividas. Ela indica como objetivo seu a compreensão de como as relações com a terra e com os ancestrais, assim como as formas rituais e costumeiras de determinado campo etnográfico, têm sido vividas entre os habitantes da aldeia de Funar, em Manatuto e diante de uma experiência de recuperação pós-independência em relação a Indonésia (BOVENSIEPEN, 2015, p. 7).

Bovensiepen realiza duas operações para realizar seus objetivos. A primeira é definir uma regularidade, tomando por base o que os trabalhos anteriores já tinham identificado: no caso, Bovensiepen focaliza num padrão recorrente próprio dos “austronésios”, a “topogênese”. Ela indica que a topogênese é um “campo de sentidos” no qual os sujeitos reconhecem-se pelos espaços em que eles e seus ancestrais ocuparam e passaram a ocupar. Essa seria uma característica das populações austronésias, inclusive os leste-timorenses:

Para entender como a terra é, ao mesmo tempo, uma fonte de prosperidade e ansiedade, esse livro explora a interseção entre os eventos políticos e as ideias bíblicas e cosmológicas sobre as origens humanas. Para se recuperar do deslocamento forçado, que eles experienciaram durante a ocupação indonésia, os habitantes das terras altas procuraram restabelecer uma unidade mítica primordial com a terra. Assim como tem destacado James Fox, as populações austronésias

frequentemente recontam suas histórias através da recitação dos nomes dos lugares, uma prática que se chama topogênese. Topogêneses refletem jornadas ancestrais pelos espaços e como elas se relacionam à história inteira de um grande grupo em uma forma semanticamente condensada (BOVENSIEPEN, 2015, p. 10, tradução minha).

Bovensiepen sucede com uma segunda operação analítica. Além da identificação dos padrões recorrentes no seu campo etnográfico, ela indica que não procura compreender apenas a “topogênese” como um padrão. Seu movimento mais destacado é a compreensão das vivências daqueles sujeitos, partindo do entendimento de que as topogêneses são um recurso pelos quais os seus interlocutores dão sentido às suas experiências e buscam agir. Ela apresenta, por exemplo, como os deslocamentos forçados e a violência estatal que ocorreram durante a ocupação indonésia foram compreendidos pelos sujeitos. Ela focaliza relatos e discursos dos seus interlocutores em que eles articulam ancestralidades e jornadas às experiências de deslocamentos forçados, nas quais esses sujeitos faziam citações aos espaços pelos quais essas pessoas (ou seus antepassados) estiveram. Nesse sentido, sua análise se diferencia das demais (que se impunham anteriormente) por mostrar essas vivências concretas.

Algo bastante similar se apresenta em outros trabalhos. Michael Rose chamou a atenção às problemáticas dos trabalhos anteriores à independência. Ele faz um movimento similar de contraposição quando analisa as etnografias de antropólogos que fizeram pesquisa entre as populações falantes de “meto”:

Etnógrafos que realizaram anteriormente pesquisas entre os Meto produziram descrições magistrais da organização política e historiográficas, mas eles fizeram de acordo com uma perspectiva estruturalista, raramente focando em como (para parafrasear Geertz) os indivíduos dão forma às estruturas em suas experiências e as evidenciam em suas ações (ROSE, 2020, p. 41, tradução minha)

A oposição ao “estruturalismo” não seria apenas algo próprio ao campo de estudo constituído em torno do Timor-Leste contemporâneo, mas a outras regiões da Indonésia Oriental. Uma etnografia exemplar nesse sentido é a obra “Paths of origin, gates of life” (MCWILLIAM, 2002), baseada também em uma tese de doutorado. McWilliam estudou as populações do sudeste de Timor-Oeste (parte da Indonésia), analisando os padrões recorrentes que já tinham sido previamente identificados, tais como as classificações duais, as Casas, a topogênese e, sobretudo, a precedência entre as populações de língua meto. McWilliam propõe-se a inventariar as categorias das populações meto que têm como propósito estabelecer a precedência, ou seja, constituir hierarquias sociais entre os grupos, ordenando-os de acordo com sua origem.

Uma das expressões da precedência ocorre nas alianças matrimoniais de parentesco, em que as casas são classificadas como “doadoras de mulheres” (*wife-givers*, em língua inglesa) e “receptoras de mulheres” (*wife-takers*, em língua inglesa), de modo que as casas doadoras são tidas como precedentes em relação às casas receptoras. Ele analisa os rituais agrícolas, as narrativas míticas, a organização social e política, a guerra e as construções arquitetônicas como fenômenos que concretizam a precedência na prática, ainda que atualmente seus interlocutores vivenciem uma ampla transformação diante da relação cada vez mais forte com os poderes regionais e centrais da Indonésia e de todas as configurações econômicas e ecológicas concorrentes a essas transformações políticas.

Sua forma de conceber a pesquisa etnográfica que realizou é de imaginá-la como um estudo da prática histórica e contemporânea da precedência em uma sociedade timorense (MCWILLIAM, 2002, p. 294). Nesse sentido, McWilliam traz longas descrições das narrativas feitas por lideranças locais sobre as configurações sociais contemporâneas, demonstrando o uso recursivo das jornadas topogênicas dos ancestrais (MCWILLIAM, 2002, p. 290) num momento de nacionalização, assim como demonstra a centralidade das trocas matrimoniais nas vidas dos seus interlocutores. McWilliam, portanto, sugere que esses sujeitos constituem alianças e o fluxo da vida como padrões estruturantes das relações sociais e de suas cosmologias.²⁶ Assim, o objetivo desse antropólogo é compreender como a precedência, um padrão indígena transversal a diferentes populações da Indonésia Oriental e aos falantes de línguas austronésias, ordena as diversas dimensões da sociabilidade das populações meto com as quais ele fez pesquisa (2002, p. 20).

A obra de McWilliam citada acima não se refere aos fenômenos que ocorreram no território Leste da ilha de Timor, mas na parte Oeste. Apesar disso, sua etnografia se encontra no mesmo campo de produção das etnografias sobre Timor-Leste pós-independência. Uma vez que Timor-Leste passou novamente a ser acessível para pesquisas etnográficas, os antropólogos articulados às pesquisas desenvolvidas por Andrew McWilliam pareceram dar

²⁶ Um ponto curioso é a maneira como as mudanças dos modos de produção e das condições materiais de existência são tratadas na etnografia realizada por Andrew McWilliam (2002) para falar da nacionalização. No seu texto, Andrew McWilliam dedica ao tema poucos parágrafos, sintetizando que houve a emergência de múltiplas mudanças materiais na região: criação de um novo sistema administrativo de governo diante da incorporação da região ao moderno Estado indonésio, cristianização, programas de desenvolvimento em forma de escolas, pontes, estradas, sistemas de irrigação, migração populacional e padrões de reassentamento (idem, p. 8). Essas considerações sugerem que o autor tem em seu horizonte que as alterações de ordem ecológica, econômica e política modernas poderiam ter efeitos em alguns padrões simbólicos por trazer novos referentes para eles. Apesar disso, ao final de sua análise, McWilliam dá pouco peso a essas mudanças e suas relações dialéticas com os processos ideológicos que ele busca analisar. Assim, se a observação da persistência da precedência como um modelo simbólico é a tônica do trabalho de McWilliam, ele releva muito pouco o aspecto de transformações materiais em que o ambiente do oeste de Timor tem passado e seus efeitos ideológicos.

continuidade a um tipo semelhante de análise antropológica no novo Estado-nação que se formava.

Um exemplo que faz parte de um mesmo campo de produção antropológica é a obra que ele, em conjunto com Elizabeth Traube, publicaram sobre o Timor-Leste contemporâneo (MCWILLIAM; TRAUBE, 2011). Nessa coletânea, McWilliam e Traube formulam a problemática da prática buscando uma reflexão sobre alguns padrões culturais que teriam continuidades e descontinuidades no ambiente leste-timorense marcado por intensas mudanças políticas. Essa perspectiva assume alguns pressupostos do estruturalismo, ao mesmo tempo em que propõe uma reflexão histórica e da prática das categorias de conhecimento que vigoravam na região. A obra procura destacar que alguns processos macrosociais como a experiência colonial portuguesa, a ocupação indonésia e a independência leste-timorense não implicaram, necessariamente, no fim de práticas costumeiras como a topogênese, ou mesmo as Casas como estruturas fundamentais na compreensão das vivências políticas daquelas pessoas.

Vejamos dois exemplos: Susana Barnes, no capítulo “Origins, precedence and social order in the Domain of Ina Ama Beli Darlari” (BARNES, 2011), mostra como uma Casa tem procurado afirmar sua importância política dentro de uma aldeia no município de Viqueque a partir de noções de precedência, num ambiente em que chegaram diferentes pessoas decorrentes de migrações forçadas. No capítulo “Water relations: customary systems and the management of Baucau City’s water” (PALMER, 2011), Lisa Palmer demonstra que a organização de sistemas e administrações das águas no município de Baucau não são acessíveis uniformemente, mas são relativamente organizadas diante de certos princípios próprios da vida social leste-timorense: relações *umane-fetosaum* (doadores e receptores de mulheres, em língua tétum) e relação *maun-alin* (irmão-mais-velho/irmão mais novo, em língua tétum).

Entendo que abordar o debate sobre a etnografia na Indonésia Oriental, construindo uma oposição entre estudos estruturalistas e/ou funcional-estruturalistas (voltados para a compreensão das regras e regularidades) e, de outro lado, estudos da prática (voltados para a ação prática e as experiências) tornou-se uma tônica nas diversas obras sobre fenômenos etnográficos em Timor-Leste no pós-independência. Isso se mostra evidente quando Judith Bovensiepen (2009, p. 99) traz as críticas tecidas por Catherine Allerton (2013), que afirma que as etnografias que deram base ao conhecimento etnológico da Indonésia Oriental estavam preocupadas com as regras que guiam a ação social e em demonstrar conexões entre crenças

cosmológicas, atividades rituais e ordem estrutural. Porém, pouca atenção tinha dado às experiências pessoais em que essas regras, crenças e formas simbólicas eram atuadas.

Esses textos etnográficos exploram os legados das sistematizações realizadas por James Fox em “The Flow of Life” (FOX, 1980). Contudo, a partir da década de 1990, esses textos parecem ter inspirações teóricas que buscam pensar as estruturas nas “práticas” ou na “história”, mudando o enquadramento do que antes eram reconhecidos como características etnológicas recorrentes. Topogênese e precedência, por exemplo, deixaram de ser uma característica dos sistemas simbólicos da região e passaram a ser um “campo de sentido” para as práticas.

Se a busca pelas análises das experiências e uma contraposição com a antropologia estruturalista pelo excesso de análise das regularidades marca esses trabalhos ligados aos estudos da região cultural, parece-me que essa discussão não é problematizada dessa maneira por Boarcaech (2013) e Simião (2015), uma vez que, suponho, eles entenderiam que a busca por experiências situadas seria um ponto pacificado dentro do campo antropológico. Nesse sentido, esses antropólogos parecem adotar também diversos dos pressupostos narrativos e teóricos postos por uma análise das “estruturas na prática”, ao procurar narrar os eventos em que certas práticas e discursos são atuados em seus campos de pesquisa.

Realizando-se uma comparação entre o trabalho de Elizabeth Traube (1986) e os demais trabalhos sobre fenômenos no pós-independência, portanto, observa-se que uma ênfase na prática é algo bastante recorrente. O que aqui passo a chamar de “pragmatismo antropológico”, parece-me, é um paradigma central nas formas pelas quais a antropologia tem abordado os fenômenos relativos à chamada modernização e criação do Estado-nação em Timor-Leste. Este paradigma se define por uma preocupação central da problemática da mudança social, da agência e das diferentes posições dos sujeitos. Aos trabalhos que fazem referência a esse debater, alega-se que o estruturalismo teria dificuldades em abordar essas preocupações, principalmente pelo estruturalismo encerrar-se num princípio sincrônico e por ter uma perspectiva essencialmente racionalista sobre os fenômenos culturais.

Parece-me que as análises do pragmatismo partem de uma avaliação muito importante sobre os significados como um ponto inicial e final de análise para a compreensão da especificidade cultural que há naqueles espaços. A comparação antropológica, implícita ou explícita, supõe que esses são os principais objetos a serem analisados e distinguidos. Assim, as teorias das culturas nas práticas, pelo menos nas etnografias que colocaram em questão os fenômenos de modernização em Timor-Leste, procuraram abordar as estruturas na história.

Muitos dos pressupostos e preocupações nos trabalhos recentes podem ser encontrados nos estudos de Marshall Sahlins em sua fase pós-marxista. Isso se encontra expresso em autores como Susana Barnes (2016)²⁷ e Fidalgo (2015, p. 134). Sahlins renovou parte do campo antropológico ao voltar o olhar do estruturalismo para as práticas dos sujeitos e para a história. Um dos expoentes de uma renovação do estruturalismo na prática, cuja obra inicial foi o livro “Metáforas Históricas e Realidades Míticas” (SAHLINS, 2008), Sahlins considera que uma das maiores dificuldades da antropologia de inspiração estruturalista foi responder questões diacrônicas, visto que a ênfase nas relações entre as categorias não permitiria reflexões sobre essas relações que se modificavam diante do *devir* histórico. As análises antropológicas deveriam passar a não procurar apenas abstrair as relações entre os símbolos, mas também como esses símbolos têm sido agenciados nas práticas dos atores e transformando-se no tempo diante dos seus (novos) referentes.²⁸

Outros antropólogos, contudo, atribuem suas inspirações a outros autores. Rose, por exemplo, indica suas inspirações etnográficas a autores como Victor Turner e Clifford Geertz durante os anos 1980, que estariam “desiludidos” com os limites do estruturalismo para a compreensão da experiência (ROSE, 2020, p. 45). De qualquer maneira, podemos entender que Turner e Geertz também pareciam compartilhar de uma preocupação comum que surge dentro do mesmo campo de discussão em que diversas escolas antropológicas envolveram-se a partir da década de 1980 (ORTNER, 1984). Parte da etnografia da Indonésia Oriental, na qual grande parte dos estudos sobre Timor-Leste se insere, parece reverberar diversos pressupostos existentes nessa forma de abordar fenômenos culturais.

²⁷ “Yet, I argue, that in the case of Babulo social actors are engaging with process of customary renewal not simply in pursuit of power and prestige, but in a struggle ‘to encompass what is happening to them in terms of their own world-system’” (SAHLINS, 2000, 10)” (BARNES, 2016, p. 5)

²⁸ Os trabalhos de Sahlins, de certa maneira, são expressões de grande parte da teoria antropológica que se sucedeu nos anos 1980 e 1990. Certos antropólogos mais reconhecidos dentro do campo antropológico passaram a preocupar-se em descrever as idiossincrasias e a unicidade das histórias dessas sociedades em defesa de análises centradas em experiências etnográficas (c.f. SAHLINS, 1997; APPADURAI, 1990), demonstrando as múltiplas possibilidades de sociedades possíveis. Num momento histórico em que as sociedades presentes no globo se inter-relacionam cada vez mais, a metáfora mais recorrente desses processos no final do Século XX era afirmar que havia “múltiplas” modernidades, cabendo aos antropólogos apresentar os desvios que eles observavam em experiências etnográficas aos tipos ideais de uma “modernidade” que eles próprios definiam conceitualmente. Esse movimento a favor da etnografia e da fractalidade (c.f. TSING, 2012; APPADURAI, 1990) tornou-se imensamente popular dentro do campo antropológico porque seria uma reação às abordagens em que o empreendimento antropológico estaria em vias de extinção diante da tendente homogeneização cultural. Tais princípios nas ciências sociais fizeram com que parte da teoria antropológica tenha destacado a inventividade e a capacidade dos sujeitos pesquisados em seguir ou em subverter certas ideias e valores que lhe são comunicados mediante os símbolos.

2.2.4. Resistência e resiliência à modernização

Um desdobramento dessa abordagem presente nas etnografias pós-independência é que a preocupação com a inclusão da dimensão diacrônica e dos indivíduos de carne-e-osso interagindo inteligentemente com o mundo real (ASAD, 1979, p. 609) fez com que houvesse também um debate em relação às teorias da modernização. Mais uma vez, Marshall Sahlins seria um autor expoente para os antropólogos por questionar diversos modelos teóricos pelos quais um senso comum pouco afeito ao “ponto de vista nativo” tem procurado analisar o processo de modernização e a construção do Estado-nação no mundo pós-colonial. Segundo esse antropólogo (SAHLINS, 1997, p. 51), essas teorias da modernização colocariam as experiências autóctones e suas formas de compreensão sobre o mundo como se estivessem em “ruínas”, como se suas formas fossem apenas alguns traços vestigiais de uma cultura em vias de extinção. Sahlins sugere uma defesa às experiências etnográficas em contraposição a abordagens que argumentam que a modernização significa a homogeneização cultural e o desaparecimento das formas de relações sociais e de imaginação social autóctones.

Essas análises, defendidas por Sahlins, relatariam as dimensões mais paroquiais das vivências de interlocutores, mostrando a persistência de formas simbólicas tradicionais, assim como o surgimento de múltiplas modernidades. A metáfora da “indigenização da modernidade” (SAHLINS, 1997) demonstraria, em certa medida, que algumas experiências não significaram a perda de certos traços culturais, mas uma incorporação própria a partir de um universo próprio de significados. Isso foi realizado de maneira ostensiva na antropologia do Timor-Leste contemporâneo.

Múltiplos exemplos podem ser apresentados que mostram essa valorização ao vigor das instituições autóctones diante de investidas estrangeiras ou da busca de implementação de modelos de governo no Timor-Leste contemporâneo. O capítulo “The Articulation of Tradition in Timor-Leste” (FOX, 2011), que encerra o livro organizado por Andrew McWilliam e Elizabeth Traubre (2011), parece reafirmar a importância da compreensão das tradições para o entendimento de fenômenos “modernos” em Timor-Leste, como o desenvolvimento nacional. O mesmo comentário se pode estender ao capítulo “Planting the Flag” (TRAUBE, 2011): seu objetivo é demonstrar como as noções de nacionalismo em Timor-Leste tomaram por base “epistemologias de origens” próprias do universo austronésio, especialmente a concepção de que o poder político fez-se mediante reis estrangeiros. Em certa medida, parece que a força das ideias tradicionais decorre das formas culturais subjacentes ao tronco linguístico austronésio, das quais as populações leste-timorenses são falantes.

Grande parte dos artigos que compõe a coletânea “Land and Life in Timor” expressa, em certa medida, o objetivo de perceber como determinados elementos tidos como modernos foram incorporados por aquelas sociedades e como elas foram ressignificados dentro de seu quadro cosmológico.²⁹ Por isso, os diferentes antropólogos envolvidos em “Land and Life (...)” parecem querer transmitir uma mensagem à comunidade científica e das ações de governança em Timor-Leste, especialmente às envolvidas na construção da comunidade nacional: novos instrumentos modernos e democráticos e instituições de governo não significam a destruição de aspectos “tradicionais” da vida social das populações lestem-timorenses; ignorar esse substrato simbólico que ordena a vida dessas pessoas impede uma compreensão sobre os desafios da modernização em Timor-leste (FOX, 2011).

Pautar o vigor das instituições autóctones tornou-se uma tônica também em outros trabalhos: a pesquisa desenvolvida por Lúcio de Sousa (SOUSA, 2010) coloca, em seu horizonte de análise, que determinadas dimensões da modernidade – tais como a organização de unidades políticas como os sucos subordinados a um poder central – não implicou necessariamente no rompimento de dinâmicas políticas próprias ao momento anterior à colonização. As Casas são instituições centrais no sistema político estatal local, pois os cargos de chefia – apesar de supostamente eleitos – têm sido ocupados de acordo com as relações entre as Casas de um determinado suco. Observa-se a cooptação dessas estruturas políticas modernas para efeitos tradicionais, mesmo que a organização política estatal se sobreponha às estruturas políticas tradicionais (SOUSA, 2010, p. 135).

Rose, por exemplo, encerra sua etnografia afirmando que sua preocupação com a resiliência de certas formas de compreensão sobre os fenômenos de modernização é entender “como a história, identidade e linguagem estão moldando o presente e o futuro” (ROSE, 2020, p. 227, tradução minha), um exercício que ele faz principalmente para não negar a especificidade (“*distinctiveness*”) e autonomia daquele povo em relação aos processos de modernização. Assim, revelo que, em termos gerais, “história, identidade e linguagem” são os fenômenos que esse antropólogo considera como os elementos distintivos dos lestem-timorenses; entre as populações de Oecusse, Rose considera que sua especificidade consiste em serem falantes de meto, uma língua austronésia.

²⁹ Entendo que existe um capítulo que não se insere propriamente numa proposta do pragmatismo antropológico. Antoinette Schaper, no texto “Finding Bunaq: the homeland and expansion of the Bunaq in central Timor” (2011), tem uma proposta mais difusionista, procurando compreender uma história do desenvolvimento, expansão e distribuição da língua bunaq – pertencente ao grupo linguístico melanésio – dentro de Timor-Leste, tomando por base evidências linguísticas.

Assim como os trabalhos mais ou menos vinculados à escola australiana, um exemplo que busca apresentar experiências etnográficas que se contraponham a uma teoria macrossociológica de desencantamento e pessimismo é o livro “As Donas das Palavras” (SIMIÃO, 2015), de Daniel Simião. Esse antropólogo brasileiro destaca como seu objetivo entender as tensões provocadas pela construção de modelos de sociabilidade ideais na formação de um Estado-nação, fenômeno que se faz na interface com organizações internacionais com as populações de Timor-Leste. Ele também procura compreender como são/têm sido resolvidos conflitos concernentes às relações de gênero em Timor-Leste diante de processos de globalização de projetos de sociabilidade assentadas na ideia de igualdade e liberdade.

No que se referia à construção da violência doméstica como uma prática condenável, era parte desse projeto de modernização transferir a resolução dos conflitos definidos como tais do espaço da justiça tradicional – tida como parcial e injusta para com as mulheres – para esferas modernas e institucionais de resolução de conflitos. Essas novas formas se resumiam, basicamente, ao recurso à polícia com conseqüente encaminhamento do caso ao tribunal e a sessões de mediação conduzidas por ONGs e grupos legais. Esse livro busca tornar compreensíveis as contradições desse processo (SIMIÃO, 2015, p. 41).

Diante desse universo de questões, Simião busca demonstrar que as práticas e condutas sociais dos atores não são guiadas necessariamente pela agenda desse *discurso de gender* (“discurso de gênero”, um neologismo em português-ínglês), mesmo que haja iniciativas de profusão de ideias e valores modernos como o igualitarismo nas relações de gênero provocadas pelo *discurso de gender*. Certos modelos de administração dos conflitos propagados pelo Estado-nação passam a ser reinseridos dentro das sensibilidades e sentidos de justiça próprias daquela sociedade.

Diferentes fatos etnográficos exemplificam seu argumento. Ele mostra que negociações matrimoniais são fenômenos estruturantes nas ações sociais dos novos agentes públicos do Estado soberano, por mais que a agenda modernizadora busque promover a igualdade de gênero. Ele relata que diversos conflitos referentes à violência doméstica e à gestão do corpo não se constroem em torno de consentimento das mulheres sobre seu corpo – um valor moderno –, mas sobre os desacordos quanto aos valores da “riqueza da noiva”. Nesse sentido, Simião mostra que as trocas matrimoniais entre as linhagens do homem e da mulher envolvidos no conflito são os principais objetos de tensões e conflitos, ainda que a polícia leste-timorense tenha passado a ser treinada para avaliar as discussões em torno da dignidade sexual das mulheres (SIMIÃO, 2015, p. 277).

Outro fato etnográfico trazido por Daniel Simião refere-se às dificuldades na imposição dos modelos de resolução de conflito trazidos pelo Estado nacional, dificuldades de se articular com as estruturas político-jurídicas já estabelecidas no ambiente leste-timorense. Simião afirma que a concepção usual das organizações internacionais era a de que as formas de resolução de conflito tradicionais eram injustas e que fortaleciam ainda mais a dominação masculina sobre as mulheres.

Em sua análise sobre as implicações do *discurso do gender* para os mecanismos a serem acionados pelas mulheres para resolverem conflitos referentes à *violensia domestika* (violência doméstica, em língua tétum), esse antropólogo mostra como uma delegacia – um aparelho moderno – funcionava de maneira muito semelhante às formas tradicionais de resolução de conflitos, chamadas de *nahe biti* (em tradução literal do tétum, “estender uma esteira”). Em geral, *nahe biti* eram comandadas pelos *Lia-Na'in* (em tradução literal do tétum, “dono da palavra”), autoridades da *Kultura*.³⁰ No *nahe biti*, as autoridades se sentam numa esteira em conjunto e buscam descobrir mais as motivações que estavam em jogo no conflito entre as partes. Isso difere de um modelo institucional moderno, em que o foco é a avaliação de um descumprimento de uma conduta considerada, por lei, como reprovável. Simião analisou práticas numa delegacia, observando que os policiais e delegados em geral não remetiam algumas denúncias de violência doméstica para os tribunais, mas procuravam atuar como mediadores desses conflitos, à semelhança do *nahe biti*. Ele demonstra também que a lógica que guiava os casais não era necessariamente de se classificarem como “vítimas” e “agressores”, mas como corresponsáveis pelo acontecimento. Isso lhe permite argumentar a operatividade de formas locais de resolução de conflito tradicionais.

Em outra parte da sua etnografia, Simião mostra certos conflitos entre as sensibilidades jurídicas modernas postas nos tribunais que, encabeçados por juízes leste-timorenses, são subvertidas também para lógicas tradicionais. Ele sugere que esses juízes

³⁰ Para pessoas mais sensíveis ao discurso do *gender*, Simião sugere que a consideração de arbitrariedade dessa forma local decorria do fato de que não havia uma norma escrita anteriormente instituída como balizadora das controvérsias. Do mesmo modo, as consequências jurídicas do “julgamento” para os atores que estavam em disputa eram tidas, pelo *discurso do gender*, como pouco justas, na medida em que o *nahe biti* é fundado mais num ideal de harmonização da ordem social do que no apontamento de um culpado ou ressarcimento a uma vítima. Simião sugere que essa forma de resolução de conflito está na busca de restabelecimento dos vínculos. Assim, na ocasião em que um caso de agressão física a uma mulher chegasse a ser “julgado” nesses espaços, a autoridade procuraria pesar se a motivação do homem na agressão era adequada à ação que ele cometeu. Por fim, Simião mostra que as críticas a esse modelo de resoluções locais eram colocadas pelo discurso do *gender* como se as mulheres não fizessem parte do sistema comunitário, tratando-as como “exóticas”. Simião sugere que, mesmo dentro de sistemas holísticos, mulheres também são agentes e dão sentido à sua experiência não necessariamente por referência à ideia-valor do indivíduo – o sujeito normativo das instituições sociais modernas – mas que também podem agir como parte de um grupo familiar. Assim, ele considera que mulheres podem se sentir contempladas pelas formas locais de resolução de conflitos que reconheçam suas demandas, mesmo enquanto parte de uma pessoa coletiva (a casa).

leste-timorenses guiam os processos judiciais focando também nas discussões das motivações em detrimento de provas que demonstrariam a materialidade dos fatos. Isso é objeto, mais uma vez, de crítica do *discurso de gender*, que considera esses tribunais como incompetentes por não darem tanto destaque aos tratados internacionais e às leis. Simião sugere, com isso, que os operadores do direito estavam começando a atuar como os *lia-na'ins* do Estado leste-timorense (SIMIÃO, 2015, p. 315).

2.3. Alguns comentários críticos

No tópico anterior, identifiquei que existem alguns padrões possíveis nas formas em que esses trabalhos problematizam os fenômenos socioculturais em Timor-Leste contemporâneo. O primeiro deles é que todos esses trabalhos referentes à fenômenos posteriores à independência buscaram mensurar os efeitos da inserção do Timor-Leste contemporâneo em relação a grupos secundários (estrangeiros, nacionais), o que poderíamos chamar de modernização. O segundo movimento é que esses trabalhos fazem uma análise de se alguns traços pré-existentes – principalmente as características austronésias – estariam persistindo e resistindo a esse processo de inserção, de transformação de diferentes localidades em uma sociedade nacional. Uma terceira preocupação é analisar os significados – as ideias-valores específicas àquelas pessoas esses sujeitos compreendem a realidade – que estão sendo atribuídas pelos leste-timorenses a esses fenômenos.

Em resposta a essas perguntas, esses trabalhos demonstram, em geral, que há efeitos culturais e sociais que fazem com que o Timor-Leste contemporâneo, cada vez mais, se assemelhe a uma sociedade com ideologia moderna, ainda que mantenham traços autóctones. Esses trabalhos informam que, apesar disso, persistem certos traços culturais e sociais anteriores diante das alterações econômicas e políticas que aquela região tem vivido. A demonstração que eles fazem da persistência é 1) apresentando os significados que os timorenses passaram a atribuir aos fenômenos modernos; 2) a persistência de símbolos tradicionais nas suas práticas narrativas e rituais.

Quero fazer os seguintes questionamentos: será mesmo que é suficiente afirmar que essas ideias e esses valores tradicionais estão “revigorados” porque expressam o “ponto de vista” dos leste-timorenses? O fato de novos fenômenos passarem a ser compreendidos de acordo com os símbolos autóctones implica a permanência das ideias e dos valores anteriormente existentes? Abaixo, farei comentários aos trabalhos anteriormente citados, assim como alguns artigos correlacionados a esses trabalhos.

2.3.1. O engajamento em “seus próprios termos”

A necessidade de abordar os fenômenos históricos da modernização em Timor-Leste como algo que está sendo compreendido “em seus próprios termos” parece uma ansiedade fundamental desses trabalhos. Em diferentes momentos do seu livro, Michael Rose (2020) insiste que certos fenômenos históricos que seriam tidos como modernizantes estão sendo interpretados por seus interlocutores a partir das concepções próprias do universo austronésio. Nesse sentido, cada capítulo de sua obra se encerra com uma advertência quanto a possíveis narrativas de que as formas culturais locais de conceber o mundo estão sendo extintas. Por exemplo, Rose (idem, p. 160) narra que a incorporação de práticas da medicina moderna – vinda com hospitais, vacinas e postos de saúde – não é necessariamente algo que fará com que sejam extintos os traços culturais próprios das populações meto (e dos austronésios, em geral) da medicina “meto”, porque as práticas da biomedicina passaram a ser classificadas como “kais” (modernas), enquanto as que são anteriores – orações, narrativas rituais, uso de vegetais da flora – permanecem como “meto” (tradicionais). Assim, Rose chega à conclusão de que as formas culturais tradicionais permanecem, principalmente porque as categorias “kais” e “meto” dão condições para que os migrantes das montanhas sejam capazes de entender e integrar as vantagens do mundo exterior em suas vidas (ROSE, 2020, p. 162).

Rose, em outro momento em que fala sobre os processos de migração, afirma sobre a importância da terra nas subjetividades dos sujeitos com quais realizou sua pesquisa. Nesse sentido, Rose é capaz de negar a importância de que a terra é significada como fonte de produção de bens e serviços: “Mais do que um simples espaço para fonte de alimentos, para o cuidado de crianças e para construir alianças, a terra é experienciada como inseparável do *self* – um modo de ser que é difícil para pessoas não-meto (incluindo eu) de captar” (2020, p. 132, tradução minha).

É difícil de entender a recusa desse antropólogo em identificar a importância da terra – uma ideia-valor que seria recorrente às populações austronésias – aos significados produtivos que a terra proporciona (“fonte de alimentos”, “espaço para a criação e cuidado de crianças”), como se a terra como elemento central da noção de pessoa ocorresse principalmente por serem falantes de línguas austronésias, uma dimensão simbólica e relativamente apartada dos seus potenciais de produção da vida. Assim, ainda que Rose observe que muitos moradores de Oecussi têm deixado de morar em suas terras nas montanhas e assentado suas casas no litoral, tornando-se migrantes e vivendo com base em salários que eles conseguem receber por seu envolvimento com os projetos de infraestrutura

que têm sido desenvolvidos na região, ele não leva isso em consideração como algo que interfere nos significados que eles atribuem a certos significantes. Rose apenas demonstra que as instituições dos Meto persistem, de modo que são utilizadas para se referir aos fenômenos modernos.

A recusa de Michael Rose em dar destaque aos significados produtivos da terra como uma das razões da persistência e da relevância dessa ideia-valor, suponho, ocorre por um treinamento antropológico em que a linguagem é o principal veículo dos significados. Nesse modelo analítico, pouco se avalia a supervalorização da terra como decorrente das necessidades econômicas, mas de razões simbólicas. Considero, contudo, que é importante conceber que os significantes têm características próprias – o “valor de uso”, para usar de um termo marxista – que os façam relevantes. Se partirmos da ideia de que a relação entre um “significante” (a terra) e o “significado” (importância da terra para o sujeito) é completamente arbitrária, estaríamos afirmando que não haverá mudanças da relevância da terra em suas concepções se eles mudarem de matriz econômica. Esse tipo de consideração que autonomiza as ideias-valores da vida produtiva seria equivocada porque a propriedade da terra, em Timor-Leste e em diversos outros lugares do mundo, é um importante elemento do *self* daquelas pessoas justamente porque eles são agricultores e pecuaristas. Como tais, ter acesso à terra é fundamental quando eles são os principais produtores dos seus próprios alimentos e a terra proporciona a materialidade necessária para a reposição dos bens da vida.

Um exemplo etnográfico bastante explícito do quanto a terra é importante não apenas por supostos valores “cosmológicos”, mas por questões da própria produção material, é narrado por Suzana Barnes (2016, p. 2016). Essa antropóloga acompanhou os rumores posteriores ao homicídio de um chefe de aldeia em Viqueque. Ela narra que, entre as pessoas que lá viviam, muito se afirmou que o assassinato ocorreu porque o algoz não possuía terras produtivas, uma vez que pertencia a uma Casa formada por migrantes recentemente deslocados. Na avaliação dos seus interlocutores, a incapacidade de produzir alimentos e não possuir terras para o cultivo foi o que motivou o assassino. O estopim para o homicídio foi o algoz ter sido impedido pela autoridade da *kultura* – a vítima – de fazer coletas de vegetais nas florestas. Barnes relata que o assassino procurou justificar seu ato de desespero pela seguinte fala: “O que eu posso fazer? Eu não tenho terra para plantar e eu não posso coletar *unu*. Como eu vou alimentar minha família?” (2015, tradução minha, p. 187).

Rose, ao se recusar a conectar que as mudanças materiais na produção afetam os significados, operação que ele faz em prol de argumentar a continuidade e o vigor dos traços culturais (linguísticos) austronésios, é incapaz de identificar o quanto a mudança dos meios

econômicos de produção que Oecusse tem vivido alteram consideravelmente o significado da terra para aqueles sujeitos. Mas, como Barnes demonstra, os próprios leste-timorenses reconhecem o valor de uso da terra e, por isso, falam dela como algo que constitui seu *self*. Portanto, recusar o valor de uso da terra como a razão de sua relevância é um equívoco. Mais do que algo que advém de ser “falante de uma língua meto”, podemos entender que os migrantes com quem ele conviveu persistam classificando a terra como um importante elemento da sua identidade, tomando-se em consideração que esses sujeitos viviam no e do campo.

Ao afirmar a importância das características da terra nas práticas da produção, não nego a importância da comunicação discursiva como algo que também produz o valor da terra para aqueles sujeitos. É possível considerar que os migrantes com os quais Michael Rose fez pesquisa persistem fazendo narrativas topogênicas e falem para os seus filhos sobre as importantes informações de sua origem, contando-os que eles são quem são por serem originários de alguma aldeia no interior. Com isso, quero dizer que não devemos negar a importância dos discursos como algo que mantém a continuidade ideológica. Mas é importante considerar que, muito provavelmente, as experiências de seus interlocutores têm efeitos nas suas novas formas de conceber a terra, experiências como residentes da capital, do acesso ao comércio, aos restaurantes e aos mercados. Como bem demonstrou Barnes (2016, p. 200), as pessoas que migraram para a capital passaram a ter novas aspirações, de modo que o sucesso na colheita tornou-se uma questão menos importante diante dessas novas formas de produzir. Do mesmo modo, os filhos dessas pessoas que viverão principalmente nas zonas urbanas darão um significado bastante distinto do que é terra de origem, uma vez que se envolverão pouco com os ciclos agrícolas e pensarão aqueles espaços como a terra onde vive seus familiares distantes e antepassados.

Michael Rose enfrenta um problema analítico que já foi identificado por Talal Asad, no artigo “Anthropology and the Analysis of Ideology” (1979).³¹ Asad considera que há

³¹ Penso que esse artigo (ASAD, 1979) é o fio condutor e a inspiração mais fundamental no que compõe este capítulo. Caso alguém se aventure a ler esse artigo, poderá observar diversas semelhanças argumentativas. A diferença entre esse capítulo e o artigo de Talal Asad consiste nos diferentes objetos de análise bibliográfica: enquanto Asad referia-se a um debate de grandes teóricos da antropologia anglo-saxã reconhecidos mundialmente no final dos anos 1970, meu olhar detém-se sobre antropólogos que se concentram no campo etnológico do Timor-Leste contemporâneo. Ele sugeriu que grande parte dos antropólogos que gozaram de relevância acadêmica no final dos anos 1970 (Mary Douglas, Edmund Leach, Marshall Sahlins, Ernest Gellner, Bronislaw Malinowski, entre outros) fez análises sobre sociedades históricas tendo por referência uma noção de cultura cuja relevância analítica deriva dela ser a expressão de um sistema de significados essenciais e relativamente compartilhados – uma “cultura autêntica” (ASAD, 1979, p. 616). A “cultura autêntica” ou a “estrutura *a priori*” não seriam necessariamente algo que é permanente, mas uma representação textual do antropólogo que o tem permitido identificar os significados mais ou menos compartilhados por uma sociedade

problemas num modelo de questionamento em que se foca nos significados como o ponto de partida e de chegada para a explicação dos fenômenos históricos. Asad considera que parte dos antropólogos do final da década de 1970 tinham explicado as mudanças ideológicas e as ações sociais situadas tendo por base os significados presentes nessa “cultura autêntica”, uma vez que o significado (“meaning”, em inglês) torna-se o ponto nodal para a avaliação de todos os processos sociais observáveis pela linguagem definir a cultura. Ele faz uma crítica à parte do campo da antropologia por seu foco excessivo nos “significados” e na “ideologia” como forma de analisar a vida social, um processo que tem concebido as diferenças culturais – a “cultura” – como diferenças dos significados.³²

O problema levantado por Talal Asad é que essas operações analíticas têm grandes dificuldades em explicar a continuidade e a mudança social, especificamente em responder por que certas formas discursivas e de ação social tornam-se efetivas em determinada sociedade e por que outras deixam de ser. Ao conceberem a “cultura” como uma gramática pela qual a prática ou o discurso são praticados, tal operação analítica toma por base uma concepção de que a continuidade e a mudança social é basicamente produto de argumentos políticos específicos, caracterizando os significados transmitidos por esses argumentos como os principais pivôs dos processos históricos. Nessas análises, portanto, os antropólogos entenderiam que as mudanças de estrutura social, formas rituais, discursos e condutas decorreriam de ideias e valores que são transmitidos mediante a linguagem (ASAD, 1979, p. 622).

Asad chama a atenção para o fato de que essas análises teriam se detido pouco sobre as forças históricas que permitem que certos modos de pensar e agir (e não outros) passem a

em um momento anterior de sua análise. Em geral, essa “cultura autêntica” baseia-se nas ideias e valores identificados por análises etnográficas anteriores daquela sociedade ou um discurso oficial de alguma autoridade (um informante preferencial, em geral alguém que tem uma posição de destaque no coletivo) que esse antropólogo conhece. Nesse sentido, o potencial crítico desse texto me permitiu construir minhas questões de pesquisa sobre o estado da arte.

³² Asad mostra que a ênfase nos significados não seria uma característica apenas da antropologia “racionalista”, que buscaria identificar os padrões recorrentes de significados compartilhados, mas também dos antropólogos empiristas, que buscam ver os atores de carne-e-osso e os significados sendo construídos nas práticas. Asad sugere, contudo, que os antropólogos empiristas (do qual Leach seria um defensor) têm feito duas operações: a primeira consiste na apresentação da “cultura autêntica”; a segunda corresponde à avaliação de ações e discursos tomando por base essa cultura autêntica para ver as dissonâncias e conjunções. A segunda operação, empirista, continua dependente da primeira, racionalista. Talal Asad argumenta que um problema dessas operações analíticas é que elas não têm resolvido plenamente a questão da existência das múltiplas formas de significar presentes numa mesma sociedade. Essas operações não apresentam os critérios pelos quais certos significados têm gozado de hegemonia em uma determinada sociedade e quais outros têm menor adesão. A construção de um padrão recorrente (que Asad chama de “a cultura autêntica” ou “estrutura a priori”) acaba sendo uma operação arbitrária porque não se explica a autoridade que há de determinados significados diante das demais formas de simbolizar-se (ASAD, p. 623). Além disso, em muitas vezes, o antropólogo (por exemplo, Gellner) tomaria uma postura que acredita que os significados que ele próprio identifica são mais autênticos do que os dos demais sujeitos que realmente vivem naquela sociedade.

ser “autoritativos”, ou seja, que elas passem a ser reconhecidas como ideias corretas e desejadas, assim como outros deixam de ser “autoritativos”, ou seja, deixam de ter seu poder de persuasão. Ele destaca, portanto, as condições materiais como um importante dado de análise para qualquer trabalho que busque explicar os significados:

Porque as condições materiais desenvolvidas da vida social sempre determinam a força, e não apenas a ocorrência, de eventos discursivos. E as condições não são meramente aquelas do encontro face-a-face nas quais os enunciados ocorrem (como muitas teorias sobre os eventos de tendem a assumir), mas aquelas da estrutura econômica política da sociedade como um todo (ASAD, 1979, p. 620, tradução minha).³³

Se é possível estender essas discussões ao trabalho de Rose, entendo que existe um pressuposto teórico em que Rose considera que a permanência dos símbolos (“as palavras”) é sinal da permanência das ideias-valores, assim como sua relevância. Ao articular as dimensões cognitivas (os significados) com as dimensões comunicativas (os significantes), a teoria da ideologia proposta por Rose supõe que a permanência de certos significantes linguísticos (“kais”, “meto”) é sinal de que as ideias-valores não mudam, ou que a relevância de certos traços não é afetada pelas condições materiais de existência porque esses traços passam a se referir aos novos fenômenos com os quais essas populações passaram a ter de lidar. Porém, tratar o processo de significação como essencialmente dependente das palavras e dos símbolos é uma abordagem inadequada, porque o destaque aos processos de continuidade da linguagem autóctone obscurece, no âmbito da análise antropológica, as mudanças extremamente relevantes dos significados e dos valores diante das mudanças nas práticas de produção.

Os trabalhos de Judith Bovensiepen (2009, 2015) e de Michael Rose (2020), penso eu, têm um foco excessivo nas dimensões simbólicas e linguísticas, de modo que as narrativas e os rituais – enquanto meio de significação – são tidos como processos fundamentais para a formação e subjetivação das ideias-valores. Entendo, contudo, que o foco nas extensões referenciais que esses símbolos passaram a ter (“a modernização em seus próprios termos”) perde de análise as condições discursivas mais amplas em que esses símbolos são atuados, assim como os efeitos que essas condições provocam em sua relevância.

³³ Essas abordagens dominantes que Talal Asad critica, ao fazer um recorte que toma por base principalmente o simbólico e a linguagem para compreender os significados, pressupõem a importância da linguagem (e do simbólico) como principal meio para a compreensão dos significados e da ideologia, da coesão social, da continuidade e da mudança social ou de qualquer objeto de inquérito antropológico. Essa forma de problematizar atribui muita força à ideologia e ao simbólico como o modo de manutenção e da continuidade da formação social total, supondo que certos discursos ou certas práticas são decorrentes de certos argumentos políticos específicos (1979, p. 622).

2.3.2. A agência como explicação das “heterodoxias”

As divergências de significados entre os interlocutores, que os etnógrafos captam em seus trabalhos de campos (principalmente mediante entrevistas) são fatos destacados. Narrar esses diferentes entendimentos sobre essas categorias é um dos objetivos, cuja indeterminação dos significados é algo que eles procuram destacar. A percepção de que há conflitos e diferentes entendimentos sobre os fenômenos é um tópico recorrente, por exemplo, no trabalho de Lúcio de Sousa (2010). Este antropólogo encerra afirmando que os desvios aos padrões é uma demonstração da “agência” em relação às estruturas, numa afirmação em que eles mostram de que a “atitude pessoal de alguns actores sociais é determinante para desafiar as precedências e hierarquias” (2010, p. 354). Penso que essa preocupação é algo que marca todos os trabalhos que analisei na amostra.

Uma explicação sobre por que existem essas diferenças é um questionamento desses trabalhos. Num dos capítulos da tese, “Políticas de la narrativa”, Fidalgo Castro (2015) reafirma uma atenção à prática e à experiência dos sujeitos ao analisar narrativas de cunho mitológico sobre a constituição da comunidade Faulara. Ele demonstra que diferentes atores realizam narrativas distintas acerca das relações sociais, apresentando diferentes agentes executando, algumas formas rituais relativas à agricultura de distintos modos. Ele indica o uso de figuras cristãs em cerimônias relativas à colheita realizadas por grupos de parentesco recém-chegados, uma forma que seria “heterodoxa” em relação às Casas mais antigas da região, que seguiriam uma expressão mais “ortodoxa” dessas cerimônias. Assim como os antropólogos diretamente ligados à escola australiana, Fidalgo toma como um objetivo mostrar que essas narrativas de “origem” são expressões de um traço comum das populações austronésias. Ele escreve: “Como en muchos otros escenarios de Timor-Leste (y la considerada por algunos como región austronesia), existe una narrativa de origen que estructura y da sentido al orden social” (FIDALGO, 2015, p. 269). Nesse sentido, Fidalgo destaca que os atores apropriaram-se de figuras cristãs para contestarem ortodoxias impostas por grupos aos quais eles se opõem. Ele mostra que essas ontologias não estariam necessariamente compartilhadas uniformemente entre as pessoas daquele coletivo (FIDALGO, 2015, p. 298).

Contudo, por que esses agentes fazem heterodoxias no domínio ritual? A “contestação” do poder, parece-me, é uma explicação que esse antropólogo dá para as heterodoxias. Fidalgo considera que as formas heterodoxas de conduta ocorrem porque diferentes narrativas passaram a ser realizadas, motivadas pelos sujeitos na sua busca de

poder. Assim, construir diferentes narrativas é uma forma de criar uma ordem diversa da forma “ortodoxa”, e, com isso, é uma maneira para que cada gente consiga exercer mais poder, as “luchas de poder” (FIDALGO, 2015, p, 287), e se opor (ou se sobrepor) a certos modelos que os têm tornado como menos reconhecido dentro do domínio ritual.

Los juegos de crédito y descrédito a través de las narrativas de los otros y el uso de los recursos narrativos más allá del self son cruciales en la elaboración de teorías más amplias sobre el capital narrativo. Consideramos aquí la existencia de una red de recursos narrativos a los que agentes con acceden a fin de aumentar sus propios perfiles o los de otros, o simplemente de desacreditar las posiciones de los demás (que se desacredite la posición social propia no es frecuente, pero también podría suceder). (idem, p. 286)

Nesse sentido, Fidalgo considera que a não consideração e respeito às autoridades tradicionais, vem diante de novas formas narrativas, que a conduta “heterodoxa” é legitimada por cerimônias rituais, de modo que ele considera que as divergências de condutas e comportamentos que ele observa decorrem das diferentes narrativas que existem naquele ambiente. As formas narrativas funcionam como “atos de instituição”, que criam fronteiras de “enorme eficácia simbólica” que possuem o poder de atuar sobre o real ao informar aos atores como representar o real (FIDALGO, 2015, p. 305).

Parece-me que um foco na intencionalidade em deslegitimar uma forma ritual a serviço da contestação é muito importante para a explicação das divergências. Isso ocorre quando Fidalgo prefere considerar que as diferenças dos grupos “não se estabelece sobre a base de rigorosas explicações históricas, mas em virtude da posição das diferentes linhagens (das quais todos os habitantes são partes) referentes a uma narrativa de origem” (FIDALGO, 2015, p. 270, tradução minha).

Um ponto que gostaria de criticar, contudo, é quanto à afirmação de Fidalgo para justificar as diferenças das narrativas e das condutas que ele capta em seu campo etnográfico. Essa ansiedade em desconsiderar as narrativas como históricas não é problemática por supostamente não levar a sério a “narrativa do nativo”. Fidalgo tem razões legítimas em desconfiar de que os conteúdos dessas narrativas não correspondem a uma “rigorosa explicação histórica”, uma vez que ele observa que as formas narrativas têm como intuito manter uma ordem social ou contrapor-se a uma ordem específica.

Penso que Fidalgo destaca que as narrativas divergentes são produtos das intenções dos atores em deslegitimar ou legitimar certos ordens. Contudo, compreendo que poderia ter sido mais destacado que os processos de formação da descontinuidade da cultura (as heterodoxias) não ocorrem necessariamente porque os sujeitos busquem se legitimar ou deslegitimar-se diante de formas ortodoxas. Essa intencionalidade, apesar de possivelmente existente, são produto das diferentes posições que esses atores têm naquela comunidade e está

imersa em processos de socialização distintas, principalmente decorrentes das diferentes formas pelas quais esses sujeitos foram socializados. Como o próprio Fidalgo demonstra etnograficamente, a comunidade camponesa em que ele pesquisou é fortemente estratificada não apenas por capitais narrativos, mas também econômicos. Fidalgo, inclusive, observa que as linhagens pré-estabelecidas detêm a posse da terra e as melhores áreas de cultivo da região, possuindo um capital econômico maior. Contudo, ao invés de correlacionar que as diferenças produtivas e de capital econômico são algo que interfere diretamente nos processos de atribuição dos significados, os processos de construções de narrativas heterodoxas e ortodoxas parecem ser concebidos como relativamente independentes das diferenças de capitais materiais.

Considero a importância de realizar análises mais sistemáticas entre as diferenças narrativas e as diferenças produtivas, da distribuição desigual dos recursos econômicos. Podemos considerar que as diferenças narrativas sobre as origens, os usos de figuras “cristãs” nas narrativas ortodoxas e as diferentes condutas das linhagens quanto às autoridades rituais “ortodoxas” não se explicam apenas por um objetivo de contestação. Apesar da intenção do agente ser uma dimensão importante, também é relevante considerar que essas percepções e simbolizações divergentes e essas formas distintas de significar decorrem justamente porque aquelas pessoas têm diferentes vivências produtivas, na qual as linhagens de migrantes mais recentes no espaço de Faulara possuem outros capitais produtivos que os permitem não apenas contestar as ortodoxias, mas inclusive nutrir indiferença a elas. Nesse sentido, a falta de reconhecimento de uma forma ortodoxa para aqueles sujeitos “heterodoxos” não vem necessariamente de uma intenção do sujeito de tomar para si a autoridade ritual, mas também decorre dos diferentes processos de socialização desses sujeitos, em que eles são capazes de viver com relativa independência em relação aos grupos originários. Essas populações migrantes, levadas ao local em decorrência de deslocamentos promovidos pelos aldeamentos indígenas durante a colonização portuguesa e durante a ocupação indonésia, muito provavelmente tiveram um acesso à terra e à produção agrícola que lhes foram concedidos por meio do Estado-nação, que assim os tornava capazes de produzir seus alimentos, acessar bens e serviços à revelia dos demais grupos originários, o que permitia que as heterodoxias pudessem gozar de autoridade.

Do mesmo modo, as dificuldades das autoridades tradicionais em impor formas rituais ortodoxas, algo que Fidalgo apresenta, muito provavelmente também decorriam do baixo poder de coercitividade que as linhagens preexistentes têm naquele ambiente, principalmente num momento histórico em que o Estado-nação reprime atos de violência e

em que a determinação do domínio da terra não é do monopólio dessas autoridades ortodoxas. Nesse sentido, aquelas linhagens de migrantes tinham para si meios que os permitiam não prezar pelas palavras dessas autoridades, apesar dos originários quererem afirmar para si o poder de acesso à fertilidade e de que os infortúnios (mortes, adoecimentos, etc.) eram decorrentes daquelas pessoas não prezarem pela sua autoridade.

Podemos argumentar, portanto, que os engajamentos e o desengajamentos às formas rituais ortodoxas por parte dessas linhagens de migrantes não devem ser analisados apenas tomando em conta as supostas intenções de contrapor-se às formas “ortodoxas”, tampouco considerar que eles praticam formas “heterodoxas” porque detém um capital narrativo para se contrapor aos ortodoxos. A existência de narrativas heterodoxas também é produto das diferenças de capitais (meios de produção e força produtiva) materiais que aqueles grupos possuem, não apenas das posições que eles têm em relação aos outros. Numa sociedade nacional, onde o direito à terra a esses migrantes está mais ou menos garantido pelo Estado, as linhagens vindas mais recentemente podem nutrir uma indiferença às formas ortodoxas do ciclo ritual porque vivem à margem daquele ciclo, relacionando-se a outros modos de relação.

Em outras palavras, creio que as razões das diferentes formas narrativas – um questionamento que Fidalgo realiza e que ele explica como se fossem diretamente correlacionados – não podem ser atribuídas apenas a uma suposta intenção ou vontade do sujeito de contestar certas ortodoxias. As razões para as divergências das narrativas sobre Faulara expressas nos rituais agrícolas têm de ser analisadas pelos processos históricos das vivências desses sujeitos, tendo-se em conta as diferentes formas de produção que esses sujeitos historicamente têm tido em sua vida para a produção dos recursos necessários.

Em outro trabalho (2012), Fidalgo acaba por dar à “agência” expressa nos discursos uma importância conceitual relevante nas formas de conceber os fenômenos culturais e em atribuir humanidade aos leste-timorenses. Há um foco na liberalidade como uma das causas pelas quais os leste-timorenses aderiram às formas modernas. O autor expressa tais considerações sobre a agência dos leste-timorenses ao demonstrar que o catolicismo não significou o fim de instituições e cosmologias locais. Ele propõe uma discussão sobre as razões dos leste-timorenses para a conversão ao catolicismo. Esse antropólogo afirma que eles se convertiam porque eles escolhiam serem católicos como forma de modificar as hierarquias. Diferentemente de uma narrativa desencantada, Fidalgo Castro afirma que eles não eram necessariamente obrigados a se tornarem católicos:

(...) Deve-se assinalar que durante as primeiras fases de conversões ao catolicismo isto não se poderia ter feito sem o estabelecimento de uma aliança portuguesa com os timorenses convertidos. Converter-se ao catolicismo era, em muitos casos, mais

uma vantagem do que um inconveniente, dado que era susceptível de ser utilizado como uma estratégia deslegitimadora da ordem social nativa – e com ela, das suas hierarquias. Os timorenses que se encontravam numa posição social marginal na ordem social tradicional, ou os que, desejando obter mais poder, se viam deslegitimados dentro do sistema dessas crenças, puderam – e em muitos casos fizeram-no – acorrer a uma aliança estratégica com os portugueses mediante a sua conversão ao catolicismo, usando-o como um mecanismo de promoção e legitimação social. A conversão ao catolicismo, que neste contexto funcional como sinal de aliança, envolvia um benefício material (militar e econômico) e simbólico (concessão de cargos militares) para os timorenses, funcionando também como marcador de posição social” (FIDALGO, 2012, p. 93–94).

Um comentário a esse texto é que a “intenção” parece ser uma causa importante para explicar a conversão. Contudo, poderíamos entender o fenômeno do catolicismo justamente como um fato histórico que mostra o quão forçados diferentes leste-timorenses foram a cristianizar-se: o fato de certos sujeitos se converterem demonstra as diferenças de poder econômico e político desses sujeitos diante da Igreja Católica, uma instituição com um conjunto de bens e práticas produtivas distintas das Casas a que eles pertenciam. Ao menos a partir do século XX (FERNANDES, 2014), a Igreja Católica passou a ser uma via de acesso a diversos bens e saberes. Esses sujeitos só puderam ter acesso a esses bens caso passassem a mais ou menos simbolizar de acordo com essas formas institucionais. Às vezes inconscientemente, às vezes forçadamente, as ideias e os valores expressos nas formas discursivas e simbólicas da Igreja Católica passaram a ser subjetivados. Nesse sentido, pelo fato de a Igreja Católica deter meios de produção e comunicação, uma grande rede de articulação política e social que ela consegue mobilizar mediante instrumentos (clérigos, estações missionárias e Igrejas, jornais, dinheiro, propriedades de terra e redes de comunicação escrita etc.), ela dá amplitude e força aos seus discursos e isso permite que suas formas simbólicas, seus rituais e seus códigos discursivos se tornem desejáveis e compulsórios.

Fidalgo parece aplicar uma teoria da cultura que tende a reduzir a ação humana a uma ideia metafísica de que um agente-sujeito consciente tem ao mesmo tempo a capacidade e o desejo de mover em uma direção histórica singular, de aumento do poder próprio e o desejo de reduzir a dor (ASAD, 2003, p. 79). Assim, apesar dessa análise mostrar que a emergência de um traço de modernidade como o Catolicismo – uma religião global e moderna – foi algo intencional em suas narrativas, Fidalgo acaba por pautar de maneira mais sobressalente a intencionalidade dos sujeitos, dando a sugerir que as vivências modernizantes não são tão fortes ou que elas são aderidas de maneira livre e somente quando significam alguma vantagem. Contudo, será que basta afirmar a agência dos leste-timorenses e o seu poder de subversão, deixando de destacar os aspectos coercitivos a que os leste-timorenses são

submetidos, mesmo que expressem voluntarismo e que isso seja sair do “ponto de vista nativo”?

A forma como Fidalgo constrói os questionamentos para a explicação das divergências o leva a um paradoxo, semelhantemente ao que Talal Asad (2003, p. 72) argumenta sobre as teorias da “agência” em pesquisas sobre o secularismo. Asad considera que esse tipo de construção etnográfica focada nos aspectos intencionais para explicação das divergências culturais parece reverberar uma teologia secularista, que concebe a experiência humana como uma busca por liberdade de um controle coercitivo, considerando que todo ato é um ato de um agente competente com uma intenção clara. Porém, Talal Asad mostra-se bastante cético com esse modelo de problematização das razões pelas quais os sujeitos agem, uma vez que tal modo de conceber projeta que os engajamentos dos sujeitos com certos padrões normativos ocorrem por um interesse e que a rejeição a eles também decorre desses mesmos interesses.

A busca por indicar a intenção elaborada em se engajar ou contrapor a alguma estrutura me parece um paradoxo, uma vez que desconsidera os processos de formação do conhecimento como produtos de um corpo que habita um ambiente que está fora das suas intenções, de um corpo que envelhece com o tempo e que tem certos modos de interação distintos de outros corpos com o ambiente em que vive, de modo que suas formas de simbolizar podem ocorrer à revelia do que Fidalgo Castro chamou de “forma ortodoxa”. Nesse sentido, uma operação analítica que às vezes pode ser mais interessante para explicar as razões das diferentes formas de simbolizar coexistirem num mesmo ambiente é a proposta de Fredrik Barth (1989). Em sua proposta de uma sociologia do conhecimento, Barth sugere que se focalizem os processos gerativos das formas de pensar como decorrentes das vidas cotidianas, que, apesar de distintas, coexistem num mesmo espaço. Esses processos gerativos não ocorrem apenas diante das comunicações simbólicas, mas nas práticas cotidianas de reprodução e produção social. Nesse sentido, Barth sugere que os antropólogos sempre precisam conectar um significado de um ator com sua constelação de experiências, conhecimentos e orientações (1989, p. 134). A divergência e a convergência de diferentes formas classificatórias numa sociedade complexa não é produto apenas das intenções dos sujeitos, mas de suas vivências produtivas.

Se a “agência” foi tida como uma inovação teórica, parece que os antropólogos vinculados à hipótese da unidade austronésia, que têm pesquisado o Timor-Leste contemporâneo, não se distanciariam plenamente da escola estruturalista por compartilharem de um mesmo pressuposto. A virada temática não implicou no abandono de alguns pressupostos das análises que colocam a agência – o âmbito do interesse – como o principal

motivador dos sujeitos em aderir a certas formas discursivas. Em certa medida, parece uma nova roupagem a conceitos antigos.

Explico: Como podemos observar em “Cosmology and social life” (TRAUBE, 1986), de fato, Elizabeth Traube não procurou responder por que os leste-timorenses se engajam em formas e vidas modernas. Ela recusa essa questão quando intencionalmente buscou por um “nativo inteiro e intacto”, o que a fez se direcionar para as regiões mais remotas de Timor-Leste (idem, p. XI).

Porém, Traube faz um movimento muito semelhante aos antropólogos que tomam a “agência” e o “interesse” como problemas para análise. Ao explicar a obrigatoriedade dos rituais, Traube parece negligenciar os aspectos mais coercitivos que há nos rituais e sugerir que a continuidade das formas simbólicas tradicionais naquela região é decorrente dos aspectos livres que existem nas práticas dos participantes.

Esse argumento aparece quando Traube considera que a manutenção das relações sociais de trocas entre os grupos decorre, principalmente, das participações dos sujeitos nos rituais:

É impossível compreender a Sociedade Mambai quando as relações entre as pessoas e grupos são vistas como logicamente independentes dos processos rituais. Para os próprios mambai, toda relação estruturalmente significativa é inseparável das obrigações rituais. A obrigação não é algo que se soma à relação, mas algo que a constitui como uma forma social significativa. Envolver-se com outras pessoas é, na teoria indígena, cooperar com ela na promoção da vida; e onde não há essa obrigação, não há envolvimento. Não é exagerado dizer que as organizações sociais nessas sociedades são uma organização ritual (TRAUBE, 1986, p. 12-13, tradução minha)

Assim, mesmo que Elizabeth Traube focalize mais as formas do que as suas funções (idem, p. 240), ela acaba por sugerir uma função social para os rituais ao apresentar as razões pelas quais as regularidades das relações sociais entre os Mambai ocorrem.

Ela explica que o engajamento dos Mambai em organizarem suas relações sociais de acordo com os símbolos verbalizados nos rituais decorre dos prazeres estéticos que esses rituais provocam nos envolvidos. Esse argumento é exposto mediante uma discussão com Durkheim, na qual ela sugere que a transformação da obrigatoriedade do ritual em algo desejado pelos atores não foi adequadamente explicada:

Para todas as apreciações sobre o poder do ritual de converter o obrigatório em desejável, Durkheim nunca sucedeu em elucidar como essa conversão ocorre. Talvez seja porque ele veja que os aspectos prazerosos, vitais e poderosos do ritual como algo dos participantes, mais do que algo que esteja implícito nos atos que esses participantes fazem. Para Durkheim, o ator ritual se submete à autoridade social e recebe em retorno uma consciência elevada de seu vínculo ao coletivo, que ele ama e respeita. O que ele perde nesse modelo é uma abordagem adequada ao prazer ativamente emanado na própria experiência ritual (TRAUBE, 1986, p. 240, tradução minha)

Ela, então, argumenta que os sujeitos se submeteram às normas promovidas pelo ritual pelo prazer proporcionado por essas práticas:

A submissão do sujeito aos procedimentos fixados aumenta a consciência do controle externo e promovem um senso que assegura a dependência ao grupo, ao mesmo tempo em que a suscetibilidade a esses procedimentos a múltiplas e variáveis interpretações podem promover um senso amplo e estimulante de liberdade pessoal (TRAUBE, 1986, *idem*. Tradução minha).

Em certa medida, entendo que Traube está correta em mostrar que os rituais podem ser prazerosos para os envolvidos e que há intencionalidade em participar dos rituais, em contraposição a uma visão durkheiminiana, que não perceberia certa liberdade dos sujeitos em aderir às representações coletivas atuadas nesses momentos. Ela também está correta em destacar a função do ritual para a subjetivação de ideologias. Porém, ao assim fazer, Elizabeth Traube ignora diversos aspectos importantes que coagem os atores a submeterem-se aos rituais, aspectos que extrapolam esses prazeres estéticos. Tomando por base diversos trabalhos que estudam sociedades camponesas (MEILLASSOUX, 1983; WOLF, 1976), podemos entender que o engajamento em rituais de trocas matrimoniais que reverberam ideias de complementaridade e assimetria dá-se também (e principalmente) porque esses rituais reforçam as relações de produção daqueles sujeitos. Como sociedades onde a organização do trabalho da agricultura dá-se principalmente por relações de parentesco, rituais que envolvem trocas matrimoniais são bastante relevantes para a renovação da força de trabalho necessária para a agricultura e para a manutenção das unidades domésticas. São também os espaços de socialização dos sujeitos, onde eles podem ter convivências, interações. Podemos considerar que a recusa em engajar-se em rituais de trocas matrimoniais, em muitos casos, seria deixar de ter acesso aos recursos necessários para a continuidade da produção, de afetos e da participação nas relações sociais.³⁴

³⁴ A coercitividade das normas é uma questão que as discussões da teoria jurídica, campo ao qual fui formado durante a graduação, refletem constantemente. Ao se questionar de onde sai a força do direito e da insuficiência de abordagens axiológicas (os valores) para pensar o que faz com que os sujeitos cumpram certos deveres, diferentes juristas estiveram bastante preocupados em pensar as razões pelas quais as normas sancionadas pelo Estado têm a sua força. Em certa medida, essas discussões que precediam minha formação como antropólogo me faziam pensar bastante nos modelos etnográficos voltados muito aos discursos e aos rituais de uma maneira autônoma das condições materiais dos sujeitos. Explico: nós, do direito, somos informados que toda a legislação em defesa ao trabalhador e ao consumidor historicamente foi construída em reconhecimento da hipossuficiência desses sujeitos em suas práticas de contratação. Os defensores dos direitos da minoria no campo jurídico combateram bastante a concepção de que a “manifestação de vontade” dos sujeitos, expressa ao assinar um contrato de trabalho ou de compra e venda. Eles argumentam o aspecto desigual dos sujeitos, mostrando que os sujeitos não contrataram apenas diante de suas intenções mais libertas, mas também de condições mais amplas aos quais esses sujeitos estão sujeitos, condições que ocasionalmente decorrem de sua vulnerabilidade diante dos demais sujeitos com quem convive. Essas teorias jurídicas argumentam, portanto, que a “autonomia da vontade” que muitos trabalhadores e consumidores apresentam em seus contratos não é plenamente autônoma, porque sua condição de ter apenas como capital sua força de trabalho e não ter meios de produzir por si próprio esses produtos impelem-nos a se submeterem a práticas de exploração, às vezes pagando juros abusivos ou recebendo

A intencionalidade expressa por Traube (1986) corresponde também à importância da linguagem nesses modelos analíticos – como o principal instrumento de reverberação de certas ideias e valores e de como a geração dos significados ocorrem. Traube (1986) supervaloriza os rituais como a forma pelas quais as ideias e os valores são reverberados e subjetivados. Ao assim fazer, ela reverbera uma concepção muito focada nos processos de comunicação oral e ritual que ocorrem nos processos sociais. Assim como identificado nas produções etnográficas do Timor-Leste pós-independência, Traube explica as adesões dos sujeitos a certas modalidades simbólicas como também uma intencionalidade. Traube coloca as motivações de engajamento ao fato social como algo estético ou uma vantagem, deixando de analisar que os engajamentos nas formas rituais também têm por base uma falta de escolha, uma vez que a possibilidade que eles têm é participar da economia subjacente a esses rituais. Porém, o que eu gostaria de chamar a atenção é que os engajamentos têm também um corpo que sente dor e desejo, um corpo que sente fome, que sente inveja, ciúmes, cobiça, gula, mas um corpo que também busca prazer. E esses são elementos que Traube não explora.

Parte dos argumentos trazidos por Fidalgo em sua tese de doutorado (FIDALGO, 2015) trazem proposições causais sobre as condições materiais da vida dos leste-timorenses como uma das razões pelas quais persistem as trocas matrimoniais, apesar de orientadas por uma operação analítica entre “estrutura” e “ação”. Ele apresenta critérios para dizer por que a economia ritual que ele identifica guia as condutas dos seus interlocutores. Fidalgo considera que as manutenções de certas instituições sociais como as Casas decorrem do fato da comunidade com a qual ele trabalhou ter sido inserida em uma economia de mercado, uma vez que as trocas matrimoniais e as demais trocas que se dão por laços de parentesco possuem um papel importante por elas funcionarem como uma “rede de segurança” (FIDALGO, 2015, p. 265). Do mesmo modo, Alberto Fidalgo atribui como causa das mudanças na vida ritual do Faulara as migrações forçadas de populações promovidas pelo governo no período indonésio e a entrada da Igreja Católica nesse cenário.

salários baixos porque, caso não o façam, eles podem deixar de acessar a certos bens necessários para a sua vida. Teorias do direito mais voltadas a análise das condições reais dos sujeitos, parece-me, são consensuais em afirmar que as expressões discursivas dos sujeitos não implicam que as intenções expressas em suas manifestações sejam puramente libérrimas, mas, às vezes, produto de coação (o contratado lhe impôs por violência ou ameaça que se envolvam nessas práticas) ou ao estado de perigo em que eles se encontravam (caso não contratassem, algum “mal maior” pode ocorrer). E, como acontece em muitos casos, os sujeitos em si não reconhecem a abusividade de certas práticas pelas quais eles estão vivendo diante das diferenças de condições políticas e econômicas em que eles estão imersos. As discussões antropológicas, se ficarem apenas captando as manifestações de vontade expressas pelos sujeitos e sucumbirem às expressões discursivas como signo de “agência”, ficam incapacitadas de avaliar o fenômeno coercitivo que há por detrás dessas ações.

Outra exceção que me parece bastante relevante e contrapõe-se aos argumentos é um artigo escrito pelo próprio Andrew McWilliam – “Exchange and Resilience in Timor-Leste” (MCWILLIAM, 2011). Ele observa que as condições econômicas e políticas em Timor-Leste transformaram-se bastante logo após o fim da ocupação indonésia, pois a economia de mercado e as oportunidades de emprego que existiam anteriormente foram extintas temporariamente. Ele observou que certas práticas costumeiras voltaram a ser bastante recorrentes, uma vez que as dádivas que circulavam entre as Casas tornaram-se novamente uma importante fonte de segurança daquelas pessoas. Ele sugere, por exemplo, que a instabilidade econômica possibilitou o retorno de práticas religiosas tradicionais com bastante vigor.³⁵

Entendo que esses textos deixam, contudo, de abordar certos aspectos compulsórios e cerceadores que tornam certas formas simbólicas obrigatórias, que é a necessidade básica desses sujeitos de produzirem os recursos necessários para sua sobrevivência, que passam da alimentação à força de trabalho. Porém, reafirmo: é insuficiente considerar que as adesões aos discursos modernos são intencionais.

Não quero, com isso, dizer que o engajamento com certas formas discursivas e rituais ocorrem apenas porque eles foram plenamente forçados e totalmente a contragosto dos sujeitos, tampouco que os sujeitos não quiseram se engajar neles. O que gostaria de chamar à atenção é que a elaboração discursiva dos sujeitos nos quais eles demonstram intencionalidades não deve ser analisada meramente como uma escolha livre. É importante destacar que as condições dos leste-timorenses fazem com que eles se engajem ou deixem de engajar-se em inúmeras discursibilidades. Se eles estivessem em outras condições produtivas e ambientais, é muito provável que eles reavaliassem seu engajamento com certas formas simbólicas. Logo, não podemos deixar de lado uma avaliação das condições materiais de determinado sujeito como algo que o coage a envolver-se em certas formas rituais.

2.3.3. A “operacionalidade das gramáticas tradicionais”

Os padrões identificados até aqui não seriam exclusivos aos antropólogos vinculados à hipótese austronésia de uma unidade cultural. Assim como esses trabalhos procuraram mostrar a assimilação da modernidade nos próprios termos, o trabalho de Daniel Simião (2015) também faz da busca por fatos etnográficos que demonstram a subversão de símbolos

³⁵ “As a consequence, across Fataluku society, public engagement in prominent Christian Catholic rituals continues to be performed (weddings, baptism, funerals, patron saint processions, etc.), but there is a whole realm of symbolic gift-giving directed to the dead and the autochthonous spirits of the land (*mua ocawa*) that complements and articulates the conduct of social exchanges and engagement with networks of living kin and affines” (MCWILLIAM, 2011, p. 756)

propagados por modelos institucionais prévios (que o próprio antropólogo capta a partir de suas interações). Bastante expressivo disso é a forma como ele encerra sua etnografia, considerando a categoria “violensia doméstika” como palavras que podem ter seus sentidos e usos subvertidos, assim como ele visualizou, certa vez, crianças leste-timorenses fazendo o uso “heterodoxo” de uma bola de vôlei por chutá-las com os pés.

(...) um grupo de crianças repetia as palavras sussurradas pela diretora do filme, uma cineasta australiana: “Labele halo violensia domestika” (não se deve cometer violência doméstica). As palavras, tal como a bola de vôlei, eram dadas pelo estrangeiro de presente àquelas crianças. Mas, como podemos ter certeza do sentido que elas ganhariam dali para diante? Quem garante que aquelas bolas de vôlei não acabariam dando vida a uma bela partida de futebol? (...) (SIMIÃO, 2015, p. 344).

Parece-me que a busca por mostrar uma assimilação idiossincrática – nos seus próprios termos – é um objetivo fundamental de Daniel Simião, semelhante aos demais antropólogos. Desse modo, ao falar de “subversão”, a ideia que se sai ao final do trabalho de Simião é de que os discursos da modernização – tanto no combate à violência doméstica quanto na formação do sistema da justiça – produzem alguns efeitos: “Orientados pelos valores desta ideologia do indivíduo e da igualdade, o discurso de *gender* promove um tipo de sensibilização que institui uma nova moralidade para o ato da agressão, mudando significativamente o sentido deste ato” (2015, p. 324).

Podemos perceber que Daniel Simião, ao analisar os efeitos que um fluxo global de discursos provocou no Timor-Leste contemporâneo, faz uma operação metodológica muito semelhante a Arjun Appadurai (1990). No artigo “Disjuncture and difference in the global cultural economy” (APPADURAI, 1990), o antropólogo Arjun Appadurai conseguiu grande adesão à sua proposta epistemológica por contrapor-se a proposições gerais feitas por antropólogos que incorriam em desencantamento com a globalização (desencantamento esse que reverberaria uma concepção de que a globalização diluiria as diferenças culturais no mundo). Nesse artigo programático, ele teve como objetivo principal apresentar as peculiaridades da globalização e não buscou refletir sobre as causas do surgimento e da relevância de novas ideologias e das mudanças sociais em ambientes localizados. Appadurai sugere que o fenômeno da globalização, definido pelo aumento da velocidade, escala e volume dos fluxos globais de pessoas (etnopaisagens), tecnologias e artefatos (tecnopaisagens), finanças (financiopaisagens), iconografias (mediapaisagens) e imagens (ideopaisagens) (APPADURAI, 1996, p. 1), construiu uma (falsa) sensação de homogeneização cultural por parte dos cientistas sociais, uma vez que seria um processo em que diferentes realidades socioculturais pareceriam semelhantes, em que as diferenças entre as

formas culturais de sociedades receptoras e emissoras desses fluxos estariam cada vez menores. Assim, Appadurai destacou as disjunções que comunidades locais fazem dos fluxos globais, apresentando as reapropriações e subversões dessas paisagens, em contraposição às então formas hegemônicas no campo da sociologia da globalização.³⁶

A proposta desse antropólogo incita um deslocamento das ciências sociais para que essas deixem de refletir sobre as causas e as relações de causa e efeito. Ele faz essa mudança de escopo das ciências sociais ao trazer a metáfora de “fluxo” e dos modelos fractais para a compreensão sobre histórias localizadas e sobre múltiplas experiências de globalização (APPADURAI, 1990, p. 21). Como vantagem epistemológica, esse modelo permitiria concluir que os processos históricos localizados não podem ser englobados em narrativas teóricas macro explicativas, pois há especificidades múltiplas aos efeitos desses fluxos, que entram em adequação aos modos locais pela agência dos sujeitos receptores. Daniel Simião parece fazer algo muito semelhante ao afirmar que há a formação de uma singular modernidade leste-timorense.

Contudo, creio que as operações analíticas feitas por Simião atribuem muitos efeitos às dimensões discursivas dos fluxos de globalização. É certo que a vinda de organizações internacionais e a conformação de uma organização leste-timorense e provocam efeitos em Timor-Leste, mas não se pode destacar, como uma operação analítica, uma das suas dimensões (a discursiva) em desconexão das outras (as dimensões materiais) para tentar compreender os efeitos que esses discursos produzem. Assim como Balandier (1993) chamou a atenção para pensar as situações sociais como integradas e fatos sociais totais, ele também chamou a atenção aos impactos que os colonizadores provocaram nas sociedades colonizadas não estariam adstritos às dimensões cosmológicas. Balandier considera, portanto, que não se podem compreender os discursos desagregados dos aspectos econômicos e políticos. Nesse

³⁶ Contudo, existem muitas implicações teóricas nesse modelo de análise, implicações essas que precisariam ser mais bem debatidas e refutadas pelas suas consequências analíticas. Uma delas é uma argumentação de que questionamentos sobre causa e efeito devam ser abandonados por teorias para compreender-se o caos (APPADURAI, 1990, p. 21). Essa renúncia expressa faz-se na afirmação de que essas teorias estão insuficientemente desenvolvidas para qualquer modelo aplicável com parcimônia sobre causalidades, ainda mais para a produção de teorias de predição (idem). Appadurai, ao afirmar como uma constatação empírica que há relações entre “fluxos globais” e “sensações de homogeneização cultural”, contradiz a própria proposta de fuga das ciências sociais ao construir involuntariamente relações de causalidade no campo teórico antropológico. O problema, contudo, é que a causalidade é inerente ao modo de reflexão proposta por Appadurai. Como se pode observar, a própria definição de Appadurai sobre a sensação de homogeneização social que os antropólogos têm é construída mediante uma proposição de causa e efeito: o aumento dos fluxos globais provocou essa sensação. Para além de uma renúncia das ciências sociais (como um estudo comprometido com a construção de teorias falseáveis e generalizações possíveis de serem contestadas sobre como os fenômenos sociais dão-se), essa forma de abordagem reverbera uma concepção relativamente problemática da qual grande parte do pensamento sociológico e a antropologia tanto tentou se afastar: a concepção de que “cada caso é um caso” (FONSECA, 1999). Isso também, me parece, acontece com Appadurai quando ele excessivamente coloca como questão antropológica o exercício de compreensão das disjunções, das diferentes modernidades.

sentido, deve-se entender que práticas de igualdade de gênero (o que chamamos de “empoderamento feminino”) são autorizadas diante de condições políticas e econômicas mais amplas, das quais os discursos globais são apenas uma dessas condições.

O maior problema nesse tipo de análise focada nos discursos que Simião emprega, no meu entendimento, é que se atribuem certos efeitos ideológicos a esses discursos, quando os efeitos, parece-me, podem decorrer de outros fluxos (bens, pessoas e capitais). Deixa-se de perceber que certos aspectos da conformação do Estado em Timor-Leste (migração, mercantilização, proletarização), aspectos não necessariamente discursivos, são mais potentes do que outros na constituição e transformação das sensibilidades dos sujeitos.

Creio que esse antropólogo reconhece que parte dos processos de mudança social provocados pela globalização decorre da recepção desses fluxos das diferentes dimensões da globalização e da modernização. Como o próprio Daniel Simião descreve, as autoridades locais têm perdido sua “magia” não tanto pelos discursos que buscam centralizar nos aparelhos formais o poder de administrar os conflitos, mas porque as decisões desses sujeitos passaram a ser possíveis de serem contestadas pelas partes em tribunais (2015, p. 293), tribunais que empregam os policiais. Outro exemplo que Simião mobiliza é que o ambiente urbano da capital Díli tem uma conformação demográfica muito distinta dos ambientes rurais, de modo que as condições de reconhecimento das formas “tradicional” de resolução de conflito ficam prejudicadas, uma vez que essas autoridades não detém um monopólio da política, da economia e da palavra ritual, como ocorria nos ambientes agrários.

A característica aglutinadora de múltiplas origens parece tornar o ambiente urbano de Díli um lugar propício à perda de eficácia simbólica das estruturas tradicionais. O *biti boot* em Díli perdeu sua eficácia simbólica por conta da desagregação da base social que o sustentava (SIMIÃO, 2015, p. 316)

A força de uma ideia-valor (o monopólio da administração da justiça), parece-me e o próprio Simião confirma, é mais produto das transformações demográficas do que dos discursos em sua defesa, transformações decorrentes das mudanças econômicas pelas quais Díli e o Timor-Leste como um todo têm passado. Isso nos impele a hierarquizar a primazia das transformações econômicas (concentração de capitais na capital, que provocou a urbanização, uma transformação demográfica) em relação aos discursos na construção dos significados.

Sobre essa necessidade de hierarquização dos fluxos, Appadurai foi criticado por trazer duas dimensões distintas – financiopaisagens e ideopaisagens – como fenômenos intermediáveis em um mesmo plano de causalidade (HEYMAN; CAMPBELL, 2009). Heyman e Campbell, de maneira bastante sagaz e em complemento aos argumentos de

Appadurai, trazem diversos casos etnográficos em que eles demonstram que o capital financeiro – a mais abstrata das paisagens analisadas por Appadurai – teria capacidades bastante intensas de modificar um determinado espaço geográfico, mais do que certos fluxos de ideopaisagens.³⁷ Parece que algo muito semelhante acontece com Daniel Simião ao atribuir aos discursos uma força importante, ao atribuir que as atitudes que mostrem afinidades com a ideologia igualitária de gênero decorrem dos discursos de gênero. Porém, como ele próprio propõe, os discursos de gênero não necessariamente induzem a práticas de igualdade de gênero e que, inversamente, ter atitudes afins com as formas modernas de governo não necessariamente é produto de discursos de centralização política que o Estado-nação leste-timorense tem propagado, mas das alterações demográficas e econômicas que têm sido provocadas com a formação de uma estrutura política e econômica centralizada, com um ambiente impessoal e anônimo que marca os centros urbanos.

Como um exemplo a partir da minha própria experiência de campo que mostra a necessidade de refletir-se sobre e de hierarquizar-se os diferentes fluxos da globalização, podemos pensar como a Igreja Católica no suco Usitasae tem produzido efeitos na produção de solidariedade entre mulheres. As circunstâncias materiais de pessoas e meios de comunicação (etnopaisagens, iconopaisagens), como as aulas de catequese, os ensaios dos corais de Natal e as missas dominicais, têm dado condições para que sejam concebíveis certas ideias de solidariedade entre as mulheres (ideopaisagens).³⁸ Uma instituição “moderna” – a Igreja Católica – parecia produzir a solidariedade entre mulheres não pelos seus argumentos teológicos (seus discursos expressos nos rituais), mas pelos seus potenciais de reunião das

³⁷ Podemos considerar especificamente isso quanto à explicação da formação de um Estado-nação em Timor-Leste, quando se observa como parte da geopolítica de apoio à luta pela independência daquele país teve grande reverberação das agências Australianas, interessadas no petróleo que viriam a explorar com a desocupação militar indonésia. A indústria petrolífera e os fluxos de capital decorrentes dessa atividade no país podem ser avaliados como algo fundamental para a formação de uma solidariedade em torno do Estado-nação em Timor-Leste. Ficar no plano exclusivamente da análise das ideias e valores compartilhados entre os leste-timorenses impedir-nos-ia de observar a quantidade de mediações materiais necessárias para que diversas pessoas se engajem numa mesma luta em defesa de um Estado-nação. Os fluxos de capital e de mercadorias para Timor-Leste são tão fundamentais que grande parte da população de Timor-Leste depende das importações para conseguir produtos bem básicos da vida; a economia nacional, em suas trocas internacionais, assenta-se basicamente na exploração das suas riquezas petrolíferas.

³⁸ Um exemplo que podemos também lançar: uma organização política como o “Estado-nação” somente pode ser uma ideia-valor inteligível para certos sujeitos (e socialmente imposta) à medida que as pessoas possuam meios para que suas relações sociais transponham a interação face-a-face de uma aldeia. Nesse sentido, uma organização política que agrega um milhão de pessoas, como o Estado-nação de Timor-Leste, tem (como condição) meios de comunicação que permitem que diversos sujeitos articulem-se entre si, convivendo mais ou menos em um tempo e espaço simultâneo. Essa organização, por exemplo, depende da escrita e das estradas, que permitem que atividades como a burocracia – uma atividade fortemente baseada em textos escritos e que define o próprio corpo do Estado-nação – possibilite a articulação e subordinação entre diferentes sujeitos em uma ampla escala por meio de normas abstratas e legais transmitidas em atos administrativos escritos (GOODY, 2012, p. 27). Logo, ideopaisagens dependem necessariamente de meios materiais – pessoas, artefatos e coisas – para serem passadas para outras pessoas.

mulheres em torno das festividades e dos rituais da Igreja. Observava que diferentes mulheres de diferentes Casas da região conseguiam se reunir semanalmente nas missas dominicais que elas próprias organizavam (a maioria dos homens parecia ir à Igreja apenas nas datas comemorativas), o que lhes dava condições para compartilhar determinadas questões, dificuldades e desejos entre elas. Essa associação mediante as festividades da igreja era uma possibilidade que elas tinham de reunirem-se sem a presença de homens (inclusive, muitos diziam para eu não ir à missa aos domingos por ser um espaço reservado às mulheres), uma vez que os modos pelos quais as Casas organizam seus rituais comumente impedem a circulação dessas mulheres. E, para mim, a imobilidade cotidiana das mulheres em instituições tradicionais era bastante evidente: mulheres jovens e adultas eram impedidas ou desencorajadas a viajar pela região para poderem participar das festividades referentes às trocas matrimoniais, podendo apenas participar desses momentos rituais quando esses ocorriam nos assentamentos onde elas próprias moravam e, em muitos casos, na condição de preparadoras dos alimentos. Ao mesmo tempo, elas enfrentavam grandes dificuldades de interagir no espaço público, sendo bastante expressivo que mulheres de todo Timor-Leste contemporâneo tenham o menor domínio das línguas nacionais. Nesse sentido, parecia-me que a Igreja Católica tinha um efeito fundamental por dar condições à emergência e à relevância de ideias de solidariedade feminina; não por discursos de sororidade e igualdade feminina (até porque esse não parecia ser o objeto de discursos da Igreja Católica durante a minha pesquisa), mas por permitir que essas mulheres tivessem um meio de se reunir.

A análise sobre os efeitos do ambiente urbano é algo que o trabalho de Simião destaca em apenas essa parte do texto. Contudo, em termos gerais, Daniel Simião não se atém tanto aos aspectos não discursivos e não simbólicos que têm ocorrido em concomitância ao discurso de *gender* para explicar a inoperância de certas discursibilidades modernas e a operacionalidade de símbolos tradicionais, questões que ele coloca como parte da sua pesquisa ao procurar saber os efeitos dos discursos. Isso acontece pelas formas pelas quais Simião parece explicar como ocorre a emergência de uma nova moralidade, como se o simbólico fosse uma dimensão analiticamente separada e explicável autonomamente das novas dimensões materiais vindas com a independência de Timor-Leste na existência desses sujeitos. Isso se expressa no seu trabalho em diferentes momentos, ao entender que “as diferenças [entre os modernos e os não modernos] começam pela própria ideia de indivíduo” (idem, p. 330), ao ficar num nível de análise que opõe os sujeitos como um “choque de paradigmas” (idem, p. 85), ao marcar que há diferentes “visões de corpo” (idem, p. 132) e que há diferentes “sentidos da violência” (idem, p. 324).

Daniel Simião está correto em afirmar que existem diferenças nas ideias-valores entre tradicionais e modernos e que essas diferenças ideológicas têm importância para explicar as inoperâncias do *discurso de gender*. Entretanto, a maneira como essas diferenças foram abordadas em seu livro gera toda uma série de dificuldades de análise, principalmente por fazer crer que os próprios atores que ele analisa, modernos e tradicionais, não operam em gramáticas distintas, que a operacionalidade dessa gramática que não lhes é originária só é possível quando eles são expostos a discursos de igualdade de gênero e de justiça moderna. De fato, um sujeito que foi criado numa sociedade agrícola enfrenta dificuldades de utilizar um arcabouço moderno de administração de justiça e de relações igualitárias de gênero diante da sua socialização prévia. Contudo, as dificuldades de aplicar essas gramáticas modernas sem subvertê-las aos moldes tradicionais não se encontram apenas no nível das diferenças ideológicas, como se fossem expressões dos valores em que eles acreditam. A não-operacionalidade de certas gramáticas ocorre diante das condições coercitivas mais amplas que coagem os sujeitos a assim agirem. Muitos desses sujeitos que detêm o conhecimento de como agir de acordo com gabaritos modernos de justiça e gênero reconhecem que estão operando com “gramáticas tradicionais”, mas assim o fazem porque sabem das consequências materiais que há em atuar com modernas visões de corpo, paradigmas, sentidos e ideias nesses contextos.

Um exemplo disso é um fato etnográfico trazido por Simião, sobre uma mulher que rejeitou prestar queixas à polícia depois de ter sofrido agressões do seu marido (2015, p. 286). Eu entendo que ela não fez a queixa e preferiu uma mediação não apenas porque tivesse uma visão de corpo tradicional, em que aceitasse apanhar porque isso poderia ser pedagógico (“um castigo”). O uso da “forma tradicional” para resolver seu conflito, penso eu, é porque ela mensura as consequências que há nessa ação de queixa, entre as quais o possível divórcio, o estigma, a criação independente dos filhos do casal e todas as implicações penosas que há para pessoas que se divorciam. Existe medo.

Essa interpretação que focaliza nas estratégias e nas consequências como a razão dessas mulheres não denunciarem seus maridos, contudo, não parece ser a que Daniel Simião privilegia, muito focada nas formas como eles classificam as agressões (“castigo” ou “violência”). Isso fica expresso quando, nas conclusões da sua tese, esse antropólogo tenta explicar por que as mulheres leste-timorenses não denunciam seus maridos e parecem aceitar as agressões, o que os estrangeiros e leste-timorenses mais sensíveis ao *discurso de gender* que lá viviam percebiam como “uma tolerância excessiva à violência” (2015, p. 325). Simião

afirma que essas mulheres não denunciam seus maridos porque entendem essas agressões vindas dos seus maridos como “castigo” em vez de “violência”:

Não se trata de haver maior ou menor ‘tolerância’ para com a violência, mas sim de onde se localiza a fronteira que permite a significação de um ato de agressão como atitude de violência. À luz da moralidade subjacente aos discursos públicos predominantes, penso que não haja propriamente violência em causa em muitos destes atos. Quando a agressão física é lida (pelos atores em causa) na chave socialmente sancionada dos castigos, não se pode dizer que haja *violência* a ser tolerada. A agressão, sem a dimensão moral que lhe confere o sentido de insulto, não é percebida (ao menos publicamente) como violência (SIMIÃO, 2015, p. 326)

Desse modo, Simião considera que as mulheres parecem publicamente tolerar as agressões físicas porque elas não concebem aquilo como uma atitude "indevida": “Parece-me mais adequado falar em violência apenas quando houver a percepção de um determinado ato configura uma atitude indevida, ou uma atitude lesiva ao sujeito, intencionalmente aplicada” (2015, p. 327).

Eu acho que há uma limitação nesse modo de tratar a questão da agressão, como se a tolerância às agressões decorresse apenas das formas pelas quais esses sujeitos concebem esses atos. Essa concepção que coloca a arbitrariedade entre significante (a agressão) e o significado (“castigo” ou “violência”) como um universo entre tantas possibilidades pode até ser verdadeira e nos fazer celebrar a relatividade das formas humanas de compreender, mas as convenções são limitadas por uma condição universal do ser humano que é o seu corpo, um corpo que sente, que envelhece, que sente prazer, mas que também sente dor. Essas mulheres podem até desenvolver estratégias para não se sensibilizarem tanto frente às agressões, construindo técnicas corporais. Elas podem dar significados exóticos, para nossa alegria exotizante, àquelas sensações que elas sentem quando levam um tapa no rosto. Elas, inclusive, podem acreditar que outras pessoas consigam viver com agressões o resto de suas vidas mantendo alguma estabilidade mental. Uma agressão pode até ser compreendida como “castigo” ou fonte de “prazer” (os sadomasoquistas estão aí para nos lembrar disso) e essa concepção pode ser passada adiante para as gerações futuras pelas convenções linguísticas, mas a arbitrariedade desse significado sobre a agressão física não se pode estender quanto ao seu poder de transformação dos corpos humanos. Assim, pessoas que não significam as agressões como algo que deve ser evitado, se de fato significam assim, sofrerão agressões o resto de suas vidas e sofrerão consequências às vezes muito danosas. Se elas acreditam nisso e se comportam de uma maneira em que a agressão não é significada como algo que pode lhes provocar a morte ou que pode causar graves lesões aos seus corpos, elas, mesmo assim, deixam de viver uma vida social, elas ficam impossibilitadas de trabalhar, elas correm riscos de morte. Assim, se essas mulheres toleram as agressões não é apenas porque elas classificam

como “castigo”; existem razões mais específicas, razões que concernem às condições econômicas, políticas e afetivas dessas mulheres, que aprenderam a significar de maneiras consensuais e preocuparam-se em passar adiante para as gerações futuras para que assim elas pudessem viver e não enfrentar tantas consequências que são muito mais danosas, em sua avaliação.

E por que algumas mulheres parecem romper com isso? Daniel Simião, reafirmo, considera que o que torna possível para essas mulheres compreenderem a agressão como um ato indevido são os discursos. Aqui, há uma causalidade expressa, como se o movimento de mudança da moralidade que ele percebe no seu campo fosse uma mudança dos símbolos, que mudam os significados daquelas mulheres:

O discurso do *gender* elaborado em torno da ideia de *violencia domestica* trata justamente de construir o plano moral no qual o ato de agressão ganha a conotação de atitude indevida e, portanto, de violência, abrindo com isso a porta para a validação social de uma nova gama de sentimentos, de outra forma não necessariamente associados à agressão física (SIMIÃO, 2015, p. 322)

Parece, portanto, que Simião divide em dois estágios a percepção da agressão, como se a classificação de algo como “agressão” fosse só possível se houver um arcabouço simbólico posterior que o decodifique, como se a moralidade fosse produto apenas das circunstâncias simbólicas.³⁹ Porém, os significados da agressão como “violência” – de algo como indevido e que deve ser reprovado – muito possivelmente estavam lá antes mesmo que a chegada do discurso do *gender*.

O que eu gostaria de argumentar, portanto, é que o “grau de naturalização do uso da força” (SIMIÃO, p. 325) nas relações domésticas não é produto apenas dos significados que essas mulheres atribuem a essas agressões, mas das dificuldades que há em romper com essa lógica, porque elas não têm condições econômicas e políticas de afirmar que a agressão não é “pedagógica”, de afirmar que a agressão é “violenta”. Relações em que não há agressões físicas são concebíveis e desejadas por essas mulheres, independentemente dos discursos internacionais do *gender*. Contudo, homens não se sentem coagidos a não bater em suas esposas, entre outras razões, porque mulheres que tentam romper com o ciclo da violência, sem o apoio de instituições modernas (o mercado que lhe dá salários, a Igreja que lhe dá abrigo e o Estado que lhe dá acesso à justiça), enfrentam muitas dificuldades. As condições

³⁹ Isso remonta a teoria do conhecimento durkheiminiana, que dividia a percepção em dois tipos de estágio: “em primeiro lugar envolve o receptor, por um organismo individual humano, dos dados sensíveis e efêmeros e sem significados; em segundo lugar, a organização desses dados em representações mantidas e estáveis coletivamente” (INGOLD, 2000, p. 159, tradução minha).

econômicas e políticas mais amplas (e não apenas discursivas) são o que permitem essas mulheres “desnaturalizarem” o uso da força nas relações domésticas.

Do mesmo modo, os efeitos que o Estado-nação e as agências internacionais em Timor-Leste têm provocado nas relações de gênero – como a possibilidade de mulheres responsabilizarem criminalmente seus maridos por violência doméstica – não são apenas produto dos discursos, mas de transformações mais abrangentes que têm dado possibilidade a elas de romperem com essas lógicas. O discurso de *gender* pode até ter um papel nesse processo, mas condutas em prol da igualdade de gênero não dependem necessariamente desses discursos.

Gostaria de fazer mais um comentário sobre a obra “As Donas das Palavras” (SIMIÃO, 2015). Trato especificamente das interpretações antropológicas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008; MACHADO, 2009) que foram feitas quanto a um fato etnográfico trazido por Daniel Simião, referente à história de uma leste-timorense que se revoltou quanto às condições de dominação masculina em seu casamento e pediu divórcio. Esse fato etnográfico foi objeto de uma controvérsia que concretizou uma sucessão de artigos e comentários dentro do campo antropológico brasileiro. A esse debate, eu lanço meu entendimento.

O livro “As Donas das Palavras” (SIMIÃO, 2015) teve a sua primeira versão publicada como uma tese de doutorado, defendida em 2005 no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Se a resposta de Lia Zanotta Machado (MACHADO, 2009, 2014) é tida como o início de uma crítica à interpretação etnográfica existente na tese, o pontapé inicial da controvérsia, entendo, toma por base não a tese de doutorado, mas um artigo publicado três anos depois dela ser defendida, escrito pelo orientador daquela tese, Luís Roberto Cardoso de Oliveira. No artigo “Existe violência sem agressão” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008), Luís Roberto fez um extenso comentário sobre a história dessa mulher, utilizando esse fato etnográfico para dar continuidade às compreensões que marcam a sua trajetória acadêmica, em que ele reflete sobre dádiva, insulto moral e cidadania.

Questionando-se se é possível falar em violência quando não há agressão moral, Cardoso de Oliveira estende a sua compreensão sobre conflitos entre sujeitos no Brasil e em outras regiões do mundo para compreender conflitos de violência doméstica em Timor-Leste. Nessa reanálise, ele afirma dar precedência ao simbólico para o entendimento das razões pelas quais algumas mulheres leste-timorenses passaram a acionar aparelhos de administração da justiça, mostrando como mulheres passam a ter novos sentimentos sobre fatos que lhe

aconteciam diante de certos processos de significação que elas aprenderam com certos atores internacionais.

O fato etnográfico bastante controverso no campo antropológico refere-se a uma mulher que denunciou o marido por violência doméstica e pediu divórcio depois de anos de agressão física dentro do seu casamento. Cardoso de Oliveira utiliza esse exemplo como uma forma de considerar que, antes, mulheres não recorriam a justiça quando apanhavam porque era suportável apanhar para ser corrigida:

Enquanto o bater tinha uma justificativa moral e o sofrimento da vítima era essencialmente físico, a prática era não só aceita, mas também defendida por homens e mulheres, que se limitavam a criticar os excessos. (...) quando o bater se constitui numa nova forma de agressão, dirigida à pessoa da vítima e representada como um desrespeito ou negação de sua identidade como pessoa moral, a agressão ganha ares de "violência doméstica" e passa a ser intolerável. Essa mudança aparece claramente na descrição que Simião faz do caso da timorense que durante onze anos apanhara do marido sem que isto fosse um problema na relação, até o momento em que ela passou a conviver com estrangeiros no escritório local da Cruz Vermelha, onde trabalhava; para surpresa do marido, decidiu pedir divórcio. Segundo Simião, "à dor física que ela sentiu durante anos agora se somava a uma dor moral. O sentido do ato de agressão mudara, mudando, com isso, as suas consequências" (SIMIÃO, 2015, p. 142). Indagando sobre o caso, o autor descobre que "a mulher agora envergonhava-se por apanhar do marido" (Idem, p. 95). Se a dor física havia sido plenamente suportável durante anos, a vergonha e a humilhação eram intoleráveis. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008, p.143, grifos meus)

Mas o que tornou a dor insuportável? Luís Cardoso de Oliveira considera que o pedido de divórcio, ato no qual essa leste-timorense enunciou a reprovação às agressões do seu ex-marido, decorreu porque tal mulher mudou os significados sobre apanhar do seu então marido. Nessa interpretação, esse antropólogo considera que a mulher compartilhava de uma ideia mais ou menos comum ao universo leste-timorense tradicional, em que mulheres e homens entendiam o ato de apanhar como um "ato pedagógico", às vezes doloroso, mas necessário. Ela então passou a dar uma nova significação a esse ato diante de processos discursivos ao qual essa mulher era submetida, ao conviver com pessoas estrangeiras com quem ela trabalhava no escritório da Cruz Vermelha. Esses estrangeiros incitavam aquela leste-timorense a perceber e reprovar as condutas do seu marido. Essa reclassificação dos significados atribuídos fez com que a dor dela ficasse insuportável.

Cardoso de Oliveira analisa esse processo de subjetivação e de ação como um processo imaterial e simbólico, principalmente pela própria noção que ele tem de moralidade. Cardoso de Oliveira caracteriza que a percepção da violência não decorre apenas de simplesmente alguém machucar o corpo do outro, mas uma avaliação desse fenômeno pelas suas dimensões "imateriais e simbólicas" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008, p. 135).

Voltarei a debater mais esse ponto, mas antes trarei um comentário de Lia Zanotta Machado (MACHADO, 2009, 2014).

Lia Zanotta traz críticas importantes sobre essa reinterpretação de L. R. Cardoso de Oliveira de tal fato etnográfico. Ela considera que a interpretação dele e de Daniel Simião não poderia pressupor que as formas culturais leste-timorenses anteriores não tinham qualquer forma discursiva possível para classificar aquele ato como “insulto”:

A primeira questão a refletir é indagar se haveria, neste contexto, uma dor exclusivamente física que não seria recoberta por um sentido de insulto. Pergunto-me: esta dor não seria recoberta por nenhum sentido? Ou o sentido timorense dado ao bater é que não seria insulto, mas sim sentido legitimado e concordado entre homens e mulheres? Havendo acordo sobre as diferentes estratégias e diferentes castigos recíprocos, não haveria sentidos subjetiva e objetivamente circulantes? Afinal o que se entende por correção? Correção não é sempre relacional? Não coloca os sujeitos sempre em situação distinta? (MACHADO, 2010, p. 7)

Machado também considera que tanto Daniel Simião quanto Luís Roberto Cardoso de Oliveira teriam sucumbido aos valores hegemônicos da cultura, dando ênfase aos aspectos comuns e construindo a ideia de uma cultura uniforme em que os sentidos são apresentados como se vividos igualmente, independentemente das posições de sujeitos e das posições hierárquicas das categorias de gênero.

Simião aceita as teorias nativas da visão masculina e da feminina de que homens e mulheres em Timor estabelecem sempre relações simétricas, quer estejam ou não nos espaços das decisões comunitárias, quer sejam corrigidas fisicamente. Poderia concluir pela assimetria consentida (?) em favor dos homens, mas, ao contrário, conclui pela verdade de que homens e mulheres timorenses são simétricos porque há concordância sobre as posições distintas (MACHADO, 2009, p. 6).

O comentário feito por Machado me parece correto especialmente para a reinterpretação da etnografia que Cardoso de Oliveira faz. Esse antropólogo parece supor certo “holismo” nos significados de como os leste-timorenses entendem as relações de gênero. Uma passagem específica existente naquele texto – “tradicionalmente, os leste-timorenses concebiam várias situações em que bater na mulher e nos filhos, ou eventualmente apanhar da mulheres nas mesmas circunstância, tinha um aspecto pedagógico” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008, p. 143) – permite que seja concebível certa visão integralizada sobre o que eram as formas culturais leste-timorenses. Creio que isso poderia ser resolvido na interpretação de Cardoso de Oliveira se ele situasse em seu texto que essas concepções tradicionais leste-timorenses se caracterizavam como historicamente hegemônicas e majoritárias. Ou seja, seria importante a realização de diversas mediações textuais do autor em que ele deixasse claro que “bater em esposas” em certas situações era aceitável para uma parcela expressiva dos lestes-timorenses, mesmo que houvesse concepções subalternas e

minoritárias de reprovação daqueles atos naquele ambiente, semelhantes aos valores dos atores internacionais que desaprovam aquelas agressões em quaisquer razões.

Se essa crítica de Lia Zanotta Machado pode ser extensível à reinterpretação feita por Cardoso de Oliveira, ela não me parece, contudo, ser plenamente aplicável à monografia de Daniel Simião. Uma leitura do texto como um todo, no qual Simião esforça-se em mostrar diferentes formas de simbolizar, assim como o fato etnográfico posto em questão permite considerar que ele não necessariamente sucumbe aos valores hegemônicos de uma cultura leste-timorense. Conforme já apresentei, a obra de Daniel Simião faz um grande esforço de apresentar as diversas dissonâncias presentes nas formas culturais leste-timorenses sobre os valores atribuídos aos papéis da mulher e de como se devem dar as relações de gênero.

Um ponto a se destacar é que Daniel Simião não trouxe esse fato etnográfico para saber se aquela leste-timorense sentia ou não dor antes dela se envolver com pessoas que trabalhavam no escritório local da Cruz Vermelha. É provável que ela sentisse aquela agressão como algo indesejável, que lhe provocava tristeza e sentimentos negativos para si – Daniel Simião não parece negar isso. O que ele destaca é que o ambiente urbano e o envolvimento dessa mulher com estrangeiros deram condições para que ela pudesse enunciar esse sentimento como uma vergonha (SIMIÃO, 2015, p. 142), um sentimento que não se dá apenas como um processo interno, mas também como algo que ela poderia expressar publicamente e que lhe possibilitaria solidariedades, apoio e compaixão de outras pessoas.

Contudo, assim como Cardoso de Oliveira, Daniel Simião traz um entendimento bastante semântico e põe bastante ênfase nas convenções sobre como a percepção de reprovação da agressão doméstica deu-se e, desse modo, como os valores modernos foram subjetivados por aquela mulher. Ainda que ele aponte para o papel do ambiente urbano e do Escritório da Cruz Vermelha como uma possível fonte para que aquela mulher enunciasse sua dor de maneira bastante expressiva, sua definição que dá primazia aos discursos da modernidade faz com que a ação seja produto de um novo conceito, indicando que isso decorre das mensagens que aquela mulher recebe nesses espaços mediante conversas e/ou leitura dos cartazes que abominam ações de violência doméstica:

(...) a mudança que aquela mulher fizera operar na forma como as agressões físicas do marido faziam sentido não apenas diante de seu convívio com os *malai* do ICRC [Escritório Local da Cruz Vermelha]. Muitos elementos facilmente encontráveis no cotidiano de Díli contribuía para ampliar o leque de significados possíveis da agressão física. A campanha do 25 de novembro, por exemplo, era um. Os cartazes com as mãos algemadas, iniciativa do GPI [Gabinete de Promoção da Igualdade] financiada pelo projeto do FNUAP [Fundo das Nações Unidas para as populações], não decoravam apenas as paredes do ginásio municipal de Díli. Estavam por toda a parte. Em vários prédios públicos podia-se ver o par de algemas com as inscrições “*Violensia domestika: ne’e no kontra direitus humanus. Laiha tan perdua. Stop!*”

(“Violência Doméstica: isso é crime e vai contra os direitos humanos. Não há mais perdão. Pare!!!). (SIMIÃO, 2015, p. 143)

Assim, Daniel Simião parece compreender que aquela mulher subjetivou a modernidade por receber ideias e valores pela comunicação das convenções, seja mediante um cartaz público, seja mediante a conversa com estrangeiros que ela encontrava naquele trabalho.

Não quero dizer que essas atividades de comunicação não sejam importantes. Elas, muito provavelmente, fizeram parte do processo de subjetivação daquela mulher que a possibilitou enunciar seus sentimentos e que a motivou ainda mais a ressignificar aqueles atos. O que eu gostaria de chamar a atenção é que as implicações do ambiente urbano e do escritório da Cruz Vermelha são bem mais profundas para a formação de valores e ideias e para o engajamento dessa mulher com certos discursos da violência doméstica. Não se trata simplesmente de um ambiente onde há a recepção das mensagens modernizantes propagadas por aqueles agentes mediante uma linguagem verbal.

Os poucos dados trazidos sobre esse fato parecem mostrar que o ambiente de Díli e a própria trajetória de vida daquela mulher na sua forma de produzir bens para viver foram fenômenos bastante relevantes para sua formação como sujeito que se imagina como independente do seu marido que lhe agride. O relato trazido por Daniel Simião não se aprofunda na história daquela mulher, então o que eu escrevo a seguir é uma grande suposição baseada em observações que eu fiz da vida social em eventos que eu acompanhei em Timor-Leste, especificamente com uma mulher vizinha que morava ao fundo da minha casa: podemos considerar que igualmente importante para aquela leste-timorense (divorciar-se e subjetivar ideias modernas de igualdade e de liberdade de gênero) foi o fato de ter adentrado o mercado de trabalho na condição de assalariada. A partir do momento em que essa mulher passou a receber um salário razoável para os padrões da capital e a depender menos do seu marido para ter acesso a certos bens e serviços, ela passou a ressignificar os processos de produção de sua vida. É muito provável que aquelas mensagens que as agências estrangeiras promoviam tenham passado não apenas a serem inteligíveis, mas possíveis de serem efetivadas (“Vou me divorciar, mas vou para onde?”, pensou essa mulher).

Do mesmo modo, o ambiente urbano em que ela vivia permitia-lhe solidarizar-se e ter o contato com mulheres que sofriam o mesmo drama de agressões, mas que se arriscaram a sair de suas moradias e a viver independentemente dos seus maridos. Tendo adentrado o mercado de trabalho, ela não subjetivava ideias e valores de igualdade de gênero apenas com o que aqueles estrangeiros lhe diziam e com os cartazes que lá existiam, mas com um

ambiente que lhe permitia outras formas de viver. Se ela não tinha condições para rearranjar suas relações anteriormente, com o trabalho e vivendo em novos espaços institucionais, ela passou a ter condições financeiras e de apoio de outras pessoas para pedir seu divórcio. E como ocorre com tantas pessoas que vivenciam processos de vida semelhante por não conhecerem outras formas de viver, existe um ressentimento de não ter feito isso antes.

Portanto, parece-me que há uma teoria na etnografia de Daniel Simião que dá primazia aos símbolos, uma teoria da modernização que se dá basicamente como um processo discursivo, em que sujeitos estão em busca da compreensão sobre certos signos linguísticos (*feto, justisa, violensia domestika, kultura* etc.). Contudo, essa forma de pensar a modernização atribui ao discurso e ao simbólico tanto a fraqueza – os leste-timorenses subvertem os símbolos modernos para ativar valores da tradição – quanto a força – os leste-timorenses abandonam sentidos tradicionais dos significantes para passar a atribuir sentidos modernos – desse processo discursivo. Ela parte de uma concepção de que a comunicação das ideias e valores mediante a linguagem são a força e a fraqueza para explicação de fenômenos de continuidade e de mudança ideológica (ASAD, 1979, p. 622).

Lia Machado, me parece, portanto, correta em afirmar que possivelmente existiam formas discursivas próprias ao “quadro de referência cosmológico” para que aquela mulher significasse aquele comportamento como reprovável e inadequado. Podemos mostrar que é possível a emergência de sensibilidades de “igualdade de gênero” às vezes sem a necessidade de uma nova palavra no repertório daquelas pessoas.

Assim sendo, se o caso dessa mulher exemplifica a emergência de sensibilidades de igualdade de gênero em Timor-Leste, podemos concluir que ela já significasse aquela conduta como extremamente indesejável e não era uma falta de reprovabilidade ou de símbolos que lhe impedia de enunciar os seus sentimentos e buscar divorciar-se. O que talvez a tenha permitido ter uma adesão e uma enunciação mais expressiva e pública desses sentimentos, assim como uma atitude mais rigorosa com relação às vivências de agressão, é que ela adquiriu novas estratégias de produção e passou a viver num ambiente onde essas enunciações possíveis gozam de maior eficácia e reconhecimento social.

Talvez seja importante lembrar, mais uma vez, algo que tenho tentado expressar de outras formas em diversos momentos desta tese. O que eu quero enfatizar é que o processo de modernização em Timor-Leste não é simplesmente uma questão de convencionar intencionalmente mediante a linguagem os significados sobre determinados significantes. Quero argumentar que a subjetivação de ideologias tradicionais e modernas se assenta em mudanças no processo produtivo das vidas daqueles sujeitos e mudanças no ambiente em que

eles vivem – ainda que seja verdade que a comunicação pela linguagem de ideias e valores faz-se presente em qualquer contexto humano e é uma parte constituinte da vida produtiva e de qualquer ambiente onde haja humanos.

2.4. A porcelana e a seda para Agostinho

Parece-me certo temor em trazer à tona questões sobre as condições materiais mais amplas como uma das razões das subversões e das divergências decorre de uma consideração que esse tipo de questionamento implicaria, conforme me parece bem explícito em algumas etnografias feitas em Timor-Leste, em narrativas pessimistas e evolucionistas, que veriam certos modos tradicionais de conduta e certas sensibilidades sociais como em vias de extinção. Uma preocupação teórica e ética vinda com o relativismo cultural fez com que houvesse uma rejeição à explicação das diferentes maneiras de pensar mediante as discussões sobre os desenvolvimentos tecnológicos da humanidade. Ela também parte de uma suposição de que narrativas que coloquem as diferenças ambientais e das capacidades tecnológicas (“o que os modernos têm que os tradicionais não têm”) seriam narrativas de exclusão moral.

Ao rejeitar uma discussão das diferenças entre modernidade e tradição em termos dos ambientes em que esses sujeitos vivem e das formas como eles produzem e se comunicam, esses trabalhos acabaram deslocando todas as razões das diferenças – um questionamento inerente a qualquer trabalho comparativo – ao único atributo comum a toda humanidade: a linguagem (GOODY, 2012, p. 21). Essa tendência, talvez inconscientemente, colocou as diferenças linguísticas como a causa de todas as diferenças. Isso tem feito com que se reverbere uma concepção de que o sujeito é “prisioneiro dos conceitos que ele produziu” (idem, p. 22) e que, por tabela, o potencial de fuga da “prisão da tradição” ocorra por lhes darem outros símbolos. Nesse sentido, minha crítica é que os antropólogos analisados anteriormente, em sua maioria, acabam por reverberar um modelo muito específico de como os processos de conhecimento e de mudança social ocorrem. Esse modelo sugere que as novas formas de compreender e de agir seriam frutos das mudanças linguísticas, uma vez que colocam como objetivo uma apreensão do ponto de vista dos nativos, acessíveis mediante seus discursos e ações simbólicas.

Creio que se pode estender a essas etnografias, em parte, um entendimento que Talal Asad realizou quanto aos paradigmas antropológicos dominantes no campo antropológico (ASAD, 1979, p. 610). Asad sugere que parte da antropologia tem deixado de levar à sério conceitos das ciências sociais como “modos de produção” ou “estrutura de classes” ao tratá-los apenas como convenções de sentidos que as sociedades fazem de si (por exemplo

SAHLINS, 2003). Ele considera que isso tem sido um problema, pois as lógicas das estruturas históricas baseadas em forças e relações de produção seriam um tanto diferentes das lógicas das intenções específicas, das línguas específicas e das formas de entendimento específicos (ASAD, 1979, p. 618). Certas performances, modos de pensar e agir teriam efetividade em apenas certas condições materiais (idem, p. 619). Como eu argumentarei ao longo da minha análise etnográfica, simbolizar e comunicar-se de um modo moderno num ambiente camponês é entrar em desacordo com as relações de produção que permitem a essas pessoas um local para dormir, para comer e para conviver com outras pessoas.

Em outras palavras, as análises que constroem relações causais implícitas entre o simbólico e o cognitivo permitem uma teoria antropológica que se preocupa em compreender as diversidades de formas simbólicas e das relações sociais, celebrando a inventividade e a capacidade dos sujeitos receptores dos fluxos globais em aderirem e rejeitarem certos fluxos e em subvertê-los. Porém, essas abordagens essencialmente voltadas às elaborações simbólicas obscurecem as relações de causalidade que estão pressupostas, reverberando uma concepção bastante individualizada dos fenômenos sociais e concebendo fenômenos ideológicos como relativamente desconexos das condições produtivas e ambientais dos sujeitos. Assim, não explicam os efeitos que meios de produção e de comunicação produzem, efeitos que, muitas vezes, são independentes dos produtos que são produzidos ou das mensagens que lhe são transmitidas por esses meios (MCLUHAN, 1969). Além disso, tal modelo de análise impede de explicar as razões pelas quais certas ideologias globais enfrentam resistência ou por que adquirem relevância, uma vez que se satisfaz principalmente em captar as disjunções (as rejeições e reapropriações) que coletividades locais fizeram de ideologias globalizadas.⁴⁰

Rejeitei parcialmente o modelo de questionamento da antropologia que me parece mais recorrente sobre o Timor-Leste contemporâneo, entendendo que eu teria mais a contribuir sobre um conhecimento da diversidade ao trazer outros critérios mais específicos – e, no entendimento de muitos antropólogos aos quais me afilio nesse trabalho, mais relevantes – para explicar a persistência de certas instituições sociais (tradicionais) e para explicar a construção de sensibilidades e padrões de organização social (modernas), mesmo que

⁴⁰ Uma razão que justifica parte da antropologia não se preocupar com a questão das causas decorre do reconhecimento multifatorial que ocasionam determinados fenômenos ideológicos. Jack Goody (GOODY, 1986) foi submetido a diferentes críticas por suas considerações de causa e efeito em suas teses que relacionam mudanças dos meios de comunicação com certos padrões de sociedade e cultura. As críticas considerariam suas teses que relacionam certos fenômenos ideológicos (individualismo e pensamento científico) com a escrita como um “determinismo unifatorial”, pois elas afirmariam uma única causalidade para uma determinada situação. Em resposta a essas críticas, Goody reconhece a multifatorialidade que ocasiona os padrões das sociedades e das culturas, mas ele afirma que seus argumentos não negam isso, pois seu propósito é procurar os fatores mais relevantes para a explicação sobre mudanças sociais (GOODY, 1986, p. 13).

reconheça às críticas sobre a multifatorialidade de causas das instituições sociais e certa independência entre, de um lado, os sistemas simbólicos e, de outro, os sistemas de forças que as sustentam.

Postas essas críticas, trarei aqui uma justificativa teórica sobre o que se sucede na presente tese. Como eu já discorri na introdução, os questionamentos sobre a importância das circunstâncias materiais para a recorrência e credibilidade de certas ideias e de certos valores vinham-me constantemente, vinham diante de vivências durante minha pesquisa de campo. Um dos fatos que me despertavam questionamentos epistêmicos recorrentes era as minhas dificuldades de tornar concebíveis certas ideias para meus conviventes apenas com as minhas palavras e por imagens. Isso surgiu quando eu tentei ensinar para Augustinho (um dos meus conviventes que acabou por ser meu principal intérprete e tradutor) o que era “porcelana” e “seda”.

Certa noite em Usitasae, no interior de Timor-Leste, eu estava escutando uma música brasileira com Augustinho nas caixas de som que eu tinha levado comigo. A música era “Lua de São Jorge”. Eu gosto muito de Caetano Veloso e queria que ele escutasse aquela música. Apesar de os corresidentes da unidade doméstica onde fui recebido preferissem Zezé di Camargo e Luciano porque essas músicas brasileiras de fato circulavam por Timor-Leste há algum tempo, Augustinho gostou do som e ficou escutando em minha companhia.

Eu então escrevi a letra no quadro branco que eu tinha comprado e pendurado num parafuso da parede para ensiná-los língua portuguesa. Eu escrevi naquele quadro com o pincel os versos “Lua de São Jorge/ Lua deslumbrante/ Azul verdejante/ Cauda de pavão” como uma forma dele compreender graficamente as palavras que Caetano cantava. Fomos capazes (ou creio que fomos) de entrar em consenso sobre os significados desses primeiros versos, enquanto discutíamos cada palavra. Eu desenhei uma Lua e apontei para o astro do céu, eu pintei com lápis de cor essa Lua de azul e verde, eu desenhei (tentei desenhar) um pavão, eu expliquei que São Jorge era “tipo Santo António”, o padroeiro local. Eu procurei imagens em meu celular como forma de assessorar esse processo pedagógico, pois estava insatisfeito com meu desenho do pavão, enquanto Augustinho demonstrava seu entusiasmo ao visualizar aquele animal que não fazia parte da fauna da região (“como é o rabo?”, “como é o barulho do pássaro?”, perguntou-me). Nós entramos mais ou menos em convenção sobre os sentidos daquele verso que escutávamos, apesar de acreditar que Augustinho provavelmente teria compreensões daquele verso a partir do seu próprio universo, estendendo conceitualmente a ideia que ele tem do seu universo para a compreensão das categorias de São Jorge, azul, Lua,

etc. e até mesmo o ritmo e a harmonia da música, que se diferenciava das canções habituais que ele escutava.

Se eu parto da suposição de que ele convencionou os significados daqueles versos de modo bastante semelhante ao meu entendimento, creio que outro verso da música – “Nobre porcelana sobre a seda azul” – foi algo extremamente difícil de entrarmos em consenso quanto aos seus significados. Isso não aconteceu apenas pelo potencial metafórico daquele verso (de um prato de porcelana sobre a seda azul que se assemelha a Lua cheia num céu azul) ou para explicar a palavra “nobre”, que eu tentei associar às autoridades tradicionais como as figuras mais próximas que se aproximam do que é “rei” e “duque” para esses versos. Era difícil de consensualizar significados de “porcelana” e “seda” que eu atribuía porque eu não tinha meios de como indicar de uma maneira convencional o que eram “porcelana” e “seda”, não havia uma maneira que eu o impedisse de “subverter” o significado daquela palavra que eu representava de maneira oral (falando-a) e escrita (escrevendo-a no quadro branco). Eu achava que ele só conseguiria entender o que eram “porcelana” e “seda” de uma maneira satisfatória para entrarmos em alguma convenção de sentido se ele pudesse não apenas ver imagens da “porcelana” e a “seda” pelo meu celular, mas tocá-las, sentir suas propriedades de dureza, cor, brilho e impermeabilidade, escutar o timbre que produzia, o frescor que se sente em suas texturas.

A ausência desses materiais nas montanhas e na experiência de vida de Agustinho poderia até ser contornada mediante analogias que eu fazia por desenhos, palavras escritas e faladas para que ele pudesse conceber que aqueles eram materiais dos quais faziam-se pratos e tecidos. Mas a ausência do acesso direto a um prato de porcelana não o permitia convencionar a palavra oral “porcelana” com os significados que eu tinha de “porcelana”. A dissonância entre os significados que eu atribuía às palavras oral e escrita “porcelana” e os significados como “prato” ou “vidro” que Agustinho poderia atribuir decorriam não apenas porque Agustinho era um agente intencionalmente subversivo – pelo contrário, nós queríamos entrar em consenso sobre os significados do que era “porcelana” e “seda”. Agustinho subvertia o significado porque era extremamente difícil diante das impossibilidades materiais dele sentir aqueles materiais naquele momento. Eu talvez precisasse ir à Díli procurar porcelana e seda como forma de explicar mais ou menos para ele o que são essas ideias.

Minha impotência para ensinar o que é “porcelana” e “seda” me fazia pensar bastante sobre a incompletude da oralidade e da escrita, dos símbolos, nas formas de subjetivação de ideias. Nesse sentido, existia uma razão bem específica para que Agustinho não atribuísse o mesmo significado à palavra oral “porcelana” e se mostrasse mais ou menos incapaz de

compreender aquela metáfora. Isso acontecia porque o significado “porcelana” chegava a mim mediante três significantes (ou outros significantes possíveis): 1) a palavra escrita; 2) a palavra falada; 3) o prato de porcelana em sua realidade concreta. Outros significantes também poderiam ser trazidos para que eu pudesse comunicar a Agustinho para ele “aprender” (entrar em consenso comigo) sobre o que é “porcelana”. Porém, se as palavras escritas e faladas são meios que permitem a Agustinho chegar por aproximação e analogia ao que Caetano Veloso queria indicar, ele vai continuar tendo outras ideias sobre o que é “porcelana” e o que é “seda” diante das condições materiais em que ele vive, onde pratos de porcelana e seda não existiam.

As palavras escritas e orais são um dos meios mais fáceis de eu transportar certos significantes que permitam que eu consiga convencionar ideias e valores com quem eu convivia e que eles passassem a aprender ideias e valores semelhantes aos meus. Algumas outras coisas chegariam lá muito facilmente, como a porcelana e a seda (depois soube que minha anfitriã tinha uma coleção de louças de porcelana, que ela utilizou apenas em uma ocasião durante minha estadia, quando minha orientadora nos visitou durante a pesquisa). Porém certas coisas modernas como uma barbearia, cinemas e um sistema postal já eram mais difíceis de ocorrer. Agustinho teria de sair de Usitasae ou aguardar uma transformação mais radical do ambiente onde ele estava para que ele conseguisse (caso ele quisesse) sentir os significantes modernos de um modo mais próximo a consensualizar-se comigo.

Isso me fazia constantemente pensar em outras formas de teorizar meus problemas de pesquisa, voltados à compreensão de como pertencimentos às Casas e ao Estado-nação surgiam. Em contraposição ao modelo semiótico que vigora em parte da antropologia, comecei a ler, ainda durante o campo, alguns antropólogos e outros cientistas sociais que falam que certas ideias-valores tornam-se possíveis e reais para os sujeitos diante de certas dimensões materiais da sua existência, para além dos símbolos e das palavras.

No final dos anos 1970, Jack Goody publicou o livro “A Domesticação da mente selvagem” (2012 [1977]), um trabalho em que ele dá centralidade à tecnologia da escrita como uma tecnologia fundamental para a compreensão e para a explicação das diferenças culturais. Às vezes tido como um antropólogo etnocêntrico e maldito pelas teorizações desenvolvimentistas, ele argumentou que o campo antropológico teve uma tendência a afastar-se de exercícios de relacionamentos causais entre os desenvolvimentos tecnológicos e os fenômenos ideológicos (GOODY, 2012, p. 14). Muitos antropólogos recusaram-se a apontar as condições materiais como algo que produz as diferenças entre as sociedades, inclusive as diferenças nas formas de organização social e as diferenças ideológicas. Ele,

então, fez uma avaliação sobre o campo da antropologia: como uma comunidade disciplinar e acadêmica que compartilha de uma formação comum e de certos pressupostos, muitas pesquisas da antropologia social e cultural, diferentemente da história e da arqueologia, preferiram adotar princípios relativistas de explicação das diferenças.

Jack Goody considera que o relativismo cultural como um pressuposto de análise promoveu um entendimento de que discussões externas às elaborações simbólicas dos próprios sujeitos analisados deveriam estar fora do escopo das ciências sociais (c.f. WINCH, 1960), uma vez que essas questões buscariam relações de causalidade externas ao entendimento nativo. Do mesmo modo, o relativismo desencorajou que tentativas de correlação entre o ambiente ou a cultura material e certos fenômenos culturais e sociais nos levaria a determinismo geográfico ou tecnológico ou ainda seria uma demonstração de pessimismo sentimental (c.f. SAHLINS, 1997). Analisar os desenvolvimentos da cultura material como uma forma de explicar a emergência de certos fenômenos socioculturais não deveria ser uma questão tão importante ou ainda, quando se fizesse tal tipo de questionamento, dever-se-ia rejeitar modelos teóricos que correlacionem certos fenômenos sociais a certos fenômenos que parecem estar fora do poder de agência dos humanos (chuva, relevo, clima etc.) ou fenômenos relacionados à cultura material (escrita, máquinas, objetos etc.).

Jack Goody cita dois motivos para a ocorrência desse fenômeno: a primeira razão diz respeito à tentativa de estabelecerem-se as ciências sociais como disciplina distinta das ciências naturais; a outra diz respeito ao papel da ideologia como principal objeto de estudos da antropologia.

Em relação à natureza desses fatores causais, uma linha importante de pensamento na sociologia e na antropologia, especialmente naquela que segue a tradição durkheiminiana, teve uma tendência a negligenciar as mudanças tecnológicas que outras disciplinas, tais como a pré-história, acharam tão significativas. Houve duas razões para essa tendência. Uma foi a tentativa de estabelecer a sociologia como uma disciplina distinta, que trata de uma categoria especial de fatos considerados “sociais”; na antropologia social há uma tendência paralela (que se origina da mesma fonte durkheiminiana) de não se envolver com o estudo da “cultura material” e concentrar-se exclusivamente no “social”. A segunda razão encontra-se em Weber e não em Durkheim; suas qualificações à tese de Marx envolveram uma mudança parcial de ênfase, da produção para a ideologia, da “infraestrutura” para a “superestrutura”, uma tendência que se tornou cada vez mais predominante em parte da teoria social posterior (GOODY, 2012, p. 23).

Jack Goody sugeriu, portanto, que a busca por um campo e um objeto de conhecimento próprios distintos das ciências naturais – da oposição entre cultural e natural – fez com que diversos antropólogos buscassem romper com ideias deterministas do meio ambiente, sugerindo que o humano era um fenômeno *sui generis*: as instituições humanas não

se explicariam apenas por razões orgânicas e inorgânicas (c.f. KROEBER, 1993).⁴¹ Nesse empreendimento que rejeita o papel da natureza e do meio-ambiente, parte da antropologia focalizou apenas a interação entre humanos e a comunicação mediante símbolos (o “social”) para a explicação sobre as formas pelas quais o conhecimento é gerado e sobre as formas pelas quais diferentes coletivos têm diferentes conhecimentos sociais.

Por sua vez, houve incentivos para analisar as interações humanas pelos seus elementos simbólicos, relegando a um papel secundário as diferentes mediações materiais que são importantes para que essas interações simbólicas ocorram e para que certas ideias e valores sejam possíveis de serem compreendidos, impostos e objetificados materialmente. Esses modelos de composição do conhecimento humano trataram o “cultural” (que passou a ser considerado essencialmente como o fenômeno ideológico) como produto das interações entre “mentes” – conforme os modelos usualmente propostos pela antropologia britânica de inspiração durkheimiana (INGOLD, 2000, p. 171).

Uma leitura possível sobre as origens da exclusão do ambiente e das causas ou condições materiais como algo explicativo do social encontra-se em parte dos trabalhos de Marcel Mauss e Émile Durkheim, dois autores clássicos da antropologia social que influenciaram a formação da disciplina. Bruno Latour têm argumentado quanto a alguns pressupostos da escola sociológica francesa sobre as formações teóricas modernas, que excluíram os papéis dos não-humanos nos processos de descrição do social (LATOURE, 2012). Latour se contrapôs a modelos teóricos categorizados como “sociologia do social”, – do qual Durkheim seria um expoente – que buscaram repartir o mundo entre social e natural, humanos e não-humanos, pois essa sociologia compreenderia que fenômenos tidos como “sociais” são explicáveis apenas pelas relações entre humanos. A “sociologia das associações” proposta por Latour, em contraposição aos desdobramentos mais ortodoxos da obra de Durkheim, considera como falho esse modo de abordar-se a questão por rejeitar o papel dos não-humanos nas construções dos humanos e vice-versa. Ele chama a atenção para a descrição das intrincadas redes associativas entre humanos e não-humanos que são invisibilizadas pelas teorias modernas.

Isso seria possível de ser observado no clássico trabalho “Algumas formas primitivas de classificação” (DURKHEIM; MAUSS, 1981), no qual o argumento principal é o de que o

⁴¹ As definições weberianas sobre o que é uma “ação social” e o que é “relação social” estiveram orientadas em uma repartição entre ação social e ação material: “Nem toda espécie de ação – incluindo a ação externa – é 'social' no sentido aqui sustentado. Não o é, desde logo a ação exterior quando esta só se orienta pela expectativa de determinadas reações de objetos materiais. A conduta íntima é ação social somente quando está orientada pelas ações de outros” (WEBER, 1977, p. 139)

conhecimento – os sistemas classificatórios – tinha a sua gênese nas categorias da organização social, sem levar em conta como fenômenos da natureza (relevo, clima, vegetação) ou ainda da cultura material (artefatos, disposição de moradias, tecnologias de produção) poderiam ter efeitos nas representações coletivas das diferentes sociedades que habitam ou habitaram o mundo. Mauss e Durkheim procuraram comprovar que o conhecimento humano tinha uma gênese social tomando por base as etnografias feitas sobre os aborígenes do continente australiano (uma sociedade considerada primitiva), numa acepção em que o social se restringe basicamente à relação entre humanos. Eles observaram que os aborígenes tinham uma taxonomia dos fenômenos da natureza – astros, animais, vegetais – por meio da qual os dividiam em gêneros e, então, os subdividiam em subgêneros porque isso se assemelharia às divisões existentes dentro da organização social deles próprios (em fratrias, seções e clãs). Eles consideraram que as relações sociais teriam um papel fundamental e anterior na formação das representações coletivas. Esse seria um argumento em contraposição à antropologia evolucionista, que considerava que as categorias lógicas de classificação das coisas vinham da natureza em si (DURKHEIM; MAUSS, 1981, p. 451).⁴²

Essa busca por explicações sobre os sistemas classificatórios a partir das relações sociais, afastando-se da “natureza das coisas”, está também representada em outros trabalhos (de Marcel Mauss) que refutaram explicações apenas “naturais” dos aspectos organizacionais e culturais de uma sociedade. Em famoso ensaio sobre as variações sazonais dos esquimós (MAUSS, 2008), Mauss se contrapôs a certos geógrafos que davam especial destaque a fatores geográficos – variações climáticas, relevo geológico, fauna e flora, etc. – para entender as variações dos padrões de organização social e sistemas classificatórios daqueles grupos. Ele argumenta que não se poderia explicar determinados hábitos culturais e certos padrões de organização (moral, jurídica e religiosa) por meio de fatores geográficos. Mauss sugere que a *morfologia social* – o substrato material das sociedades, isto é, a forma que elas ostentam ao se estabelecerem no solo, o volume e a densidade das populações, a maneira como estas se distribuem, bem como o conjunto das coisas que servem de base para a vida coletiva (idem, p. 425) – variava também entre os diferentes grupos de esquimós, mesmo que vivessem em ambientes extremamente semelhantes. Isso o faz considerar que há uma incompletude nas análises focadas excessivamente nas condições da natureza para explicar determinados

⁴² “A sociedade não foi simplesmente um modelo segundo o qual o pensamento classificador teria trabalhado: foram seus próprios quadros que serviram de quadros ao sistema. As primeiras categorias lógicas foram categorias sociais; as primeiras classes de coisas foram classes de homens nas quais tais classes foram integradas. Foi porque os homens estavam agrupados e viam-se em pensamento em forma de grupos que agruparam idealmente os outros seres, e as duas maneiras de agrupamento começaram a confundir-se a ponto de se tornar indistintas” (DURKHEIM; MAUSS, 1981, p. 451)

sistemas classificatórios. Ele sugere, por sua vez, que devem ser observadas também as funções sociais (casamentos, criação das crianças, ritos de passagem etc.) que regulamentam esses padrões.

Durkheim e Mauss, ao relacionarem os sistemas classificatórios ao fenômeno social, produziram ganhos teóricos importantes (STRATHERN, 2015), tais como destacar que há distintos modos humanos de conhecimento (“diferentes sociedades, diferentes representações coletivas”) e que as práticas dos humanos entre si, as sociabilidades, têm um papel fundamental nas formas das pessoas compreenderem suas vivências. Contudo, os trabalhos dessa linha de conhecimento deixaram como pressuposto uma repartição entre social e natural como duas dimensões distintas, fazendo com que as representações coletivas se explicassem primordialmente pelas relações dos humanos com os próprios humanos,⁴³ enquanto as relações com os não-humanos foram consideradas como sendo de menor importância – como uma objetificação das representações – para a explicação sobre as gênese do conhecimento de um determinado coletivo. A cultura material seria mais uma objetificação das representações coletivas dos sujeitos.⁴⁴

Se Jack Goody está correto quanto à sua avaliação das razões pelas quais a antropologia se afastou de análises mais “deterministas tecnológicas”, outra fonte dessa forma de conceber os fenômenos culturais e sociais como diretamente ligados à linguagem e ao simbolismo vem da influência de Max Weber, que dá precedência às ideias transmitidas mediante a linguagem ou aos símbolos como um modelo de construção do conhecimento de uma determinada coletividade. Weber considera que as vivências materiais são objetificações

⁴³ Por exemplo, a leitura feita por Radcliffe-Brown da obra de Durkheim considera que a sociedade é basicamente composta por relações entre pessoas. Ao moldar o conceito de “estrutura social”, sua metáfora orgânica imagina a sociedade como composta por pessoas, assim como um organismo é composto por células. “Os seres humanos individuais, unidades essenciais neste caso, estão relacionados por uma série definida de relações sociais num todo integrado. A continuidade da estrutura social, como a da estrutura orgânica, não é destruída pelas mudanças nas unidades. Os indivíduos podem deixar a sociedade, por morte ou outro modo; outros podem entrar nela” (RADCLIFFE-BROWN, 2013, p. 213). Nesse sentido, ele não adentra, na sua análise, questões sobre os não-humanos para a explicação sobre a sociedade.

⁴⁴ Se a obra “As formas elementares da vida religiosa” (DURKHEIM, 1989) e as interpretações dadas aos fundamentos teóricos (de parte das obras da escola sociológica francesa) correspondem ao fundamento de uma teoria do conhecimento recorrente e majoritária da antropologia social e cultural, alguns trabalhos são interessantes para apontar que – no conjunto de sua obra – Emile Durkheim e Marcel Mauss não estavam tão engajados em um projeto moderno de purificação de humanos e não-humanos, conforme supõe a leitura de Bruno Latour (LATOUR, 2012). Os momentos mais iniciais dos escritos de Emile Durkheim trariam explicações causais acerca dos sistemas classificatórios, do comportamento e de certos padrões de organização social, mostrando uma relação de causalidade entre a cultura material de uma sociedade e certas formas de representação coletivas. Isso estaria expresso em uma obra menos discutida no campo disciplinar da antropologia, “A Divisão do Trabalho Social” (DURKHEIM, 1999). Essa obra trata explicitamente sobre temas referentes às condições materiais da vida – estradas, densidade populacional, ferrovias e demais meios de transporte – como explicativas para a diferenciação dos sujeitos em papéis sociais e de novas modalidades de solidariedades.

dessas ideias simbolicamente dadas. A principal tese de “A ética protestante e o espírito do capitalismo” (WEBER, 1992) – obra mais reconhecida de Weber – é exemplar de um teoria que circunscreve a ação material às ideias e reduz o papel do “inorgânico” e do “orgânico não-humano”, uma vez que relacionou o surgimento de uma organização econômica capitalista e o acúmulo de capitais às afinidades eletivas existentes com valores religiosos protestantes. Isso permite explicar, em parte, porque certos autores clássicos da antropologia social definiram a modernidade como “ideologia” (c.f. DUMONT, 1985) e porque relegaram outros aspectos associados à modernidade (artefatos, modos de produção, etc.) a consequências dessas ideologias. Entretanto, poderíamos nos questionar: e se ideias e valores protestantes só foram possíveis de serem potentes e amplamente difundidos justamente porque o capital acumulou-se em certas pessoas diante da cultura material e do ambiente que elas desenvolveram?

Jack Goody (GOODY, 2012, p. 23) considera problemática a recusa (deliberada ou não) a abordagens que reflitam sobre as dimensões materiais do ambiente, aos desenvolvimentos tecnológicos do homem e outros aspectos referentes às condições materiais de existência nos exercícios empíricos e teóricos para a explicação da emergência de certas instituições sociais e das diferentes ideologias. Conforme Jack Goody proclama, essa recusa em construir narrativas desenvolvimentistas, especialmente nas abordagens estrutural-funcionalista e estruturalista, decorre do receio que se faça um juízo de valor ou de dar uma ênfase exagerada às diferenças. Tais trabalhos acabam, contudo, por focar as diferenças culturais como produtos da comunicação (as mensagens), deixando de avaliar o papel crítico que há nas mudanças tecnológicas (os meios) (GOODY, 2012, p. 21), assim como de outros aspectos do ambiente (o que chamamos de “natureza”).⁴⁵

As condições materiais mais amplas teriam efeitos fundamentais para que certas ideias-valores tornem-se concebíveis e, em certa medida, reconhecidas como verdadeiras. Teóricos das ciências sociais dão pistas a essas questões. No ensaio “Os meios de comunicação como extensões do homem” (McLUHAN, 1974), Marshall McLuhan (reconhecido pelas suas contribuições futurísticas, bem como por prever o surgimento da internet ainda na década de 1960 e por cunhar o termo “aldeia global”), inventariou os efeitos de mudança na consciência que os novos meios de comunicação provocam ao adentrar em

⁴⁵ Em adição a esse argumento, Webb Keanne chamou a atenção para um movimento que a antropologia linguística realizara, contrário a teorias que fazem uma identificação entre os conceitos e as palavras, do tratamento da linguagem como o veículo para proposições e a redução da semiose como a codificação e decodificação das informações (KEANNE, 2015, p. 192). Ele aponta, portanto, para como os processos cognitivos têm de ser pensados como processos fruto das interações do sujeito e do ambiente onde esse sujeito vive, das quais esses fenômenos (as tecnologias) teriam um papel fundamental.

certas sociedades. McLuhan argumenta que diferentes meios de comunicação – qualquer instrumento que permita uma estimulação ou percepção do homem para além do seu sistema nervoso central – provocaram novas e diferentes formas de imaginação e interação social, independentemente das mensagens transmitidas por esses meios (idem, p. 22).

Um exemplo que ele traz para demonstrar seu argumento se refere à luz elétrica. Em certa medida, uma lâmpada não possui qualquer mensagem, mas ela permite que momentos escuros – como a noite – ou espaços escuros – como uma caverna – sejam concebidos de um modo distinto, pois permite que o sentido da visão tenha uma extensão temporal e espacial com maior amplitude (MCLUHAN, 1974, p. 23). Nesse sentido, mais do que o que é visualizável dentro de uma caverna ou do que é observado durante o período noturno (a mensagem), a lâmpada (o meio) provoca efeitos por si só no entendimento do homem sobre suas vivências. Poderíamos pensar, por exemplo, que as ideias e valores associadas às noções de tempo e de espaço são modificados diante dos meios: o significado da noite muda com a inserção dessa tecnologia porque a noite deixa de ser um momento em que não é possível a visualização de certos objetos; a noite passa a ser, por exemplo, um momento para o exercício da prática de atividades de leitura. A luz muda as concepções sobre os espaços: a caverna pode ser adentrada e explorada de outras formas.

Sobre a técnica de comunicação do falar/escutar, – a comunicação oral – McLuhan argumenta que essa tecnologia permitiu que os humanos associassem determinados artefatos, espaços e ideias aos sons, sendo uma forma bastante vantajosa de comunicação. Se a linguagem oral foi uma tecnologia fundamental nas nossas formas de conceber e compartilhada por todas as sociedades, as diferenças tecnológicas também fazem com que certas ideias-valores tenham dificuldades de serem tidas como verdadeiras para certos sujeitos. Nesse sentido, McLuhan explica que àquelas sociedades que se encerram nas interações face-a-face enfrentam grandes dificuldades para conceber noções como “Estado-nação”, de modo que as diferenças culturais (sociedades com Estado/ sociedades sem Estado) decorreriam também de outras tecnologias. Ele observa, por exemplo, que as estradas permitiram redes de relação política com mais velocidade e força, relacionando a maior escala e fluxo das informações e da locomoção de pessoas e objetos a elas associados a fenômenos de centralização política e uma noção de espaço mais abrangente. Isso teria sido ainda mais intensificado sobretudo com a tipografia, – a produção de textos escritos em larga escala –

que possibilitou uma padronização das informações transmitidas pelas estradas (MCLUHAN, 1974, p. 106).⁴⁶

Uma ideia-valor como nacionalismo – a estima e o pertencimento a um coletivo de anônimos – também seria produto de circunstâncias materiais que passaram a ser conhecida como mídia, para além das infraestruturas das estradas. Especificamente sobre a imprensa, McLuhan designa essa tecnologia de comunicação de “o arquiteto do nacionalismo”. Conclui ele que a possibilidade de replicação em massa proporcionada pela escrita tipográfica permitiu aos homens uma maior extensão das suas comunicações, possibilitando que certos fenômenos tornassem-se socialmente possíveis (MCLUHAN, 1974, p. 202), não apenas como o nacionalismo, mas também o industrialismo, os mercados de massa, a alfabetização e a educação universal.⁴⁷ Já em referência à tecnologia escrita, considera McLuhan que o alfabeto fonético possibilitou a transmissão dos sons por uma orientação visual, permitindo que os sujeitos dividissem a imagem e o som como experiências distintas. A escrita também permitiu que um conhecimento ou uma informação fosse descolada do seu produtor, o que não ocorreria em condições da oralidade, onde a mensagem oral estaria diretamente conectada ao falante. Sua maior observação é que a escrita fez crescer o visual como o principal meio de transmissão e materialização do conhecimento a ser percebido. O homem trocou o ouvido pelos olhos.⁴⁸

⁴⁶ “A aceleração das comunicações sempre permite à autoridade central estender suas operações a margens mais distantes. A introdução do alfabeto e do papiro significou o treinamento de um maior número de pessoas como escribas e administradores. Mas a extensão resultante da homogeneização e do treinamento uniforme não teve papel de relevo no mundo antigo ou medieval. O poder intensamente centralizado e unificado só se tornou possível com a mecanização da escrita, durante o Renascimento”. (MCLUHAN, 1974, p. 106)

⁴⁷ “A unificação política das populações por meio de agrupamentos vernaculares e linguísticos não foi possível até que a imprensa transformasse cada idioma em meio de massa extensivo. A tribo, forma prolongada de família de parentesco consanguíneo, explode com a imprensa, sendo substituída por uma associação de homens homogeneamente treinados para serem indivíduos. O próprio nacionalismo surge como nova e intensa imagem visual dos destinos e do status grupal e vinculado a uma velocidade do movimento da informação desconhecida antes do advento da imprensa. Hoje, a imagem do nacionalismo ainda depende da imprensa — mas com todos os meios elétricos contra ela. Nos negócios e na política, as velhas associações nacionais de organização social vão-se tornando impraticáveis, sob o efeito da aviação a jato. No Renascimento, foi a velocidade da imprensa e dos consequentes desenvolvimentos comerciais e de mercado que fez do nacionalismo algo de natural e novo, pois o nacionalismo implica em continuidade e competição num espaço homogêneo. Por isso mesmo, as heterogeneidades e as descontinuidades não competitivas das corporações e da organização familiar da Idade Média se transformavam em verdadeiros entraves, à medida que a aceleração da informação pela imprensa reclamava mais fragmentação e uniformidade de funções” (MCLUHAN, 1974, p. 202)

⁴⁸ “O alfabeto fonético é uma tecnologia única. Tem havido muitas espécies de escrita, pictográficas e silábicas. Mas só há um alfabeto fonético, em que letras semanticamente destituídas de significado são utilizadas como correspondentes a sons também semanticamente sem significação. Culturalmente falando, esta rígida divisão paralelística entre o mundo visual e auditivo foi violenta e impiedosa. A palavra fonética escrita sacrificou mundos de significado e percepção, antes assegurados por formas como o hieróglifo e o ideograma chinês. (...) Isto nada tem a ver com o conteúdo das palavras, mas é o resultado da súbita ruptura entre as experiências auditiva e visual do homem. Só o alfabeto fonético produz uma divisão tão clara da experiência, dando-nos um olho por um ouvido e liberando o homem pré-letrado do transe tribal, da ressonância da palavra mágica e da teia do parentesco” (MCLUHAN, 1974, p. 102).

Marshall McLuhan (1974) e Jack Goody (2012) consideraram que certas sociedades, cujos principais modos de transmissão de atos comunicativos baseiam-se na oralidade, teriam características bastante específicas de pensamento e de organização social diante de suas condições materiais. Essas se distinguiriam profundamente de outras sociedades onde vigora técnicas de escrita, porque, em sociedades com escrita, os modos de transmissão de conhecimento não se restringiriam nessas sociedades às interações orais que se dão no contato face-a-face, mas também se dão mediante práticas de comunicação escrita e/ou audiovisual que transcendem o contato pessoal. E, por essa razão, as sociedades com escrita seriam capazes de interações mais amplas, de modo que certas formas de organizações mais amplas – por exemplo, uma “sociedade nacional” – seriam mais reconhecidas do que naquelas sociedades com base oral.

Em um diálogo mais intenso com a teoria antropológica de fundo weberiano e durkheiminiano, Jack Goody (2012) procurou dar um novo estatuto às distinções dadas por diversos antropólogos sobre as diferenças entre “sociedades primitivas” e “sociedades complexas”, “solidariedade mecânicas” e “solidariedades orgânicas”, “pensamento selvagem” e “pensamento domesticado”. Em vez de apenas utilizá-las como categorias para descrição dos coletivos no mundo, Jack Goody se propôs a explicar as razões dessas diferenças. Em relação à oposição “pensamento selvagem” e “pensamento domesticado”, no qual o primeiro seria produto das experiências sensíveis e o segundo um exercício maior de abstração, Jack Goody sugere que essa distinção cunhada por Claude Lévi-Strauss (1996) seria melhor explicada se tivesse em conta os meios de comunicação que possibilitam as transmissões de conhecimento em determinadas culturas.

Ele sugere que as formas gráficas dos fonemas – o desenvolvimento da escrita – são uma condição para que formas abstratas de conhecimento, a história (em contraposição ao mito) e a ciência (em contraposição ao conhecimento selvagem) tenham seus desenvolvimentos, uma vez que possibilitam o acúmulo de informações sem a mediação dos sujeitos. Mediante a escrita, houve o desenvolvimento do individualismo e da autoria – uma vez que os processos de transmissão de conhecimento nas sociedades puramente orais apenas agregam conhecimentos tidos como eficazes para as ações cotidianas, levando-o a ser compartilhado pelos sujeitos. A comunicação puramente oral faria com que certa realização individual tenda a ser apagada, o que fazia com que autores como Durkheim tivessem diversas dificuldades em conceber o indivíduo em sociedades primitivas.⁴⁹

⁴⁹ “Nas sociedades orais, a realização de um homem, seja ela uma balada ou um relicário, tende a ser incorporada (ou rejeitada) de uma forma anônima. Não é que o elemento criativo esteja ausente, embora seu caráter seja

Acerca do surgimento do pensamento científico, argumenta Goody que a escrita possibilitou a transformação do conhecimento em algo visível, diferentemente das culturas orais, em que o conhecimento é uma realização auditiva, transmitida de modo efêmero apenas entre os sujeitos. A escrita possibilitou aos sujeitos examinar minuciosamente um discurso de uma maneira diferente, permitindo ver contradições dos sentidos das palavras empregadas, realizar pensamentos silogísticos e construir discursos menos preocupado com a memorização do conhecimento.

O problema de armazenagem da memória já não dominava a vida intelectual do homem; a mente humana estava livre para estudar o “texto” estático (em vez de ser limitada pela participação na “elocução” dinâmica), um processo que permitiu que o homem se distanciasse de sua criação e a examinasse de uma maneira mais abstrata, generalizada e “racional” (GOODY, 2012, p. 49).

Outros aspectos observados por Goody referem-se aos efeitos que as tabelas, listas e fórmulas tiveram na cognição.⁵⁰ Ele sugere que as tabelas produziram um conhecimento com classes mais bem delineadas, fazendo com que certas categorias tivessem limites classificatórios, tornando a ambiguidade um problema a ser resolvido pelas culturas letradas. Enquanto nos coletivos puramente orais, uma categoria como “orvalho” poderia circular livremente entre as classes “céu” e “terra”, Goody sugere que em coletivos letrados essa ocupará necessariamente uma célula numa tabela. Isso porque as tabelas e as listas colocariam limites nos conhecimentos e seriam voltadas para sua compartimentalização⁵¹.

Na obra “A lógica da escrita e a organização da sociedade” (GOODY, 1986), Jack Goody procurou inventariar os efeitos que a escrita produziu na organização das sociedades. A partir de quatro temáticas (religião, economia, burocracia e administração da justiça), ele explica como a inserção da tecnologia escrita relaciona-se a certas características de

diferente. E não é que uma autoria coletiva misteriosa, intimamente em contato com a consciência coletiva, faça o que os indivíduos fazem nas culturas letradas. É, ao contrário, que a assinatura individual está sempre sendo apagada no processo de transmissão generativa” (GOODY, 2012, p. 39)

⁵⁰ No livro “A domesticação do pensamento selvagem”, Jack Goody também se propõe a pensar nos efeitos que a escrita produziu no conhecimento antropológico. Ele considera que as “tabelas” seriam um instrumento de análise dos antropólogos que enquadrariam as categorias dos “nativos interlocutores” em oposições binárias. Isso seria problemático porque tornaria categorias de entendimento dos atores como estáticas: “Essa padronização, especialmente como foi resumida na tabela que consiste em k colunas e r linhas, é essencialmente o resultado da aplicação de técnicas gráficas ao material oral. O resultado é muitas vezes congelar uma afirmação contextual em um sistema de oposições permanentes, um resultado que pode simplificar a realidade para o observador, mas em detrimento de uma compreensão verdadeira do quadro de referências do ator. E mudar quadros de referência e considerar essas tabelas como modelos do eixo de cames por trás do quebra-cabeças é confundir metáforas com mecanismos” (GOODY, 1986, p. 84).

⁵¹ Em relação às receitas, por exemplo, Goody argumenta que esse instrumento escrito permitiu que houvesse uma diferente organização sobre as práticas mágicas ou culinárias. Enquanto em coletivos letrados, é possível formalizar uma divisão entre os materiais (ingredientes) e a ação (modo de preparo) e seguindo-se uma receita – impessoal e padronizada –, os modos de preparação dos alimentos, em sociedades orais, são aprendidos no movimento de preparação e transmitidos em relações face a face. Do mesmo modo, a receita permite a preparação de diferentes produtos mediante instruções não memorizadas, o que seria dificultado por contextos não-letrados, em que as “receitas” de preparação dos alimentos são relativamente finitas (GOODY, 2012, p. 139).

instituições sociais modernas. Em relação às religiões universais (por exemplo, cristianismo, islamismo, hinduísmo e budismo), argumenta Jack Goody que essas têm expansão ampla pelas vantagens técnicas que a escrita permite, pois podem ser transmitidos protocolos rituais e crenças por interações que não são face a face. Essas religiões letradas seriam mais dogmáticas do que as “religiões” tribais porque os cultos e as crenças estariam fixados em textos, enquanto, em sociedades essencialmente orais, haveria flexibilidade por exigências de adaptação às situações concretas (GOODY, 1986, p. 25). Do mesmo modo, as religiões em sociedades com escrita constituiriam normas universais (cujos ensinamentos todos deveriam seguir), enquanto as religiões orais, por sua vez, teriam critérios mais particulares sobre quais normas devem ser seguidas a depender dos sujeitos envolvidos. Outras características em religiões de sociedades letradas seriam a existência mais acentuada de especialistas religiosos (sacerdotes) e a autonomia organizativa e estrutural da religião (uma Igreja) em relação a outras instituições.

Jack Goody e Marshall McLuhan mostram, portanto, que “autoria” (um traço do individualismo), “racionalismo”, “estado-nação” e “religiões globais” foram efeitos de alterações no que chamamos usualmente de “cultura material”, entre os quais a escrita teve um papel fundamental. Eles apontaram, portanto, para a importância desses instrumentos como meios de composição da ideologia.

Esse tipo de teorização era-me atraente a todo momento durante minha pesquisa de campo, quando, por exemplo, eu percebia que o aprendizado de vocabulários da língua portuguesa – algo que foi bastante importante para minha presença ali – não podia se dar apenas por palavras e por símbolos. Se eu acreditasse que Agustinho poderia, a partir daquele momento, diferenciar porcelana de outros materiais semelhantes (cerâmica, por exemplo) apenas por metáforas, desenhos e palavras escritas, eu estaria atribuindo um papel às vezes inflado aos discursos e dos símbolos como os principais pivôs dos processos de aprendizado de certas ideias.⁵² Porém, havia limites para as palavras e os símbolos, mesmo que eles sejam

⁵² Quando lemos aqui a palavra “árvore”, pensamos quase que instantaneamente em alguma árvore que tocamos, em geral verde, encontrada nos matos ou nas praças. Podemos pensar nas sensações táteis que as suas cascas incitam pela textura áspera ou lisas e pela temperatura, a umidade que em geral é associada a ambientes arbóreos, as sombras que algumas delas fazem e outras não. Em geral, não atribuímos à árvore nenhum barulho, apesar de que podemos imaginar que seus galhos se movam e que elas tenham vida. Concebemos na nossa mente um outro significante: mas, para chegar a essa imagem, aqui, que imaginamos, a partir da minha descrição, tivemos antes de ler as representações gráficas *á r v o r e*. Essas letras, associadas, são significantes para que possamos conceber aquela imagem da “árvore”. E mais: nós também devemos considerar que, da palavra escrita para a representação da árvore no quintal, não foi uma relação imediata: para compreender a palavra escrita, tivemos de passar pelos sons fonéticos que aprendemos e articulamos no pensamento a partir da leitura de representações gráficas que representam fonemas. Assim, o significado que eu construí de “árvore” passa pela articulação de múltiplos significantes (materiais) possíveis: 1) uma planta ou várias que encontramos em nossas

extremamente eficientes como forma de estabelecer convenções e, inclusive, sejam tidos como a nossa primeira e principal instituição social, o que nos diferenciou dos demais animais (BERGER; LUCKMANN, 2007). Nesse sentido, eu não poderia rejeitar a linguagem e os sistemas simbólicos como fenômenos relevantes, inclusive, porque é minha forma de comunicar ao leitor desse texto as vivências que eu e meus conviventes tivemos em Timor-Leste. Contudo, eu também não poderia esperar que eles fossem suficientes para que Agostinho entendesse (significasse) o que é “porcelana” do mesmo modo que eu entendo, se ele jamais teve contato com uma porcelana em sua vida. Logo, eu também não poderia acreditar que o Estado-nação (uma organização política) e o nacionalismo (um atributo à noção de pessoa) poderiam ser produtos apenas dos discursos e dos símbolos aos quais aqueles sujeitos estavam sendo submetidos.

Não negando a importância dos símbolos e dos discursos como produtores de mudanças dos significados, considero que esses são insuficientes e, por muitas vezes, não correspondem às causas da continuidade e mudança dos significados. Porém, essas são questões que as análises históricas e etnográficas têm de lidar. Trabalhos sobre sistemas simbólicos, seja lá quais sejam, precisam situar a importância de certos fenômenos simbólicos que analisam, caso desejem que o leitor situe os símbolos naqueles ambientes etnográficos.

Sobre isso, Jack Goody argumenta que

“qualquer recurso ao trabalho comparativo necessariamente faz surgir a questão evolucionária. Mesmo estudos de campo específicos da vida social contemporânea no Terceiro Mundo não podem abandonar a questão da mudança de curto prazo e a de longo prazo. Esses problemas são intrínsecos a uma compreensão de nossa experiência individual e do mundo como um todo, tanto no espaço quanto no tempo” (GOODY, 2012, p. 15)

Entendo, portanto, que reconhecer os múltiplos significantes materiais que são necessários para produzir consensos sobre certas ideias modernas possui implicações bastante relevantes para pensar os processos de modernização em Timor-Leste. Tomando por base esses fatos etnográficos e teorizações, conjugadas com as discussões colocadas na introdução sobre a importância das teorizações sobre a primazia da produção, é possível sugerir que o simbólico e o discursivo expressos mediante os meios de comunicação são um dos meios pelos quais os significados são subjetivados, mas as configurações ideológicas não são apenas produtos dos símbolos comunicados.

experiências de vida e as tocamos, cheiramos, ouvimos; 2) uma palavra escrita nessa etnografia; 3) um conjunto articulado de fonemas que relembramos em nossas mentes quando olhamos para as letras. O processo rápido de leitura – porque já somos treinados a ler desde crianças – nos impede de observar essas três distintas dimensões materiais que experienciamos para que a ideia de árvore seja concebível para nós.

Nesse sentido, uma hipótese que aventei durante meu campo (e diante de minhas leituras teóricas) é que as configurações ideológicas que os antropólogos identificam em Timor-Leste estão diretamente relacionadas as condições materiais de existência desses sujeitos, diante das circunstâncias mais amplas de sua existência, da relação do humano mediada pelo ambiente em que ele vive, circunstâncias que extrapolam as relações comunicativas entre os humanos. Assim, a força e a fraqueza de certas ideias-valores (ou de significados), modernas ou tradicionais, entre os leste-timorenses no período posterior à restauração da independência não seriam apenas produtos dos símbolos e dos discursos aos quais eles são submetidos diante das investidas estrangeiras, mas também das circunstâncias materiais em que eles estão inseridos, que os integram como parte de um mesmo coletivo.

Se essa hipótese poderia ser algo a ser mais explorado etnograficamente, minha leitura sobre os trabalhos etnográficos pós-independência em Timor-Leste fazia-me observar que eles têm deixado de fazer esse tipo de avaliação para pensar os processos de modernização exclusivamente como um processo ideológico. Não custa perguntar, contudo: a continuidade e a mudança ideológica – questões que esses trabalhos fazem – decorrem dessas continuidades e mudanças simbólicas e linguísticas? Eu vou argumentar que há necessidade de dar, em nossas etnografias, um valor mais modesto a esses fenômenos.

2.4.1. As condições materiais dos antropólogos

A concepção materialista de história não gozou de grande sucesso nas etnografias que foram realizadas no Timor-Leste contemporâneo, pós-restauração da independência. Desconheço trabalhos etnográficos que buscaram explicar a força e a fraqueza das ideologias como parte de processos materiais mais amplos pelos quais as populações daquele território estavam sendo submetidas com as investidas de construção de um Estado-nação. O materialismo histórico foi rechaçado pela antropologia porque atribuiu falsidade às ideias e valores com os quais não concorda, dando um tom pejorativo à noção de “ideologia”. De fato, esse é um problema, porque assume que o cientista social tem certa acessibilidade a uma “realidade” diferente dos demais sujeitos.

Porém, o materialismo histórico tem um outro potencial maior do que isso, penso: seu potencial consiste em explicar por que certas ideologias gozam de reconhecimento em determinada coletividade. E, para isso, ele se volta a uma avaliação do ambiente e das condições de produção como uma forma de explicar os fenômenos sociais. É, portanto, pouco rentável ficarmos numa análise essencialmente simbólica para entendermos historicamente as noções de pessoa, as ideologias e até mesmo a própria linguagem, rituais e símbolos.

O materialismo histórico também nos permite pensar por que teorias do campo científico gozam de reconhecimento diante das suas condições de produção. Isso me fez pensar sobre as próprias condições dos pesquisadores que pesquisaram o Timor-Leste contemporâneo. Portanto, tento apontar respostas a uma última pergunta de uma maneira bastante provocativa: Por que os antropólogos da região focam tanto na linguagem e nos símbolos para a compreensão das diferenças e para a comparação antropológica? Escrevo o que se segue como uma resposta possível, pois acredito que devemos refletir epistemologicamente sobre um pressuposto bastante forte no campo etnológico de Timor-Leste, – implícito em diversos trabalhos – a saber, o pressuposto de que as práticas discursivas – da linguagem oral, escrita, gestos e imagens – são os principais meios para explicar a formação de valores e ideias associados a um Estado-nação e à modernização em Timor-Leste.

Em “A Ideologia Alemã” (1984), publicado originalmente em 1845-1846, Karl Marx e Friedrich Engels criticaram os modos pelos quais certos filósofos alemães (Feurbach, Bruno Bauer e Stirner) estavam narrando a conquista de províncias francesas pela Alemanha – um fenômeno político e econômico. A crítica consistia à atribuição de efeitos (ou consequências) que esses filósofos davam às representações religiosas e filosóficas, especialmente a uma concepção de que os alemães tinham conquistado Alsácia e Lorena roubando a “filosofia francesa” e “germanizando” as ideias francesas (1984, p. 53). Marx e Engels estiveram em desacordo com análises históricas sobre os conflitos franco-germânico na Europa do Século XIX. Eles se mostravam céticos com as relações de causas e efeitos presentes nas teses históricas do idealismo alemão quanto ao excesso de atenção dada à dimensão das representações, o que fazia com que o conjunto de acontecimentos importantes para os efeitos de dominação alemã em relação à França, o *theatrum mundi*, “confina-se à Feira do Livro de Leipzig” (idem). Em contraposição a essa concepção com um foco maior nas representações religiosas e filosóficas, Marx e Engels defenderam uma postura analítica mais voltada para as bases materiais da existência humana, dizendo que “aquilo que os indivíduos são, depende, portanto, das condições materiais da sua produção” (idem, p. 15). A produção seria uma força motriz da história.

Sobre esse fenômeno da precedência das representações na explicação dos fenômenos históricos, abordagem predominante que ocorria na filosofia pós-hegeliana, Marx e Engels argumentaram que a relação do homem com a natureza ficou excluída da análise histórica, entre outras razões, porque esses historiadores teriam aceitado a opinião de certos sujeitos históricos, sucumbindo às representações como poder determinante das práticas:

Daí que tal concepção só tenha podido ver na história ações políticas de chefes e de Estados e lutas religiosas e teóricas em geral, e tenha tido, em especial, em cada época histórica, de partilhar da ilusão dessa época. Por exemplo, se uma época imagina ser determinada por motivos puramente ((políticos)) ou ((religiosos)), embora a ((religião)) e a ((política)) sejam apenas formas dos seus motivos reais, o seu historiógrafo aceita esta opinião. A ((ilusão)), a ((representação)) destes homens determinados sobre a sua práxis real é transformada no único poder determinante e ativo que domina e determina a práxis desses homens. Quando a forma rudimentar em que aparece a divisão do trabalho entre os Indianos e entre os Egípcios dá origem, nestes povos, ao sistema de castas no seu Estado e na sua religião, o historiador acredita ser o sistema de castas o poder que gerou esta forma social rudimentar (MARX; ENGELS, p. 50-51)

A ênfase dada às representações (ideologias ou símbolos) para a explicação histórica, algo criticado fortemente por Karl Marx e Friedrich Engels, foi uma discussão que atravessou a produção das ciências sociais desde seu surgimento como disciplina. Passados mais de cento e cinquenta anos desde as exposições de Marx e Engels, as ciências sociais incorporaram esse tipo de análise do materialismo histórico, buscando explicar as correlações causais entre produção material, intercâmbio e ideologia. Apesar do reconhecimento do marxismo como uma linha de conhecimento legítima dentro do campo das ciências sociais, uma parte considerável da produção discursiva das ciências sociais rejeitou seus pressupostos de análise e permaneceu com concepções mais voltadas às ideias e às representações como forma de explicar os fenômenos históricos. Dentro do campo antropológico, muitos estudos partiram principalmente de uma precedência do ideológico e do simbólico em relação às condições materiais de existência dos sujeitos, assim como uma preocupação maior sobre as “representações” dos sujeitos em detrimento de critérios que seriam extrínsecos às cosmologias daqueles sujeitos.⁵³

Se Marx e Engels estão corretos, isso nos permite pensar por que a recusa (intencional ou não) excessiva dos antropólogos em pensar nos fatos produtivos como algo importante quando buscamos estender a nossa concepção de humanidade para os lestem-timorenses. Eu compreendo que essa recusa em analisar as relações sistemáticas entre as condições materiais e a ideologia aconteça por nossas próprias condições materiais.

Explico: nós, antropólogos, podemos nos deslocar 300 quilômetros em menos de 4 horas, dirigindo um carro enquanto pensamos que as aposentadorias estarão asseguradas pelo

⁵³ Na antropologia de origem institucional francesa, Claude Meillassoux (1972) considerou que eram importantes os esforços analíticos de uma antropologia que não focassem apenas nas trocas, mas também na etapa inicial do fenômeno econômico, a produção (apropriação e transformação dos materiais) para a explicação de certos fenômenos culturais em sociedades não capitalistas. Ele considerou que recusar esse tipo de análise é próprio de uma configuração ideológica dos antropólogos, oriundos de posições de classe em ambientes onde vigoram modos de produção capitalistas onde as restrições materiais não parecem um grande problema em suas vidas. Portanto, em ambientes não capitalistas, que se caracterizam por possuírem meios e relações de produção bastante distintos, questões sobre como “qual é o destino da produção?”, “quem controla a produção?”. “como o sistema econômico se reproduz?” seriam fulcrais para explicar por que certas formas de organização política, ideias e valores são hegemônicas numa sociedade (MEILLASSOUX, 1972, p. 98).

Instituto Nacional de Seguridade Social se o governo não se pautar pelo neoliberalismo. Isso nos permite pensar que as nossas práticas podem ser focadas numa profissão liberal, no serviço público ou numa atividade empresarial visando o lucro; que o dinheiro é algo que não perderá completamente o seu valor caso ocorra um conflito no subúrbio; que haverá fartura o suficiente para que ninguém passe fome no caso de desabastecimento, basta o governo organizar. No caso mais grave de não conseguirmos trabalho, poderemos pedir seguro-desemprego ou mesmo frequentar algum restaurante subsidiado. Nós poderemos viajar e ficar em hotéis, fechar nossas casas quando saímos apenas com uma chave, achar rituais de casamento algo do domínio privado e cultivar nossa autoestima como mais ou menos independente de todas as outras pessoas. Desse modo, grande parte dos pesquisadores vive em condições em que podem deixar de lado saberes como plantar a comida, construir seus lares, proteger suas propriedades.

Tendo por base essas condições materiais da vida, os antropólogos (inclusive eu) que vivem nessa posição das classes médias ou médias altas em suas sociedades de origem podem fazer com que comida, moradia, terra, rituais e seres humanos nas vidas das pessoas em Timor-Leste sejam avaliados muitas vezes tomando por base o que as pessoas dizem ou falam sobre elas. Não é à toa que antropólogos ligados a análises compreensivas tenham partido delas em suas etnografias para compreender o que é entendido por dimensões “simbólicas”: a preparação e consumo da comida e a casa como expressão cosmológica da precedência, a propriedade da terra e ferramentas de trabalho como fruto de valores das sociedades hierárquicas (que tomam por base valores religiosos), análise dos rituais como uma dimensão estética. Creio, contudo, que é importante considerar que a comida, moradia, terra, rituais e seres humanos são significados não apenas mediante discursos orais ou escritos. Os significados também são dados quando esses produzem bens para a continuidade da vida, o que Marx chamava de produção e reprodução: a comida e a moradia significam bens de consumo; a unidade doméstica significa uma organização da produção; a terra e as ferramentas de trabalho significam meios de produção, seres humanos significam força de trabalho; gênero significa papéis para a organização de cadeias de produção; ritual significa meio de produção e de comunicação. Essas são ideais que guiam pessoas camponesas que moram em Timor-Leste: elas têm muito facilmente os significados dos usos daquelas coisas que teimamos em deixar de ver por focar nas suas “dimensões simbólicas”.

Uma teoria antropológica que deixa de colocar o valor de uso como um valor simbólico fulcral deixa de analisar coisas bastante importantes. Podemos colocar da seguinte maneira, usando algumas formas retóricas presentes em “Homo Hierarchicus” (DUMONT,

2008) e “Cultura e Razão Prática” (SAHLINS, 2003) para se contrapor aos argumentos deles: a razão prática é um tipo específico de razão simbólica (SAHLINS, 2003, p. 168). O problemático, contudo, é apreender intelectualmente as ideias e valores centrais das populações camponesas leste-timorenses partindo de uma ideologia dos antropólogos na qual as razões práticas correspondem a algo residual nas vidas dessas pessoas. Estaríamos destacando valores muito próprios de uma sociedade capitalista e da posição de classe que ocupamos nela ao partir da “precedência”, “metáforas botânicas”, “mitos de rei estrangeiro” e “topogêneses” para compreender simbolicamente como os leste-timorenses compreendem a terra, compreender seus rituais, trocas matrimoniais, compreender como cultivam as suas plantas e constroem as suas moradias – de forma tal que o significado de um significante material é tudo aquilo que não seja seu valor de uso.

A razão imaterial, nesse modo de produzir etnografia, é a ideologia – no sentido de uma falsa consciência – preponderante dos antropólogos simbólicos. Contudo, ao assim fazer, talvez tenhamos passado a conceber a humanidade a partir de ideologias muito próprias do mundo sensível em que vivemos a maior parte de nossas vidas. É por isso que talvez tenhamos de nos voltar para nós mesmos e partir das nossas posições de mundo como antropólogos pesquisadores que são altamente alfabetizados, em geral com quinze anos ou mais de escolarização, assalariados e vivendo em sociedades onde há mercados que funcionam diariamente. Ao deixar de nos questionarmos sobre essas diferenças materiais, deixamos de apreender intelectualmente as ideias e valores centrais dos leste-timorenses sobre suas vivências. Pensar sobre a vida das populações leste-timorenses e tomar a razão da produção como uma dimensão residual nos permitem observar Timor-leste como um espaço de resistência e criatividade – o que é verdade – mas também deixamos de pensar que esses processos de persistência das instituições são produtos de um processo histórico e de condições materiais bastante diversas, um ambiente onde existe uma infraestrutura diferente dos nossos ambientes de origem, seja no Brasil, Portugal ou Austrália.

Assim, creio ser importante também certa vigilância epistemológica de uma pressuposição de como a modernização em Timor-Leste tem sido gerada. Talvez se percam inúmeros outros elementos importantes de como os processos comunicativos dão-se, que envolvem os meios de comunicação, códigos de comunicação e os universos referenciais extremamente amplos e a própria dimensão produtiva de sujeitos que, para viverem, precisam acessar certos bens de consumo. É pouco se ficarmos pensando os trabalhos antropológicos como análise de um código de comunicação (a “gramática”, a “linguagem”, o “quadro cosmológico”), os discursos (as “práticas”, “ações” e as “falas”), os emissores e receptores

(leste-timorenses e estrangeiros) desses discursos. Do mesmo modo, precisamos até repensar quais são os códigos de comunicação de um ambiente onde há níveis grandes de analfabetismo e de uma ampla diversidade linguística.

Não proponho abandonar as práticas e os discursos como categorias de análise ao apontar por conexões entre as análises sobre a vida social em Timor-Leste com as condições materiais da existência dos antropólogos, mas contextualizá-los dentro de um conjunto de questões bastante amplas para oferecer uma narrativa que explique mais (GOODY, 2012, p. 22). Estudar as configurações ideológicas em Timor-Leste sem fazer narrativas sobre as restrições de acessos a bens de consumo, sentimentos de fome, percepção de pobreza e analfabetismo e apenas destacar as instituições sociais como decorrentes de relações humanas e das interações comunicativas seria deixar de entender inúmeras dimensões fulcrais das razões pelas quais leste-timorenses prezam tanto pela *kultura*, pela sociedade das Casas e das múltiplas condutas e ideias e valores associados a elas, assim como explicar por que tantos corações são conquistados pelos mercados e pelo Estado-nação.

2.5. Considerações Finais

Pesquisas referentes ao fenômeno de modernização e da construção do Estado-nação em Timor-Leste – ao menos algumas postas aqui em análise – têm buscado problematizar como certos padrões de ideias (comuns à área cultural da Indonésia Oriental) têm sido acionados pelos sujeitos para dar sentido a novos fenômenos sociais. Essas pesquisas têm procurado descrever como esses padrões têm sido modificados diante da experiência colonial e nacional leste-timorense, que tem trazido certos discursos e símbolos para construir novas convenções de sentidos.

Esses antropólogos têm feito duas operações para realizar essa análise: a primeira delas foi a identificação e a descrição de culturas autênticas (ortodoxias, ideologias, formas de saberes, sensibilidades jurídicas, topogêneses, regimes de dádiva, quadros cosmológicos, etc.) que expressam as ideias e os valores dos coletivos de humanos que eles procuram compreender. A essa primeira soma-se uma segunda operação analítica, defendida pelas novas pesquisas como algo que as distingue dos trabalhos que deram bases à definição de uma área etnológica da Indonésia Oriental, movimento que coincide dentro do campo antropológico com o movimento do pragmatismo (ORTNER, 1984). Essa segunda operação procurou compreender as práticas e as vivências convergentes e divergentes a essas culturas autênticas. Essas pesquisas mostram que essas culturas autênticas – modernas ou tradicionais – nem sempre são seguidas porque os sujeitos sobre quem e com os quais fizeram pesquisa

são “agentes”, o que mostra que há mais dinamicidade e desvio de padrões do que essas estruturas permitem observar. Logo, existem “heterodoxias”, “subversões”, “resistências”, “resiliências”, “timorização” e “modernização” às culturas autênticas.

Apesar de promover uma virada temática (a análise de tradições em modernização, ou de vivências locais em processos de globalização), a antropologia pragmática continua com um mesmo procedimento analítico: a busca por objetivar as culturas autênticas permanece, uma busca que consiste em identificar os padrões institucionais de pensamento e de conduta em Timor-Leste. Ela é uma operação necessária para esses trabalhos porque somente assim eles conseguem observar continuidades, mudanças e desvios de padrões.

O campo antropológico tem respondido, da mesma maneira, por que certas modalidades de pensamento e comportamento associados às instituições sociais classificados como “tradicionais” têm persistido. Ele propaga um entendimento de que a coesão social é quase que exclusivamente fruto da linguagem; assim como um entendimento semiótico, como se a adesão ou rejeição a certas discursibilidades ocorresse por intenção e liberalidade. Essa análise excessivamente ritualística e discursiva, assim como pouco atenta aos aspectos compulsórios que há para a adesão a certas formas simbólicas, expressa uma ideia bastante persuasiva dentro da antropologia, que toma a “agência” como o principal componente de humanidade dos sujeitos. Todavia, deixar de analisar os aspectos compulsórios e contrários às vontades dos sujeitos (aspectos que estão fora dos eventos de fala) é deixar de perceber que os processos sociais de continuidade e mudança, por muitas vezes, também envolvem disciplina e sentimentos como dor e desejo (ASAD, 1983).

Assim, partindo-se do pressuposto de que a modernidade é uma instituição social, o que se observa no Timor-Leste contemporâneo não pode ser simplesmente abordado por questões como “em que medida os leste-timorenses seguem mais ou menos os valores e as ideias das instituições modernas?”, “os leste-timorenses têm se tornado mais ou menos tradicionais?”, “eles seguem ou subvertem os significados dos símbolos da modernidade” ou ainda “eles compartilham ou não dos sentidos que coletivos internacionais dão a esses discursos?”.

Essas questões sobre o campo etnográfico que tomam por base os cumprimentos e os desvios dos sujeitos às regularidades identificadas por antropólogos (às vezes eles próprios)⁵⁴

⁵⁴ Às vezes não fica claro se ideias, valores, estruturas sociais ou padrões culturais identificados são abstrações que os próprios antropólogos criam (e eles próprios apontam os desvios desses padrões); se eles registram um conjunto de regras e normas que são postas por algum interlocutor (o “direito nativo”) e ficam surpresos pela inoperância desses agentes; ou se esses antropólogos, ao escreverem sobre “resistência” e “subversão”, esquecem que normas morais são criadas justamente diante do pressuposto de que haverá descumprimento

são um exercício, por muitas vezes, tautológico. O que vemos em campo jamais será, de fato, possível de enquadrar-se em modelos etnográficos ou padrões de regularidades de conduta pela própria forma como a questão é construída. Parafraseando Talal Asad em seus comentários sobre “religião” como categoria antropológica, especialmente quanto a uma definição que Clifford Geertz produz sobre o tratamento da religião como um sistema simbólico (ASAD, 2010, p. 278), podemos dizer algo bastante semelhante sobre a “modernidade” e “tradição” como categorias de análise antropológica: diferentes tipos de prática e de discursos dados aos símbolos da modernidade e da tradição são intrínsecos a vida dos leste-timorenses. Por isso, não bastaria procurar nas vivências e na história desses sujeitos os significados tradicionais que eles dão às práticas modernas ou o uso de símbolos tradicionais para dar sentido a ideias e valores modernos.

Entendo, portanto, que não basta certa satisfação de celebrar a criatividade dos leste-timorenses diante das forças globalizantes e de que as diferenças culturais jamais estarão em vias de extinção. Temos de partir da ideia de que os leste-timorenses não estão completamente sujeitos a forças sociais que os moldam, que eles são agentes. Entretanto, também temos de analisar o que torna certos discursos da modernidade algo atrativo e compulsório que os leve a envolverem-se com aqueles discursos. Essas celebrações às representações e à valorização da *kultura* presentes na teoria antropológica destacam uma liberdade e a agência que, dentro do projeto sociológico, parecem-me empobrecer o entendimento sobre o que motiva os leste-timorenses a permanecerem agindo de acordo com os padrões recorrentes. Esse modelo acaba por esvaziar a discussão da coercitividade dos fenômenos coletivos, um dos maiores ganhos que a sociologia provocou na análise da vida humana, seja mediante Durkheim, seja mediante Marx.

Além disso, ao centrar na agência e no simbólico, essas narrativas compartilham de uma mesma epistemologia presente nas ações patrocinadas pelo Estado leste-timorense, ações orientadas para a conformação de um monopólio parcial das estruturas de poder. Explico: a promessa de liberdade e autonomia do “local” que há em certas políticas públicas é uma tônica que atualmente ocorre em Timor-Leste, transmitindo uma mensagem de potencialização das vitalidades das formas rituais desses sujeitos diante do chamado “governo da *kultura*”. Como bem colocou Kelly Silva (2014), essas ações supostamente de descentralização do estado estão justamente comprometidas com a construção de agentes do

dessas normas, que grande parte da discussão existente nas arenas jurídicas não tratam necessariamente de definições acerca de se determinada conduta foi ou não reprovável, mas de quais são as normas que servem para balizar o caso.

estado e para a redução da agência desses complexos locais de governança (SILVA, 2014). Elas lançam discursos de valorização à *kultura* para atrair complexos locais de governança a atuarem como mediadores do estado, construindo agentes públicos remunerados para serem os meios oficiais do estado e, assim, integralizando e incorporando essas estruturas para dar bases para que novas iniciativas de centralização e monopólio do poder ocorram nesses ambientes (SILVA, 2014). Essa antropóloga argumenta que tais políticas de valorização ao local têm implicado justamente em uma maior dependência desses coletivos com poderes regionais e globais e uma redução de sua autonomia produtiva e política. Em outras palavras, o incentivo à continuidade de formas discursivas da *kultura* não corresponde necessariamente a uma política que dá a esses sujeitos autonomia em aderir ou não as formas discursivas da modernidade, tampouco que as formas discursivas da *kultura* irão gozar da mesma relevância para estruturar as relações de produção, como ocorria anteriormente às investidas de salvaguarda aos símbolos da *kultura*.

Esse argumento de Silva, que eu endosso, não se fez necessariamente analisando apenas um “ponto de vista nativo”. A externalidade da sua abordagem é que a permite construir uma teoria antropológica menos suscetível a ignorar as inúmeras ações de disciplinamento e integração que vêm junto com essas representações de autonomia. Gostaria de afirmar que seria um equívoco entender que advogo por abordagens ‘pessimistas sentimentais’ quanto a Timor-Leste, entendendo que as instituições sociais tradicionais estariam em vias de extinção. Os leste-timorenses são agentes de suas próprias histórias e formas culturais autóctones permanecerão, a não ser que essas populações sejam exterminadas ou que gerações mais novas sejam plenamente separadas dessas gerações anteriores, seja por ações humanas (guerras, genocídios, escola compulsória), seja por uma catástrofe (enchentes, vulcões, meteoros) impedindo que processos de socialização entre diferentes gerações ocorram. Somente em condições extremas certas formas culturais entram plenamente em extinção.

Nesse sentido, talvez a antropologia tenha mais a contribuir no debate político justamente por não compartilhar de uma epistemologia dessas políticas públicas. Entendo que é preferível destacar que o fato de ocorrer celebração à *kultura* implica a transformação desses sujeitos em cidadãos e agentes dependentes e integrados ao Estado-nação. É preferível destacar que isso provavelmente provocará um aumento da presença moral e da relevância do Estado-nação nas vivências daqueles sujeitos pelo fato de as representações coletivas estarem mantidas pelas estruturas burocráticas. Discursos que valorizam à *Kultura* – as trocas matrimoniais e certas *personas* – podem até ser mantidos e atrair sujeitos voluntariamente,

mas podem também ajudar a construir relações de produção que acabam por reduzir a relevância dessas trocas matrimoniais e dos rituais que reforçam essas autoridades em curto, médio e longo prazo.

Não quero com isso dizer que esses trabalhos antropológicos estão contribuindo diretamente para a difusão de uma ideologia modernizante ou que “o ponto de vista nativo” não seja importante para uma análise antropológica. Porém essa teoria antropológica perde grande parte do seu potencial crítico e, inclusive, compreensivo acerca de como os lestemorenses simbolizam quando foca essencialmente nas elaborações “simbólicas” (como se essas se opusessem a uma elaboração utilitária) ou ainda ao focar nos argumentos intencionais em detrimento de narrativas de sofrimento, aborrecimentos, raiva e falta de voluntariedade nas ações da vida.

Posta essa justificativa, vou argumentar nos próximos capítulos que a força e a fraqueza das ideias e dos valores da *kultura* (e da modernidade) estão diretamente relacionadas aos seus potenciais de vitalidade, não apenas nos símbolos que supostamente os comunicam.

SEÇÃO 2 – A PRODUÇÃO NACIONALMENTE INTEGRADA EM OECUSSI

“Os homens não ‘vivem em sociedade’. Os chimpanzés, sim esses vivem em sociedade. Os homens ‘produzem a sociedade’ para viver”.

Maurice Godelier (“Ser marxista na Antropologia”, 2018)

3. A “ARTICULAÇÃO DOS MODOS DE PRODUÇÃO” EM USITASAE

Os modos de produção da vida aos moldes anteriores à formação do Estado-nação, em geral associados à *Kultura*, permanecem nos ambientes camponeses de Timor-Leste. Práticas agrícolas, grupos de parentesco e trocas matrimoniais são instituições fundamentais para as populações camponesas, porque agir e pensar de acordo com esses padrões são formas de produzir os bens necessários para as vidas desses sujeitos. Contudo, novas formas de lidar com o mundo material, novas atividades de produção e novos modos de relações interpessoais têm emergido nas práticas produtivas e de comunicação em conjunto com os discursos advindos da globalização que começam a dar sentido às experiências das pessoas.

Existe um processo de mudanças produtivas e ambientais em que as populações contemporâneas têm mais ou menos absorvido as atividades comumente associadas a um modo de produção capitalista, no qual o mercado e o Estado-nação tornaram-se agentes fundamentais. Essas mudanças têm dado condições para que novas configurações ideológicas entre leste-timorenses sejam autorizadas a serem enunciadas simbolicamente. Por um lado, ideias e valores associados à Casa e às relações de parentesco continuam como fundamentais para dar sentido às suas experiências. Por outro, noções de pessoa, tempo e espaço afins ao Estado-nação começam a povoar as ideias e os valores das populações leste-timorenses.

Neste capítulo, pretendo explicar como se deu o processo de construção de um ambiente que dá e tem dado condições para que pessoas subjetivem pertencimentos às Casas e ao Estado-nação leste-timorense em Usitasae (Oecussi), onde eu desenvolvi minha pesquisa de campo. Pretendo situar historicamente esse ambiente, apontando para as condições materiais pelas quais valores e ideias voltados ao mundo campesino existiam, por que essa ideologia persiste contemporaneamente e como têm surgido algumas condições materiais para que ideologias nacionais sejam socialmente reconhecidas e impostas.

Minha análise descreve a formação desse ambiente imaginando-o como produto da articulações entre dois distintos modos de produção (MEILLASSOUX, 1983). Busco entender como foi o modo de produção camponês em Oecussi no período antecedente à ação estatal em Usitasae, assim como ele se articulou ao modo de produção nacional-capitalista, dando origem ao ambiente do atual momento em que presenciei em minha pesquisa de campo.

Mobilizo os relatos etnográficos feitos por Schulte Nordholt (1971) e Cunningham (1963) a fim de conjecturar sobre como era uma Usitasae “pré-estatal”. Esses antropólogos descreveram, durante as décadas de 1940 e 1960, um conjunto de estratégias pelas quais as

populações Meto procuraram produzir, ou seja, suas formas de produção, distribuição, troca e consumo de recursos para suas vidas. Essas pesquisas foram realizadas num momento histórico no qual o estado colonial ainda se conformava como a principal ação centralizadora de poder e a independência da colônia holandesa, que veio a se tornar a Indonésia, ainda era bastante recente. Entendo que essa literatura etnológica que teve por base momentos históricos coloniais e recentes das populações Meto pode ser reinterpretada como um relato do modo de produção vigente num passado recente e anterior às investidas de integração nacional que começaram por Portugal como país multicontinental no pós-Segunda Guerra Mundial.

Complemento essa análise com alguns relatos coloniais da região. Além disso, procuro conjugar essa literatura com uma interpretação sobre os relatos trazidos por certos anciãos que conheci em Usitasae. Trago também algumas notas etnográficas decorrentes de minha pesquisa de campo para analisar o ambiente contemporâneo.

Primeiramente, eu explico por que utilizar a literatura etnológica referida. Os atuais habitantes de Oecussi são, em sua maioria, descendentes dessas populações falantes de meto. As populações falantes de meto são falantes de uma língua austronésia, intitulada por eles mesmos como meto ou uab meto (em português, “baikeno”; em bahasa indonésio, “dawan”). Eles ocupam grande parte do território Oeste de Timor e, em contraste com a diversidade linguística da parte leste da ilha, onde há cerca de trinta diferentes grupos etnolinguísticos, a parte oeste da Ilha é dominada por esses, cujas formas linguísticas transcendem as fronteiras nacionais de Timor-Leste e Indonésia (ROSE, 2017, p. 202). Posto isso, as semelhanças entre as populações falantes de meto fazem-se a partir de uma caracterização etnolinguística e geográfica e a partir de uma abordagem ética (e não êmica), ou seja, não necessariamente compartilhada pela própria população assim classificada.

De qualquer maneira, há indícios de que existe um conhecimento dessa unidade etnolinguística, ainda que a língua não seja uma característica capaz de constituir atualmente uma identidade entre os sujeitos. Em conversa com um professor que nasceu em Manatuto – um município de Timor-Leste – durante a pesquisa de campo em 2017, ele me falou que os habitantes de Oecussi são fisicamente semelhantes e têm a *kultura* igual aos demais habitantes de grande parte do Oeste da Ilha. As diferenças entre as populações meto de Oecussi e dos seus vizinhos do lado indonésio decorreriam por outras razões, tais como algumas palavras específicas e, principalmente, os motivos na tecelagem dos *tais* (tecido feminino em língua tétum) e dos *bete'l* (tecido masculino, em língua meto). A existência de uma língua em

comum, de qualquer maneira, permite sugerir que as populações de Oecussi tiveram relações contínuas com as populações que esses antropólogos estudaram.⁵⁵

O capítulo está dividido em quatro tópicos. No primeiro, procuro apresentar a análise dos modos de produção e da articulação de modos de produção como via para correlacionar certas condições materiais a certas configurações ideológicas. No segundo tópico, apresento o modo de produção em Usitasae no momento pré-estatal. No terceiro, narro como ocorreu a articulação do modo de produção campesino com o modelo capitalista, assim como argumento que essa articulação tem criado um ambiente integrado, base para a continuidade e persistência de ideias e valores do parentesco, mas que, ao mesmo tempo, dá condições para que surjam a ideia de Estado-nação e subjetividades nacionais em Usitasae. No quarto e último tópico, busco explicar como essas articulações deram condições materiais para que noções de tempo, espaço e pessoa relacionadas à Casa fossem reformuladas nos processos de subjetivação dos habitantes de Usitasae e como a noções de tempo, espaço e pessoa nacional passaram a ser possíveis e, em certa medida, compulsórias para aqueles sujeitos.

3.1. Os modos de produção como condições para ideologias

A análise deste capítulo parte dos pressupostos teóricos do materialismo histórico, conforme disposto por Karl Marx (1983, 2005), cujo conceito “modos de produção” é central em sua teoria social. Por modo de produção, entendo as forças produtivas (tecnologias, infraestrutura, ferramentas, máquina, técnicas, força de trabalho humana, terra e recursos naturais) e as relações de produção (formas como os seres humanos desenvolvem suas relações de trabalho e as distribuem no processo de produção e re-produção da vida material) que permitem uma sociedade repor e ter acesso a bens de consumo para suas vidas (MEILLASSOUX, 1972).

Sigo a orientação de antropólogos com inspiração marxista (MEILLASSOUX, 1979, 1983; WOLF, 2003), que sugeriram um deslocamento da antropologia econômica para o estudo de fenômenos referentes à produção, e não apenas à distribuição, à troca e ao consumo, considerando essas três etapas como um fenômeno dialético e dependente da produção. Essa abordagem que dá precedência à etapa produtiva – a transformação do ambiente para dispor

⁵⁵ Além disso, há interações intensas com a população da Indonésia, mesmo que os habitantes identifiquem como pertencentes a Estados-nações distintos dos restantes dos falantes de meto. Em 2017, relações de parentesco, expectativas profissionais e formação escolar faziam com que houvesse laços com as populações falantes de meto que habitam Timor-Oeste, Indonésia: alguns habitantes originários de Oecussi constantemente vão morar no território por terem laços de parentesco com pessoas do outro lado da fronteira. A possibilidade de realização de ensino superior em universidades de Kupang, capital da província indonésia de Sonda Oriental localizada na parte oeste da ilha de Timor, também faz com que essa região seja destino de alguns lestemorenses de Oecussi. Ainda, a experiência de desocupação indonésia fez com que diversas pessoas de Oecussi tenham optado pela cidadania indonésia ao fim da ocupação.

recursos materiais para os sujeitos – confirma o potencial explicativo que há em relacionar produção às estruturas sociais e as configurações ideológicas. Em outras palavras, eles consideraram que a produção de bens necessários para a vida é um fenômeno totalizante, que explica não apenas as ações sociais como as trocas e o consumo, mas também os modos pelos quais os sujeitos organizam-se, concebem-se e concebem o ambiente onde vivem.

O modo de produção como uma explicação para a adesão a certas ideologias corresponde a um fenômeno já identificado por Ernest Gellner (1983) quanto à formação do Estado e quanto ao surgimento de ideais de nação e a subjetivações nacionais. Gellner (1983, p. 111), apesar dos problemas trazidos por outros autores quanto às formulações desse antropólogo,⁵⁶ preocupou-se em explicar as condições pelas quais a nação torna-se uma ideia defensável e desejada por inúmeros setores de uma coletividade. Gellner considera, dentro dos seus questionamentos, que existem relações entre certos modos de produção e a defesa da ideia de nação. Ele argumenta que as sociedades industriais foram mais propícias ao desenvolvimento de ideais de nação em relação às sociedades coletoras ou agrícolas porque a divisão do trabalho social seria mais especializada naquelas. Desse modo, coincidir as fronteiras políticas (o estado) com as fronteiras culturais (a nação) era algo desejável pelos habitantes, principalmente os industriais, para o desenvolvimento de uma ampla organização econômica, em que houvesse uma mão-de-obra, fornecedores de matéria-prima e consumidores. Em sociedades camponesas, a produção de alimentos, a centralização política e a escrita não teriam organizações congruentes, porque as unidades produtivas eram mais autônomas para realização das diferentes etapas produtivas (produção, distribuição, troca e consumo).

Desse modo, a importância conceitual de uma organização nacional era menos estratégica para sujeitos camponeses, o que difere de sociedades industriais, nas quais a busca por uma maior congruência entre as fronteiras políticas e culturais torna-se importante. Nesse sentido, Ernest Gellner considerou que uma ampla articulação de regiões de diferentes sujeitos e espaços para a produção industrial permitia que surgissem certos ideais de nação e nacionalismo na Europa. O fato de certos empreendimentos econômicos exigirem uma mão de obra minimamente qualificada, com saberes práticos para a produção, fazia com que houvesse iniciativas para a produção de educação genérica, padronizada e universal que permitisse a alocação de pessoas para trabalhar nessas iniciativas (GELLNER, 1983, p. 29).

⁵⁶ Como um primeiro autor a debater a temática do nacionalismo, Ernest Gellner foi alvo de críticas no campo antropológico. Para Herzfeld (2012), as críticas ocorreram porque Gellner estaria com uma visão bastante eurocentrada, faltando-lhe aberturas comparativas para dar sentido a novos nacionalismos que emergiam no período pós-colonial.

As proposições explicativas de Ernest Gellner apontam para discussões centradas na formação dos estados europeus, o que dificulta uma explicação similar sobre as condições pelas quais se tornaram possíveis e compulsórias ideias e valores de nação entre os habitantes de Usitasae contemporânea. Isso decorre porque ele sugere que a produção industrial teve um papel fundamental para a formação de ideias de nação na Europa, quando, em Timor-Leste, há poucas iniciativas industrializantes.

De qualquer maneira, um fato importante é que Ernest Gellner destacou a importância de uma divisão do trabalho entre as diferentes regiões, assim como o papel das escolas nesse processo. Portanto, pode-se ver como um bom ponto argumentativo de Gellner sua consideração de que a defesa de uma ideia de nação – da propaganda para que os sujeitos se sintam partes de uma mesma comunidade por compartilharem um conjunto de valores em comum – seria uma forma de reforçar uma organização econômica específica.

Entendo também que uma explicação da mudança da ideologia a partir da análise das articulações dos modos de produção é promissora. Um texto que abordou as articulações de modos de produção e sobre como isso fez com que certos argumentos ideológicos tomassem feições relevantes e hegemônicas foi o artigo seminal “Capitalism and cheap labour-power in South Africa: from segregation to apartheid” (WOLPE, 1972). Nesse texto, Harold Wolpe propôs uma explicação das razões pelas quais o governo da África do Sul abandonou o regime de *Segregation* como modelo de organização política e adotou o *Apartheid*, um modelo de cidadania totalitária da vida dos negros e restritiva de direitos de cidadania desses.

Wolpe sugere que uma das causas da mudança do regime político foi a falência dos diferentes modos de produção existentes nas reservas (negras) – um modo de produção camponês – e nas fazendas e cidades (brancas) – um modo de produção capitalista – que vigoravam nesse período antecedente. Em princípio, o governo colonial sul-africano conseguiu articular esses distintos modos de produção da África do Sul durante a primeira metade do século XX de uma maneira mais ou menos harmônica. Os negros africanos adentravam o modo de produção capitalista branca como uma força de trabalho e migravam para atuar em atividades de mineração e de produção agrícola em fazendas, mas contavam com as reservas – espaços politicamente estruturados por organizações costumeiras e ocupados apenas por negros – para retornar e realizar atividades agrícolas no âmbito camponês.⁵⁷ De modo geral, havia uma estabilidade política porque a *Segregation*, como um

⁵⁷ Para o entendimento do governo sul-africano, as reservas eram importantes para que houvesse baixos salários (distribuição desigual da produção). Para os fazendeiros brancos, manter as reservas era útil por fornecer uma quantidade grande de sujeitos dispostos a trabalhar, ampliando a oferta de pessoas e reduzindo os custos

modelo político, permitia que ambas as partes produzissem os recursos necessários para as suas vidas. As reservas, inclusive, eram tidas como úteis para os industriais capitalistas, pois funcionavam como um espaço de seguridade dessa mão-de-obra, o que fazia com que o fornecimento e certa proteção jurídica de terras para negros fossem incentivados pelos brancos.

Contudo, as ações político-econômicas de distribuição de salários baixos e da manutenção das reservas em áreas determinadas, ações explícitas no momento político da *Segregation*, modificaram o modo de produção existente dentro das reservas e tornaram insustentáveis as vidas dos negros nas reservas. Wolpe explica que os salários possibilitaram que certos negros conseguissem acumular terras e gados, mas que acabaram por empobrecer diversos setores que lá também viviam. Eles passaram a receber esses bens de outros negros das reservas, que se desfizeram de suas terras e seus gados nas expectativas advindas dos salários dentro do modo de produção capitalista. Um efeito reverso foi que a possibilidade de alienação da terra e a formação de uma classe mais dependente das mercadorias provocaram o surgimento de família sem-terra nas reservas e dependentes dos salários vindos pelos movimentos migratórios (idem, p. 440).

A própria articulação dos modos de produção não apenas permitiu uma concentração da terra e dos gados, mas também que as reservas se tornassem improdutivas devido a destruição irreversível do solo pela erosão e pelo seu uso intenso. Os baixos níveis produtivos da terra provocaram fome, subnutrição e doenças, aumentando as taxas de morte e debilitação (WOLPE, 1972). Tais fenômenos de distribuição desigual e de baixa produção e o crescimento industrial que ocorria naquele momento histórico fizeram com que muitos africanos negros buscassem migrar permanentemente, ocupando, inclusive, os centros urbanos até então reservados para os brancos. Esses africanos negros passaram, então, a tornar-se integralmente proletários, pois totalmente dependentes dos salários.

Wolpe (1972) argumenta que a articulação do modo de produção capitalista das indústrias, minas e plantações com o existente nas reservas fez com que a organização econômica das reservas entrasse em colapso: salários e o impedimento de expansão das reservas dos negros possibilitaram a concentração de meios de produção, reduziram o poder produtivo da terra das reservas e, conseqüentemente, isso ocasionou a redução da capacidade

salariais. Os empregadores ficavam eximidos em fornecer uma seguridade social a esses trabalhadores, pois, um trabalhador poderia retornar às reservas – locais que mantinham uma produção agrícola suficiente para a reprodução social desses sujeitos – caso ele adoecesse ou seu empregador não tivesse mais a necessidade de sua força de trabalho em períodos de entressafra. Deste modo, as reservas eram uma forma de manutenção de baixos salários, porque fazia com que o custo de um trabalhador fosse menor do que o custo para sua reprodução (WOLPE, 1972, p. 434).

de consumo dos grupos que viviam nelas. As reservas, se antes eram uma solução para reduzir os custos de produção para as classes econômicas altas e brancas, tornaram-se um problema para o modelo de produção proposto pela *Segregation*, pois perderam sua função de espaço de seguridade dos trabalhadores no modo de produção capitalista.

Os efeitos da falência produtiva das reservas fizeram com negros migrassem para os ambientes urbanos e passassem a competir com grupos de pessoas brancas que ocupavam as posições de proletários. Tais condições materiais fizeram com que surgissem contestações ao modelo da *Segregation*, tanto pelos negros quanto pelos brancos. Conflitos por melhores direitos e saques começaram a ser recorrentes, assim como os brancos começaram a sentirem-se ameaçados pelo aumento vertiginoso de concorrentes negros que iriam ocupar seus postos de trabalho. O *Apartheid* veio, portanto, como política de estado – apoiada por diferentes setores brancos, das classes proletárias às classes dominantes – para implementar um modelo de repressão maior às migrações para áreas urbanas, para manter os baixos salários para os negros e impedir uma concorrência com as classes trabalhadoras brancas que ocupavam as cidades.

O ponto principal de argumentação de Wolpe (1972) é que o *Apartheid*, como um instrumento ideológico que passou a organizar a vida dos sul-africanos brancos e negros e passou a ser reconhecido pelos brancos como necessário para gerir as relações entre as diferentes classes (negros, brancos proletários e brancos capitalistas), não decorria apenas de uma destilação de uma ideologia racista que vigorava na *Segregation*. A adesão a esse modelo de gestão política das relações raciais ocorreu principalmente como uma forma de manter uma distribuição desigual da produção, modelo desejado pelas elites e proletários brancos da África do Sul.

Explico esse texto de uma maneira extensa para argumentar que há uma ótima abstração para abordar os fenômenos ideológicos que acontecem em Timor-Leste, ainda que esse texto não trate especificamente sobre “nacionalismo”. O que Wolpe nos propõe é que certas ideologias vêm como forma de reforçar certos modos de produção. A falência de certos modos de produção diante da sua articulação são uma das causas mais cerceadoras que fizeram com que certos sujeitos – os brancos sul-africanos – passassem a desejar e a promover certas discursibilidades racistas. Tal modo de análise, fazendo as devidas modificações para as particularidades de Timor-Leste e para pensar o fenômeno da nacionalização, pode explicar algumas razões pelas quais comunidades camponesas existentes em Timor-Leste envolveram-se na promoção de ideais de Estado-nação e como isso contribuiu para que se constituíssem ambientes afins à formação de ideais de estado, nação e nacionalidade.

As análises sobre os modos de produção e sobre suas articulações, discussões que relacionam as economias não capitalistas e as mudanças dos modos de produção com o domínio das ideias e dos valores, trazem possibilidades de explicação sobre como certas ideias passaram a ser reconhecidas em Timor-Leste em um determinado ambiente. Nos próximos tópicos deste capítulo, argumentarei que concepções como nação “Timor-Leste”, pessoa “leste-timorense”, tempo e espaço “nacional” em Usitasae e Oecussi começaram a ter condições de fazer sentido e a serem desejáveis para aquelas pessoas diante de uma articulação dos modos de produção, para a formação específica de uma organização da produção.

Há evidências empíricas para conjecturar as transformações do modo de produção provocadas pela construção dos estados coloniais e nacionais (Império Holandês, Império Português, Timor-Leste e Indonésia) e suas consequências políticas, econômicas e comunicacionais diante de uma quantidade relativamente considerável de etnografias sobre as populações Meto (CUNNINGHAM, 1963; MCWILLIAM, 2002; SCHULTE NORDHOLT, 1971) em diferentes momentos históricos.

Tenho como especial foco para acessar esses momentos anteriores a Usitasae contemporâneo o estudo do antropólogo holandês H. G. Schulte Nordholt, “The Political System of the Atoni of Timor” (1971). Na sua obra, ele descreve os sistemas políticos das populações Atoni Pah Meto, um grupo cujos contornos seriam definidos por compartilharem uma mesma língua, o meto. Sua pesquisa foi realizada entre os anos de 1939 e 1942 no distrito Timor Central Norte (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 1), época em que essa região era colonizada pelos Países Baixos. Esse distrito, parte do território da Indonésia, faz fronteira ao sul de Oecussi. Esse antropólogo, diferentemente de muitos outros que estudaram os grupos meto de Timor, fez um exercício antropológico semelhante às monografias funcionalistas britânicas, como as etnografias de Evans-Pritchard sobre os sistemas políticos dos Nuer (EVANS-PRITCHARD, 1999) e de Edmund Leach sobre os Sistemas políticos da Alta Birmânia (LEACH, 1996). Suas descrições acerca dos sistemas políticos não prescindem de análises sobre a ecologia e a economia da região, consciente de que essas interferem mais ou menos na efetividade dos modos de organização política e da ideologia.

Em sua abordagem antropológica, esse ex-funcionário holandês buscou construir descrições acerca dos sistemas políticos Atoni, identificando os princípios estruturais que os organizam. Por princípios estruturais, ele entende as normas e padrões de sociabilidade que dariam forma às organizações sociais daquelas populações (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 14).

As abordagens propostas por Clark Cunningham focalizam tanto aspectos de organização social quanto aspectos simbólicos dessas populações. Cunningham procura identificar as oposições dualistas que operam ideologicamente entre esses sujeitos (dentro/fora; feminino/masculino; esquerda/direita; etc.) (CUNNINGHAM, 1964) em referência aos sistemas simbólicos que guiam as práticas e compreensões Atoni. Cunningham sugere que os Atoni são grupos patrilineares, mas que, em certas configurações das Casas, um sujeito pode vir a pertencer aos grupos da linhagem materna (CUNNINGHAM, 1967). Ele sugere que o pertencimento ao grupo da mãe ou ao do pai estaria diretamente conectado às dinâmicas referentes às prestações matrimoniais. Do mesmo modo, ele considera que as Casas são classificadas de acordo com seus pertencimentos à comunidade, seja na condição de originais, grupos de afinidade ou estrangeiros (CUNNINGHAM, 1966).

Os trabalhos desses dois autores estão fortemente preocupados em construir traduções da cultura e da sociedade das populações Atoni (ou Meto), propondo análises descritivas acerca dos sistemas cosmológicos e políticos. Apesar de não focarem tanto nas condições materiais de existência, esses estudos dão bases para pensar acerca de alguns aspectos que seriam contemporâneos: a importância das Casas, das trocas orientadas para a conformação dessas Casas e a importância de princípios estruturais como a ordem, a dualidade e a precedência hierárquica entre os sujeitos.

Observa-se que os estudos de Schulte Nordholt (1971) e Cunningham (1963, 1964, 1966, 1967) têm poucas reflexões acerca do império holandês e do Estado indonésio como algo que teria relevância na vida social dos Atoni. Intuo que tal ausência de reflexões acerca do Estado colonial decorra tanto pela pouca relevância à época dessas instituições sociais nas vivências daqueles sujeitos quanto pelo campo acadêmico das décadas de 1960 e 1970, que buscava pensar as sociedades não modernas enquanto totalidades discretas (ORTNER, 1984).

Faço três ressalvas antes de dar continuidade a minha análise: a primeira é que, ao caracterizar uma Usitasae pré-estatal, considero que não existia Usitasae como uma unidade política nominada e reconhecida por essas populações antes dos agentes coloniais portugueses terem acesso mais imediato às vidas das populações das montanhas em Oecussi, apesar de saber que uma situação colonial (BALANDIER, 1993) em Timor-Leste como um todo já se encontrava estabelecida e que, mesmo estando basicamente nas áreas litorâneas, a ação colonial impactava as vidas do interior da ilha. A segunda ressalva é que diversas características referentes ao que chamo de “Usitasae pré-estatal” ainda se impõem mais ou menos presentemente, de modo que é possível observar diversas continuidades com o espaço contemporâneo de Usitasae estatizado.

A terceira ressalva é que, ao trazer o conceito de ideologia para explicar noções de parentesco e estado-nação, não argumento que há uma falsa consciência, como Gellner (1983) tratou a noção de ideologia. Nesse sentido, corroboro parte da crítica feita por Benedict Anderson quando este se refere à consideração de Gellner de que o nacionalismo seria uma falsidade:

Ora, a essência de uma nação consiste em que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum, e também que todos tenham esquecido muitas coisas. Gellner diz algo parecido quando decreta, com certa ferocidade, que “O nacionalismo não é o despertar das nações para a autoconsciência: ele inventa nações onde elas não existem”. Mas o inconveniente dessa formulação é que Gellner está tão aflito para mostrar que o nacionalismo se mascara sob falsas aparências, que ele identifica “invenção” com “contrafação” e “falsidade”, e não com “imaginação” e “criação”. (ANDERSON, 2008, p. 33)

Portanto, proponho entender ideologia como uma formulação muito menos carregada de pressupostos eurocêntricos e de uma falsa ideia da realidade, conforme supôs os escritos de Gellner (1983). Parto da ideia de nação e nacionalismo conforme foi proposta por Benedict Anderson, que considera que a condição de pertencimento a uma comunidade “imaginada” decorreria não por seus aspectos “falsos”, mas pelo estilo em que é imaginada, de relacionamentos com pessoas que não se conhecem, mas que não decorreriam de redes de parentesco ou de clientela (ANDERSON, 2008).

3.2. Usitasae pré-estatal: o modo de produção camponês

As interações de europeus com as populações de Timor-Leste se iniciaram no século XVI, porém uma atuação mais intensa dos agentes mercantis e dos estados europeus nas vidas dos timorenses no interior territorial de Oecussi, onde Usitasae se encontra, ocorreu apenas no século XX (YODER, 2016). As ações coloniais promovidas pelo império português voltavam-se basicamente para o comércio de sândalo da região durante os primeiros quatro séculos de colonização portuguesa até meados do século XX. Lifau, a primeira cidade fundada pelos portugueses em Timor-Leste, localizada no litoral de Oecussi, foi um importante centro comercial da região por ser uma zona portuária de trocas comerciais das companhias portuguesas e holandesas com as populações locais, que extraíam produtos aos estrangeiros (YODER, 2016) como cera de abelha e sândalo.

Essa ação colonial anterior ao século XX tinha produzido efeitos pela implementação do comércio do sândalo, que possibilitou, em troca da produção dessas mercadorias, a entrada de diversos artefatos, discursibilidades e técnicas de produção. As práticas agrícolas foram um

conhecimento difundido pela ação colonial nas três primeiras décadas do século XX em Timor-Leste, especialmente as táticas de roça em que havia queimadas seguidas de plantação de grãos (SHEPHERD; PALMER, 2015). Esse movimento fez com que práticas de coleta de vegetais e de caças declinassem na região, tornando as práticas de produção agrícolas mais centrais nas vivências daquelas populações. Do mesmo modo, a entrada de diversos animais, como porcos, galos e bois, vieram importados de outras ilhas da Indonésia, em fluxos de comércio patrocinados por comerciantes javaneses e chineses que circulavam na região (SHEPHERD; PALMER, 2015).

Houve uma mudança nas atividades econômicas diante da ação colonial e dos fluxos comerciais que adentravam a região nas áreas montanhosas de Oecussi naquele momento histórico anterior à Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Contudo, essas ações se faziam mais pela atuação dos artefatos, animais e sementes, além da difusão de saberes, do que pela ação direta de agentes humanos coloniais nas montanhas. Havia uma ausência substantiva de agentes coloniais portugueses ou missionárias católicas em Timor-Leste especificamente durante a ação colonial portuguesa no período anterior à Segunda Guerra Mundial (YODER, 2016, p. 296).

Durante a Segunda Guerra Mundial, Timor-Leste foi ocupado pelos japoneses. Após o retorno dos portugueses, houve uma reorientação ideológica. Os agentes coloniais portugueses, em aliança com a Igreja Católica, procuraram interagir com essas populações de maneira menos indireta com o intuito de formar cidadãos, controlar mais ou menos a propriedade da terra, estabelecer uma produção organizada pelo estado para taxaço das propriedades e trocas das populações do interior de maneira mais intensa (FERNANDES, 2014). Marco explícito dessa mudança de orientação da ação portuguesa em Timor-Leste foi a reforma administrativa que a organização colonial portuguesa passou no ano de 1951, expressa com a inclusão do Ato Colonial na Constituição do Estado Português, que fez com que as suas colônias passassem a ser tratadas como províncias ultramarinas (DUARTE SILVA, 2018).

Nesse período anterior ao ano de 1951, que poderíamos classificar como “pré-estatal” e colonial, uma vez que eram pontuais as ações dos agentes humanos no interior, as atividades produtivas centrais do ambiente de Usitasae e das populações que habitaram a região voltavam-se principalmente para práticas de agricultura e pecuária (SCHULTE NORDHOLT, 1971) no período anterior ao ano de 1951, que poderíamos classificar como “pré-estatal” e colonial, uma vez que eram pontuais as ações dos agente humanos coloniais no interior de Oecussi. Essas populações faziam o uso da terra como um instrumento de trabalho para a

produção de bens, na medida em que a terra era um meio de produção para criação dos animais domésticos e para o crescimento cíclico de gêneros vegetais. A agricultura era uma atividade fundamental na vida dessas pessoas porque a maior parte das ações de trabalho das pessoas daquele ambiente era destinada ao cultivo de vegetais, principalmente arroz e milho. Outros gêneros alimentícios de colheita contínua também faziam parte das dietas e das produções desses: frutas como manga, papaia e banana (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 51) assim como coco, tamarindo, palmeiras (para a produção de bebidas alcóolicas), complementavam a alimentação dessas pessoas. Betel e areca eram produzidos para mascar. Destacavam-se, nesse ambiente, a criação de animais domésticos, tais como porcos, galos, cabritos, vacas e búfalos, sendo a caça uma atividade alimentar pouco relevante. A criação do gado bovino e dos búfalos concentrava-se na ação dos homens, responsáveis pelo cuidado e pela alimentação desses em pastos. Já os deveres de criação de galos e porcos ficavam sobre responsabilidade das mulheres.

Tais gêneros alimentícios complementavam-se com a prática de coletas de folhas, raízes, flores e caules de vegetais silvestres, especialmente nos períodos de seca, quando certa escassez de alimentos se estabelecia. Schulte Nordholt impressionou-se com a capacidade classificatória dos sujeitos que ele pesquisou, cuja taxinomia distinguia 500 espécies de árvore, dividindo-as em comestíveis e/ou nutritivas (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 31–40), o que indica um conhecimento botânico muito especializado diante das características da vida daquelas pessoas.

O cultivo dos gêneros alimentícios relatados realizava-se especialmente às margens dos pequenos rios que atravessavam o relevo acidentado de Usitasae. Agregar as atividades agrícolas e pecuárias nas proximidades dos rios também acontecia, entre outras razões, por facilitadores energéticos: as hortas próximas às margens do rio tem irrigação contínua das plantações, não precisando gastar energia das pessoas para transporte da água em áreas de maior altitude. Ainda assim, plantavam-se alguns gêneros como milho em áreas altas, quando irrigadas pelas chuvas no período úmido.

A domesticação de plantas e animais permitia que as populações da região adotassem comportamentos sedentários, apropriando-se das terras não apenas como uma fonte de recursos coletados ou produzidos, mas também como um espaço para fixação de suas moradias, para fins das plantações e para a formação de pastos para a criação de gado e outros animais domesticados. Schulte Nordholt considerou que as populações compuseram um padrão organizacional (1971, p. 40), construindo suas *kuan* (aldeias) principalmente nos topos de espaços altos, visto que, caso fizessem suas moradias próximas aos rios, os riscos de serem

destruídas pelas enchentes do rio eram maiores. As aldeias também eram construídas distantes das margens dos rios porque permitia a ampliação dos espaços para o cultivo dos gêneros alimentícios e impedia que os animais domésticos, criados próximos às suas habitações, destruíssem essas plantações. Isso fazia com que os habitantes procurassem manter suas habitações em altitudes mais elevadas. Esse padrão também acontecia porque as populações Meto consideraram as vantagens militares em manter suas moradias em áreas elevadas, possibilitando a visão de espaços distantes e a chegada de possíveis inimigos (idem).

Ainda sobre os padrões organizacionais das populações, Schulte Nordholt observou as *kuan* (aldeias) como cercadas e distribuídas pelo território de modo espaçado (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 186). As populações Meto daquele período tiveram como técnica agrícola um sistema de rotação da agricultura, de modo que ora se plantava arroz, ora se plantava milho nas referidas áreas. Desde um entendimento êmico, podemos entender que essa distribuição espaçada no território decorria porque parte da atividade agrícola exigia grandes extensões de terra pelas técnicas empregadas, especialmente pelo desmatamento das florestas mediante queimadas. Sobre os efeitos morfológicos de sociedades que utilizam essas metodologias, Marshall Sahlins considera que a produtividade agrícola de queimar e desmatar incorre numa baixa produtividade quando comparada a sistemas de produção que utilizam a irrigação ou o arado. As práticas de queimar e plantar, portanto, exigem áreas mais amplas para produção de uma mesma quantidade de alimentos em comparação às práticas de irrigação (SAHLINS, 1970, p. 48).

Os habitantes de Usitasae pré-estatal construía suas moradias com madeira, pedras e palhas, coletadas do ambiente circundante. As residências, em geral com telhados em formatos cônicos, serviam também para guardar algumas relíquias de família, ferramentas, utensílios, assim como milho, arroz, bete'l, areca e palmeiras (CUNNINGHAM, 1961, p. 332). Essas moradias conformavam-se como um espaço de descanso, de relações sexuais de casais, de realização de refeições, de recepção de visitas. Mulheres, em geral, ficavam bastante associadas às moradias, pois parte de suas atividades eram realizadas nela: separação do arroz, preparação e cozimento de alimentos, tecelagem (CUNNINGHAM, 1961, p. 334)

As diferentes etapas do ciclo agrícola acompanhavam essas variações diante das variações climáticas que aconteciam durante o ciclo de duração de um ano, marcadas pelos períodos de chuva e de seca. Schulte Nordholt realiza uma descrição bastante minuciosa (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 53-58) sobre o trabalho agrícola do arroz em que ele divide (analiticamente e não a partir das categorias nativas) o ciclo agrícola pelo calendário anual. Ele afirmou que as diferentes fases produtivas da plantação orientavam a rotina

daquelas populações, que acompanhava as duas estações do ano: iniciava-se no período da seca (maio a julho) e terminava no período da colheita e fim das chuvas (março e abril do ano seguinte). Os membros da Casa se reuniam para fazer uso da terra, requerendo, em geral, permissão a seres espirituais quanto ao seu uso durante os momentos iniciais do ciclo. Alguns sacrifícios de animais – principalmente porcos e galos – eram feitos, assim como os instrumentos de corte eram afiados.

Esse primeiro momento também se caracterizava pela construção de cercas de madeira, cujas fundações eram preparadas com pedras. As cercas eram feitas basicamente de galhos de árvore trançados na horizontal em três galhos verticalmente fixados nas fundações da cerca. As cercas, em geral, mediam 1,30 metros de altura. Realizava-se o desmatamento, no qual faziam a derrubada das árvores e a limpeza da terra, retirando pedras e fazendo o nivelamento propício para as plantações no período de agosto, dois meses depois desse primeiro momento. Os agricultores camponeses faziam o recorrente uso de queimadas para a preparação da terra durante os dois meses seguintes, setembro e outubro. Começavam-se o período de semeio, em novembro, quando as chuvas se iniciavam. As atividades básicas eram apenas de manuseio do crescimento das plantas, com irrigação e limpeza de ervas daninhas durante os meses de dezembro e janeiro. As atividades de plantio eram comandadas por mulheres, diferentemente das atividades de desmatamento e queimadas, que eram realizadas basicamente por homens. Por fim, havia o período da colheita (fevereiro, março e abril), fazendo com que eles coletassem e armazenassem as sementes.

As práticas de cultivo e colheita próprios das agriculturas exigiam basicamente a energia humana e a queimada de madeira, auxiliadas por alguns instrumentos de madeira afiados e instrumentos metálicos para desmatar e arar terrenos. Eles utilizavam suas residências como celeiros para guardar as sementes que seriam consumidas como alimentos, deixando parte delas como sementes para o ciclo agrícola futuro. Cestos de palhas de palmeiras impermeáveis feitas pelos próprios camponeses eram utilizados para fins de irrigação da produção. Em relação aos instrumentos de cultivo, as populações Meto utilizavam-se de madeiras afiadas, mas havia catanas, enxadas e machados, vindos por trocas com populações de ilhas vizinhas ou de comércio com navegantes que circulavam pela região. Conforme Schulte Nordholt indicou, essas populações não forjavam instrumentos de metais, apesar de serem instrumentos indispensáveis para a agricultura (SCHULTE NORDHOLT, 1981, p. 41). Esses instrumentos úteis para o cultivo eram dependentes de trocas com populações de outras ilhas.

Cunningham (1963) considerou que as *ume mesi* (unidades domésticas) constituíam as relações mais importantes nas atividades produtivas de gênero alimentícios, mais do que as Casas, diferentemente de Schulte Nordholt (1971), que entendia que as Casas eram as principais unidades de produção no cultivo agrícola.

Em sua etnografia, Cunningham considerou que a Casa era uma instituição que organizava solidariedades para fins de pagamento de indenizações, riquezas das noivas, gastos do ciclo da vida e ajudas no caso de necessidades.⁵⁸ A Casa funcionava como forma de seguridade para unidades domésticas em que estivesse ausente uma quantidade de pessoas necessárias ou hábeis para a produção. Enquanto isso, a “unidade doméstica familiar elementar” (*elementary family household*) comandava a atividade de produção agrícola:

(...) atividades econômicas são administradas primariamente pelas unidades domésticas. Com a exceção dos projetos novos de plantação de arroz irrigado, existe pouca atividade cooperativa. Diversos homens podem construir uma cerca em comum quando eles trabalham em áreas vizinhas, mas eles fazem o restante dos seus trabalhos individualmente. Diversos indivíduos podem também manter seu gado em um curral em comum, mas eles tendem a alimentá-los em lugares diferentes. (CUNNINGHAM, 1963, p. 296, tradução minha)

Nesses ambientes, papéis na agricultura distribuíam-se entre pessoas pertencentes a uma mesma unidade doméstica, havendo alianças entre as unidades domésticas apenas em algumas etapas ou na ausência de pessoas hábeis ou suficientes para a realização de alguma tarefa. A produção de gêneros alimentícios de uma unidade doméstica destinava-se primordialmente para consumo dos seus próprios integrantes, sendo a parte excedente distribuída com unidades domésticas de uma mesma Casa que os auxiliassem, parte para a realização das trocas matrimoniais. Isso permite considerar que as atividades de agricultura e pecuária comandadas pelas *unidades domésticas* em Usitasae pré-estatal voltavam-se principalmente para o que chamamos comumente de subsistência, havendo uma distribuição para os membros das próprias unidades ou para a troca visando a reposição de bens necessários para seu próprio consumo, diferentemente de coletividades capitalistas, onde a produção tem por destinação o a produção de excedentes para comercialização.

O recrutamento de pessoas era essencial para a produção, uma vez que a força produtiva das atividades da agricultura e da pecuária se alicerçava basicamente por energia humana. Uma família nuclear podia facilmente servir como força de trabalho agrícola (MEILLASSOUX, 1973, p. 85), uma vez que o cultivo agrícola não requer um grande grupo de cooperantes e esses grupos podiam ser feitos de trabalhadores de várias forças e idades.

⁵⁸ É importante considerar que Cunningham morou com populações meto na companhia de sua esposa, que, inclusive, estava grávida durante a pesquisa de campo.

Esses recrutamentos fundavam-se principalmente nos laços de parentesco, seja por consanguinidade, seja por afinidade. Assim, a reprodução biológica constituía-se no meio principal de produção da força de trabalho, ainda que houvesse situações em que a captura de prisioneiros de guerra fizesse com que esses atuassem como escravos (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 369).

Desse modo, a formação de casais se mostrava como uma atividade central para a produção das populações de Uisitae. O principal meio para a formação de casais era as trocas matrimoniais, que possibilitavam que pessoas conseguissem repor as forças de trabalho necessárias para a reprodução biológica e que, em breve, novas unidades domésticas se formassem.

Diferentemente da produção agrícola e pecuária que se assentava em relações entre pessoas da unidade doméstica, como já explicado anteriormente, as trocas matrimoniais eram geridas pelas Casas. As Casas orientavam homens e mulheres solidários entre si por constituírem relações de consanguinidade e regidas pelo tabu de incesto (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 93); elas eram as pessoas morais pelas quais se formavam casais para a produção de pessoas para as Casas. Parte das trocas matrimoniais acontecia também pelo compartilhamento de crianças, que, apesar de serem vinculadas às Casas dos seus pais, moravam em unidades domésticas distintas das suas como forma de ajudar em atividades domésticas.

Segundo Cunningham (1962), as trocas matrimoniais seguiam o sistema de conúbios assimétricos, em Casas que se posicionam desigualmente entre si como “doadores de mulheres” e de “receptores de mulheres”. As Casas de doadores de mulheres têm sido classificadas como *an mone* e as Casas receptoras de mulheres são classificadas como *an feto* em relação a determinada Casa. Casas de doadores eram consideradas superiores às Casas receptoras de mulheres, tanto no dia a dia quanto em momentos cerimoniais (idem, 1962, p. 244).

As trocas matrimoniais tinham expressões na vida cotidiana mediante diferentes tipos de prestações. A forma mais expressiva de prestação matrimonial refere-se à noiva que, encaminhada à unidade doméstica do seu marido, passa a conviver com demais integrantes da Casa receptora de mulheres e a produzir em conjunto com os diferentes elementos que fazem parte desse coletivo (CUNNINGHAM, 1962, p. 235). A centralidade ideológica de que são as mulheres quem circulam e os homens se mantêm nas Casas fez com que as populações Meto fossem classificadas antropologicamente como patrifocais.

Casas receptoras-de-mulher, por vezes, compartilhavam as crianças e jovens – geralmente do gênero feminino – frutos do matrimônio para morar e para auxiliar nas unidades domésticas das Casas dos doadores-de-mulheres como forma de cumprir as prestações matrimoniais na vida cotidiana. Outra forma de cumprir as prestações matrimoniais consistia no homem residir nas Casas de sua esposa (“*groom service*” em inglês, ou “serviço do noivo”) nos momentos iniciais do casamento, atuando como subordinado dos homens (irmãos e pai da noiva) e sendo responsável por serviços para essa Casa, como coleta de alimentos e água, cuidado do gado e construção de residências (CUNNINGHAM, 1962, p. 251)

Em relação às dimensões ritualísticas, as festas constituíam momentos importantes em que as prestações matrimoniais eram realizadas e, conseqüentemente, em que a produção era trocada e consumida. Essas Casas transacionavam diferentes riquezas durante as trocas matrimoniais: além das mulheres, havia animais domésticos, os vegetais, tecidos, bebidas alcóolicas, colares feitos com corais, festas, rituais, banquetes (CUNNINGHAM, 1962, p. 246). A Casa doadora-de-mulher convidava a Casa receptora-de-mulher para fazer uma refeição, por vezes chamando outras Casas para integrar o evento como forma de celebrar a formação ou parte de pagamentos de prestações matrimoniais.

Essas trocas se impunham como regimes de dádivas, porque não se buscava o cumprimento total da transação, apesar de haver estimativas quanto aos bens que compunham a riqueza da noiva. Cunningham explicou o entendimento nativo sobre a indeterminação da troca:

Ainda que os pagamentos da riqueza da noiva tenham uma etapa final, Casas doadoras de mulheres raramente permitem que este seja pago. Eles dizem que aceitar o pagamento pode romper o laço entre eles e suas filhas. Ela e seu marido não se sentirão mais obrigados a servir para seus parentes originários, impedindo que esses possam intervir na vida da garota. Esse argumento é colocado por diferentes razões uma vez que tem várias implicações. Um homem me contou “Eu nunca vou deixar meu genro pagar a prestação final. Então ele não terá como vir e trabalhar para mim. Caso contrário, o marido de nossa filha será livre para tê-la onde deseja e nós não poderemos dizer algo” (CUNNINGHAM, 1962, p. 251, tradução minha).

Nesse sentido, as Casas se relacionavam bilateralmente, formando uma solidariedade entre elas mediante relações de precedência. Essas Casas formavam uma área territorial de assentamentos e, por serem relacionadas mediante matrimônios, constituíam o que podemos chamar de “área matrimonial” (MEILLASSOUX, 1983). Essas áreas matrimoniais, apesar de delimitadas, eram abertas a se ampliar à medida que houvesse alianças com novas Casas.

Schulte Nordholt (1971) relata ações de reciprocidade negativa para além de relações de reciprocidade generalizada, ou seja, trocas que ocorrem em regimes de dádivas, e de reciprocidade equilibrada, ou seja, trocas que ocorrem em regimes de troca direta entre as Casas. A reciprocidade negativa corresponde a uma transação em que não há contraprestações porque realizada mediante violência ou furto (SAHLINS, 1970, p. 130). Nesse momento pré-colonial, havia disputas entre as Casas por pedaços de terras e roubos de gados, o que ocasionava, por muitas vezes, em atos de guerra (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 328). As guerras originavam-se por desacordos quanto às prestações matrimoniais ou de processos sucessórios. Essas guerras envolviam homicídios, nos quais a caça de cabeças expressava um importante significante de batalhas. Contudo, em tempos de paz, as razões de interação entre as diferentes Casas davam-se principalmente mediante as trocas matrimoniais, visto que essa era a principal razão pelas quais as unidades de produção – tanto as Casas quanto as unidades domésticas – buscavam se relacionar com outras Casas.

Apesar de haver pouco destaque nos relatos etnológicos acerca das atividades que indicassem uma divisão do trabalho nas diferentes áreas matrimoniais nos territórios das populações falantes de meto, havia certas Casas ou grupos de Casas que ocupavam determinadas funções específicas. Essas funções os diferenciavam dentro desses agrupamentos de Casas que constituíam uma área matrimonial. Tais diferenciações aconteciam, por exemplo, por certas Casas encabeçarem ações militares na proteção contra disputas externas, por deterem certo domínio sobre alguns bens de produção, como terras e espadas, por atuarem como chefes rituais e administradores da justiça ou por coordenarem o comércio com as iniciativas coloniais de comércio do sândalo (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 361).

Schulte Nordholt inferiu que as formações do que passou a ser chamado de principados ou reinos – agrupamento que agregava diferentes áreas matrimoniais – decorreram de ações coloniais. Os coletivos coloniais de origem europeia transformaram certas Casas em mediadoras da ação colonial ao fazerem alianças com Casas cujos assentamentos se localizavam em espaços litorâneos. Elas passaram, então, a orientar a captação do sândalo em troca das mercadorias que os colonizadores entregavam como contraprestação. Schulte Nordholt destacou os efeitos do comércio em processos de diferenciação social em Timor durante os primeiros séculos de colonização:

O comércio mercantil foi primordial para a administração. Em um estudo sobre as mudanças no sistema político de Timor, o significado do comércio estrangeiro deve ser examinado em grande profundidade. As autoridades governantes centrais, assim como os comandantes locais em geral, provavelmente aumentaram sua autoridade graças a isso, uma vez que o comércio era monopolizado quase sempre pelo

governante, como podemos inferir de um relato (datado de 1618) por Wai Tsi Tsung: “O mercado está localizado a alguma distância do centro, e qualquer que seja o local que uma embarcação chega, o rei vem da cidade, acompanhado por sua mulher e crianças, suas concubinas e serventes, sendo a sua comitiva numerosa. Tributos têm de ser pagos diariamente, mas eles não são altos. Os nativos continuamente trazem sândalo para abastecer os mercadores, mas eles não podem fazer isso enquanto o rei não estiver presente, por medo de retaliação. Por isso o rei sempre é requerido pelos nativos para chegar primeiro”. (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 358, tradução minha)

O comércio no período pré-Segunda Guerra Mundial com os mercadores estrangeiros foi um ponto bastante importante na diferenciação das Casas e na concentração de meios de produção em algumas Casas de Oecussi. As Casas tinham como meios para tornarem-se prósperas as riquezas das noivas de suas filhas, o aumento do cultivo através dos serviços de suas filhas, ou mediante os serviços dos seus filhos (SCHLUTE NORDHOLT, 1971, p. 383) num momento anterior ao comércio. Contudo, diversificaram-se as atividades e meios produtivos com essas transações mercantis e comerciais.

Em Oecussi pré-estatal, as Casas monopolizadoras do comércio – pois essas impediam que demais Casas realizassem o comércio diretamente com os navegantes ou impunham-lhes taxações – fizeram com que alguns colonizadores portugueses e colonizadores holandeses reconhecessem certos atores como “príncipes”. Oecussi, segundo Schulte Nordholt (1971, p. 316-317), era o nome dado pelos colonizadores portugueses ao reino de Ambeno, que, conforme sua descrição, formava uma ampla rede de alianças e de descendência entre diferentes Casas. Importantes atores que conseguiram encabeçar essas relações entre as diferentes Casas foram duas Casas iniciadas por pessoas vindas do além-mar. Eles eram Mateus da Costa, um descendente de português, e João d’Hornay, um descendente de holandês (YODER, 2006). Eles tornaram-se importantes mediadores com as iniciativas coloniais do Estado português para a comercialização de cera de abelha e sândalo, casando-se com mulheres de Casas de Oecussi, conforme síntese historiográfica feita por Laura Yoder (2006, p. 65-70). Essas alianças viriam a se constituir contemporaneamente como Oecussi-Ambeno.

Essas atividades comerciais, de acordo com Schulte Nordholt (1971, p. 50), conformavam trocas em regime de escambo com navios mercantis, que davam objetos metálicos (facas, espadas, moedas) e tecidos por sândalo, um tipo de madeira. Assim, o comércio de sândalo administrado pelo reino de Ambeno reformulou os modos de produção e distribuição na área matrimonial que até então formava Usitasae.⁵⁹

⁵⁹ Conforme alguns anciãos me relataram, a Casa Sila era uma Casa descendente de João d’Hornay, fruto de uma fissão dela. Vindos mais tardiamente para o território do atual Usitasae para se tornar mediadora do comércio de sândalo, essa Casa se aliou mediante a doação de duas mulheres com a Casa Quefi, que era até então reconhecida

As alianças entre as Casas comandadas por Ambeno, identificadas pelos mercadores como um “Reino”, tinham um efeito nas produções de bens das diferentes Casas que compunham a área matrimonial de Usitasae. Elas conformaram algumas alianças amplas, fazendo o fornecimento e complemento da produção mediante trocas vindas em regime de escambo na rota do sândalo. Tal fato, portanto, contribuiu para haver certa diferenciação social em Usitasae, fazendo com que certas trocas fossem concentradas nas Casas vinculadas ao reino de Ambeno, uma vez que permitia que eles tivessem acesso às mercadorias trocadas com os navegantes.

Creio que tais domínios sobre ferramentas necessárias para a atividade agrícola faziam com que uma classe de Casas em Usitasae passasse a perceber-se e ser percebida como dominante naquele ambiente. A espada não era apenas um instrumento de dominação dessas Casas pela violência, mas também porque era um instrumento de trabalho agrícola e de coleta de vegetais que elas controlavam e distribuíam entre as Casas. A ampla aliança das Casas pela qual o comércio com os barcos navegantes, que faziam com que elas tivessem acesso a ferramentas para produção agrícola, foi adquirindo maior importância nas vidas produtivas daquelas populações. As Casas mediadoras do comércio de sândalo passaram apenas a ter uma importância maior à medida que a ação de pacificação colonizadora passou a dominar atores revoltosos e construir os aldeamentos indígenas. Voltarei a esse ponto mais adiante.

Uma mudança importante no modo de produção campesino foi que o processo produtivo passou a envolver artefatos, técnicas e saberes exclusivos, de modo que parte das etapas da produção passou a ser controladas pelas Casas Mediadoras pelo domínio e monopólio da distribuição de certos instrumentos. Passou-se também a haver certa divisão do trabalho com as outras Casas decorrentes de uma inserção de Casas mediadoras em Usitasae, que centralizavam certa relação com o mundo exterior àquele ambiente. Contudo, em termos substantivos, a produção se fazia principalmente mediante o acesso ao ambiente diretamente acessível, cultivados com técnicas voltadas para a agricultura, a pecuária, a coleta de vegetais, o uso de madeira como matriz energética para a combustão e os humanos – em geral relacionados por relações de afinidade e descendência – como seus principais recursos de trabalho.

Em termos gerais, portanto, pode-se inferir que a distribuição econômica entre as populações de Usitasae pré-estatal tinha como principal meio os ciclos de dádivas decorrentes

como a primeira Casa a se estabelecer naquele ambiente. Nessa divisão de poderes para a formação de uma aliança, a Casa Sila se tornou a responsável pela mediação com o mundo exterior à área matrimonial, enquanto a Casa Quefi se constituiu como responsável pelo controle da terra, atuando como mediadora de conflitos locais, oficiando alguns eventos e administrando a população.

das trocas matrimoniais, que faziam com que as Casas tivessem que doar bens produzidos (animais e vegetais) e mortenhas (colares) como parte da riqueza da noiva. Era pequena a intensidade do contato fora das relações advindas pelas alianças matrimoniais mais próximas entre os vilarejos. As interações entre os habitantes que residiam no que hoje se entende como Usitasae baseavam-se principalmente em dimensões face-a-face. Consequentemente, havia poucos meios de circulação de bens que não fossem produzidos por Casas vizinhas ou pelas redes de aliança encabeçadas pelas Casas mediadoras das relações com os comerciantes marítimos.

Do mesmo modo, poderemos considerar que a produção das Casas e da unidade doméstica em Usitasae pré-estatal, se antes relativamente independente umas das outras, passou a operar de uma maneira cada vez mais coordenada e integrada. Assim, ainda que as Casas e as unidades domésticas fossem responsáveis por grande parte da produção dos bens que consumiam, a produção de alimentos e de demais bens passou a depender mais de alguns instrumentos, de matéria que essas pessoas não tinham em sua região. Do mesmo modo, as relações matrimoniais também promoviam parte dessa integração. Isso fez com que grande parte dos bens que elas próprias produziam fosse diretamente consumido por elas.

É interessante observar, portanto, os efeitos que o comércio mercantil produziu em Timor-Leste, de modo a apresentar os traços “modernos” no que concebemos como tradicional. Do mesmo modo, é interessante notar os efeitos ideológicos que há na sedentarização. Claude Meillassoux (1972), ao comparar sociedades que se caracterizam por diferentes modos de produção (“caçadores e coletores” e ainda “camponeses”), sugere que passou-se a ter diferentes vinculações à terra: enquanto as sociedades coletoras-caçadoras usam a terra como objeto do trabalho, as sociedades camponesas fariam o uso da terra como um instrumento de trabalho.

Essa diferença sobre o uso da terra a partir da distinção objeto/instrumento tem efeitos distintos nas formas de organização social. Em sociedades nas quais a ação do trabalho majoritariamente se encontra em atividades de coleta e caça e a produção é instantânea, na medida em que o bem encontra-se disponível assim que é coletado ou caçado. Esse processo de produção, em que a distribuição do bem é feita conjuntamente e este é consumido também rapidamente, não dá bases para a emergência de uma hierarquia social ou de um poder centralizado ou mesmo uma organização familiar estendida. As ideias e valores do parentesco, em sociedades de caçadores e coletores, portanto, tomam uma importância reduzida (quando comparadas às sociedades camponesas).

Meillassoux mostra que a ideologia dos caçadores difere das sociedades camponesas. Entre camponeses, o uso da terra faz com que haja expectativas de produção material a longo prazo, exigindo a articulação das forças produtivas para o plantio e para a colheita dos alimentos. Essa necessidade de mobilizar uma força produtiva por um período extenso faz com que haja necessidades de centralização e organização hierarquizada da atividade, uma vez que muitas pessoas são importantes para conduzir, conjuntamente, a produção de alimentos. As relações de parentesco tomam posições importantes na vida social da sociedade camponesa porque camponeses dependem de certas forças produtivas advindas principalmente da reprodução biológica para conseguir produzir os recursos materiais. Assim, o parentesco é uma ideologia dominante na vida dessas pessoas que têm um modo de produção camponês porque as relações advindas de laços de descendência e afinidade são relações de produção (MEILLASSOUX, 1972, p. 100).

3.3. Usitasae estatizada: mudanças no ambiente

3.3.1. A articulação dos modos de produção

O tópico anterior conjectura como eram as regularidades da produção material que os habitantes de Usitasae realizavam em um período pré-estatal, antes da vinda de colonizadores portugueses e missionários ao interior de Oecussi. Naquele momento que antecedia a conjuntura colonial pós-1951, o modo de produção consistia em atividades agrárias e as relações de produção eram decorrentes de relações de consanguinidade ou de alianças de matrimônio. Essas relações eram as principais bases das unidades domésticas e das Casas, organizações pelas quais a produção era manejada. Ainda que relativamente independentes, havia também algumas hierarquias entre as Casas decorrentes de acessos diferentes a bens de consumo necessários para a produção agrícola.

Esse ambiente da Usitasae pré-estatal se distingue do ambiente atual, uma vez que esse passou a ser mais complexo diante da inserção de novos meios de produção e comunicação, o que também permitiu a articulação mais intensa das relações de produção com os mercados e com uma emergente burocracia.

As razões pelas quais a produção, a distribuição, a troca e o consumo das populações atuais de Usitasae se articularam a uma formação capitalista-estatal foram múltiplas. Destacam-se como meios de produção fundamentais para a mudança desse ambiente as inserções do mercado no dia a dia e a disponibilização de salários e de expectativas de

atividades remuneradas pelo Estado-nação nas vivências dessas populações. A economia, em certa medida, se monetizou.

Neste tópico, procuro apontar alguns fatos decorrentes dessas ações que modificaram as atividades produtivas das gerações descendentes das populações pré-coloniais em Usitasae. Proponho-me também a realizar uma comparação com o modo de produção descrito anteriormente numa Usitasae pré-estatal, sugerindo em que termos mudou a vida produtiva dos habitantes de Usitasae em relação às gerações anteriores. Os relatos dos anciãos, que tratarei de maneira mais detida no Capítulo 5, corroboravam certas interpretações históricas e sobre a formação do Estado-nação em Timor-Leste.

O reconhecimento colonial de Casas superiores nas campanhas de pacificação iniciadas no século XX fez com que fossem fundadas e integradas diversas unidades políticas pelo território de Timor-Leste. A literatura histórica sobre a ilha de Timor – tanto na conformação da colônia holandesa/Estado-indonésio quanto na colônia portuguesa/Estado leste-timorense – tem sugerido a importância desses grupos locais à adesão à agenda estatal (SHERLOCK, 1986 apud YODER, 2016). Usitasae passou a ser concebido como um suco por volta da década de 1960, sendo as lideranças das Casas Quefi e Sila reconhecidas como autoridades indígenas. O ato aconteceu pela concessão de títulos administrativo-militares ao porta-voz da Casa Sila, filiada à Casa do reino Ambeno, e ao porta-voz da Casa Quefi, que se compunha como uma autoridade militar precedente dentro daquele ambiente. Os assentamentos das Casas que compunham a região de Usitasae conformavam-se mais como uma área matrimonial (na qual diferentes Casas se articulavam por trocarem dádivas entre elas) do que como uma unidade política discreta com fronteiras definidas. Com esse ato, formou-se então o suco Usitasae, como uma unidade política integrada.

Dar parte do protagonismo de ações do estado a lideranças das Casas que tinham precedência dentro de ciclos de uma área matrimonial foi uma estratégia de incorporação das populações nativas ao Estado colonial português. Um relato expressivo dessa estratégia apresenta-se em texto publicado em 1945, de autoria de um agente colonial português, Capitão José S. Martinho. Esse agente colonial português indicava que a melhor prática para que a população se concentrasse em aldeamentos e recepcionasse bem as ações coloniais seria respeitar as “jurisdições indígenas e, dentro destas, os direitos dos chefes e as balizas do Súcu” (MARTINHO, 1945, p. 167), além de dar aos timorenses certos bens materiais como estratégia de integração colonial dessas populações. Esse ato permitiu o incremento de novas atividades produtivas e a centralização de algumas atividades nas figuras desses sujeitos.

Os colonizadores incorporavam certas estruturas políticas locais integrando-as mediante os sucos, enquanto os postos administrativos – estruturas de poder mais amplas que reuniam um conjunto de sucos – no período português foram ocupados por autoridades portuguesas europeias, que ficavam responsáveis pelas taxações, construções de infraestrutura e a implementação de políticas econômicas de base colonial. No caso de Usitasae, quem controlava as ações de desenvolvimento econômico (estradas, mercados, escolas) era o comandante do posto administrativo de Oesilo, ou seja, algum colono português.

De certa maneira, o reconhecimento pelo Estado português dessas autoridades dava meios mais potentes para que as lideranças de que a Classe de Casas que fazia a mediação com o Estado Colonial fossem cada vez mais reconhecida como autoridade, pois lhe davam responsabilidades tidas como costumeiras, tais como a administração dos rituais e a mediação de conflitos locais. Os relatos dos anciãos de Usitasae me faziam corroborar a hipótese de que o Estado português e o Estado indonésio cooptaram em Usitasae determinadas estruturas políticas locais como mediadores de seus projetos de poder, articulando as populações locais com projetos políticos de âmbito nacional. Os colonizadores davam em troca certos benefícios materiais e simbólicos, à semelhança do modelo de análise sugerido por Mamdami Mahmood (1996) sobre a formação dos estados coloniais e seus legados para os estados nacionais na África. Nesse sentido, as Casas solidárias por relações de dádivas que vieram a compor Usitasae tornaram-se uma unidade política integrada ao Estado português pelo cooptação dessas lideranças indígenas, dando inclusive a possibilidade delas de batizarem o suco com os seus nomes.

Tal fato se assemelhou ao modelo indonésio de capilarização em diferentes coletividades presentes no seu território na ilha de Timor (MCWILLIAM, 1999). McWilliam argumenta que certas estruturas locais de poder, que foram articuladas ao poder centralizador do estado, tomavam por base a construção de *desa* (vilas) no Timor-Oeste, região também composta principalmente por populações pertencentes aos falantes de meto. As *desa* no Timor Oeste serviram para subsumir antigos padrões de organização política sob o nome de um novo governo, pois permitiam que formas e relações costumeiras fossem preservadas e reproduzidas, tais como o domínio sobre a ação ritual, o papel de autoridade jurídica, a transmissão hereditária das chefias, etc., assim como a chefia de suco promovida pelo Estado português e indonésio em Usitasae. Andrew McWilliam também argumenta que as *desa* atuavam como estruturas locais para promover atividades de governo referentes à promoção do *pembangunan* (desenvolvimento econômico, em bahasa indonesia), mas elas pouco

atuavam como protagonistas desses projetos de desenvolvimento (MCWILLIAM, 1999, p. 125).

Algumas Casas como mediadores de agentes coloniais e estatais foi um fato que também ocorreu em outras ilhas na Indonésia Oriental. A antropóloga Jacqueline Vel argumentou sobre o papel que certas Casas tiveram na conformação de uma organização estatal em Sumba Ocidental, uma das ilhas que compõe o arquipélago indonésio, afirmando que essas atuaram diante das iniciativas mercantis do Império Holandês e, assim, conseguiram adquirir capital simbólico e político nas redes de alianças entre as Casas então existentes naquela ilha (VEL, 2008, p. 245). Essas Casas mantiveram ou reforçaram o “status” de superioridade em diferentes momentos políticos do Estado independente da Indonésia. Contudo, ao assim fazer, essas Casas permitiram que algumas ações do governo central colocassem em xeque suas lideranças. De qualquer maneira, elas deram capilaridade ao Estado como instituição social importante, permitindo ou sendo obrigadas a que esse adentrasse nas rotinas das pessoas daquela ilha.

As ações de desenvolvimento promovidas pelo Estado português e continuadas pelo Estado indonésio, portanto, começaram a adentrar ao modo de produção que acontecia em Usitasae. Eles passaram a incluí-las como atores em uma burocracia, especialmente como chefes de suco, construindo, inclusive, prédios públicos para que atividades burocráticas acontecessem nelas. Nesse sentido, esses chefes passaram a contar com um espaço de reunião, onde as atividades burocráticas passaram a ser realizadas.

Um novo meio de produção importante possibilitado pelo Estado português, em aliança com a Igreja Católica, foi colocar os filhos dessas Casas locais mediadoras para assumirem cargos em postos militares ou nas escolas, construindo uma expectativa para essas Casas de que seus elementos se tornassem burocratas mediadores de ações do governo central. Importante relatar que a educação para o aprendizado das letras era bastante restrita para essas Casas mediadoras, de modo que as escolas missionárias do período português se voltavam apenas para os descendentes dessas autoridades indígenas. Em Oecussi contemporâneo, especialmente no suco Usitasae, as pessoas das gerações que frequentaram as escolas coloniais portuguesas durante os anos 1960 e 1970 eram, em sua maioria, adultos pertencentes a essas Casas. Eles tinham conhecimento da escrita e frequentaram essas escolas por apenas quatro anos. Missionários europeus dirigiam essas escolas e ensinavam conhecimentos básicos de escrita e leitura em português, assim como ministravam aulas de religião.

Enquanto a classe de Casas mediadoras em Usitasae teve acesso à burocracia e à escolarização como atividades produtivas ainda no momento de colonização portuguesa, as demais Casas tiveram a possibilidade de incluir as mesmas estratégias para a produção de suas Casas e unidades domésticas apenas durante a ocupação indonésia. Duas frentes bastante relevantes para a produção das Casas foram as migrações orientadas pela escolarização e pela Igreja Católica. Em relação à educação do estado, Alberto Arenas traz um importante dado estatístico sobre o fenômeno:

Em Timor-Leste, entre 1975 e 1993, o número de escolas básicas foram de 47 para 612, o número de escolas secundários cresceram de 5 para 34, e o número de hospitais foram de 2 para 10 (United Nations General Assembly, 1993 and 1994). A Universitas Timor-Timur, primeira universidade de Timor-Leste, foi inaugurada em 1986, e oferecia aos seus 2.100 estudantes a formação em educação, ciências políticas e sociais e agricultura. Para compensar a falta de professores leste-timorenses qualificados, o Departamento de Educação e Cultura trouxe centenas de professores de Java e Sulawese e ofereceu bolsas para treinamento de professores. Em 1989, 1.500 leste-timorenses receberam bolsas de estudo para estudar na Indonésia (Republic of Indonesia, 1992: 19). De acordo com documentos oficiais, “a Indonésia tem destinado seis vezes mais do seu próprio orçamento de desenvolvimento econômico para Timor-Timur por pessoa do que para qualquer outra província” (Ibid.: 12). (ARENAS, 1998, p. 39, tradução minha).

Isso se confirma quando os anciãos me diziam que a primeira escola construída em Usitasae, especificamente na aldeia de Pune, ocorreu somente durante a ocupação indonésia.

Outro aspecto importante das ações de desenvolvimento promovidas pelo Estado português e pelo Estado indonésio foi a integração entre as diferentes aldeias mediante estradas para a circulação dos agentes do governo, para as migrações e para o escoamento das mercadorias. A aldeia de Pune, aldeia central do suco Usitasae, encontra-se à beira de uma estrada que a conecta tanto aos demais sucos do posto administrativo Oesilo (Bobometo e Usitaqueno), quanto com Banafi, um suco vizinho do posto administrativo Nitibe (ver mapa). Essas estradas também passaram a conectar Usitasae à capital de Oecussi, Pante Macassar, o que permitiu uma integração com as dinâmicas econômicas e políticas do governo central.

Tal processo de construção de estradas iniciado ainda no governo colonial português foi fortalecido pelo governo indonésio, que teve iniciativas de asfaltá-las durante os anos 1990. Alguns anciãos me contavam sobre algumas estradas construídas ainda no período português em minhas caminhadas no Suco, estradas que foram abandonadas pelo governo indonésio. Elas eram mais estreitas e permaneciam ativas apenas pela circulação de motocicletas e pessoas, sem possibilidade da passagem de caminhões.

Um efeito fundamental durante o período indonésio ocasionado pelas estradas foi a inclusão dos mercados e de uma economia monetária mais intensa nas rotinas dos habitantes,

segundo um dos anciãos. A emergência do mercado em Usitasae fez com que as diferentes pessoas se voltassem a práticas de comércio e de distribuição de bens. Algumas unidades domésticas das Casas não mediadoras passaram a produzir excedentes para comercializar, vendendo, por exemplo, frutas, verduras, fumo, arecas e betéis e pequenas manufaturas (doces, bebidas alcólicas, cestos artesanais de palha, panelas de cerâmica) no mercado à medida que essas práticas comerciais começaram a ser realizadas.

Essas práticas de mercado também fizeram com que pessoas vindas de outros coletivos de Oecussi comessem a adentrar esses espaços, ampliando-se a circulação de pessoas, bens e mercadorias. Esses mercadores circulavam pelos diferentes sucos de Oecussi durante a semana, seguindo um calendário já estabelecido no período indonésio. Observei que a Classe de Casas mediadoras do Estado, em geral, não tomou posições de comerciantes: conforme um dos anciãos me relatou, as práticas de comercialização de produtos importados foram protagonizadas principalmente por pessoas de outras Casas, que compraram caminhões e se envolveram em pequenas atividades comerciais.

Tal fato possibilitou que a modalidade de trocas diretas se tornasse mais recorrente entre as populações de Usitasae quanto à economia monetizada. O dinheiro possibilitou as trocas em regime de mercado, uma vez que burocratas das Casas mediadoras do Estado-nação e que viviam em Usitasae recebiam salários e contavam com algum dinheiro de parentes que migravam para a capital de Oecussi ou para Díli. A monetarização iniciou-se ainda durante o período português, que estabeleceu uma moeda local. Martinho, um ancião, certa vez, me relatou uma memória da sua infância sobre o fim da colonização portuguesa. Quando crianças, as moedas cunhadas pelo governo português perderam todo o seu valor de troca, fazendo com que elas fossem descartadas pelos adultos e com que as crianças passassem a brincar com elas. Durante a ocupação da Indonésia, a rúpia indonésia passou a circular na região, sendo trocada pelo dólar norte-americano após a independência.

Fotografia 3 – Bebidas e cigarros de fabricação industrial acessíveis mediante o mercado.



Fonte: Arquivo pessoal do autor. Oecussi, setembro de 2017.

O incremento dos mercados e de relações de governo com os diferentes agentes centrais do Estado também fizeram com que houvesse uma reordenação das atividades produtivas relacionadas à agricultura e pecuária. Novas forças produtivas (pessoas, artefatos e saberes) associadas a essas novidades se multiplicaram. Alguns espaços de produção agrícola em Usitasae passaram, durante a ocupação indonésia, a ser comandados por pequenas fazendas, cujo intuito era a produção de excedentes para a comercialização. Essas fazendas contavam com técnicas agrícolas como o sistema de curvas de níveis, o que possibilitava uma redução da erosão dos rios e também uma ampliação das áreas de cultivo. Fertilizantes e sementes, assim como agrotóxicos, incrementaram a produtividade das atividades agrícolas. Além disso, algumas pessoas que não eram ligadas às Casas mediadoras passaram também a se envolver nessas atividades como força produtiva em troca de pequenas remunerações.

Parte da terra que se encontra em Usitasae passou a não ser mais de propriedade da Classe mediadora. Uma ampla área contígua ao mercado localizado na aldeia de Pune era situada como pertencente a um *boss* (patrão, em língua inglesa), pessoa que não morava em Usitasae, mas que atuava na região mediante empregados. Nessa área, havia diversas árvores que foram plantadas para serem comercializadas como lenha. Essa plantação de árvores para lenha foi completamente desmatada e depois queimada para novas plantações durante a minha pesquisa de campo. O reconhecimento dessas áreas como propriedade do *boss* pelos

habitantes de Usitasae acontecia por interdições quanto ao uso de algumas plantas que existiam naquele espaço. Certa vez, fomos pegar algumas folhas daquela área enquanto acompanhávamos um jovem responsável pela alimentação de bois da sua própria unidade doméstica. Contudo, ele me orientou a ir a um período do fim da tarde próximo de escurecer, para que os empregados do *boss* não nos vissem adentrando aquelas terras e coletando folhas que eram de sua propriedade.

Contemporaneamente, as práticas de agricultura e a pecuária continuam sendo atividades importantes das Casas e das unidades domésticas. Homens e mulheres mantêm suas hortas e seus animais domésticos em áreas que lhe pertencem, de modo que as atividades agrícolas orientam a vida de todas as pessoas com as quais convivi. Do mesmo modo, o uso da flora silvestre como uma matriz alimentar ainda faz parte das dietas dos habitantes de Usitasae: em momentos que alimentos derivados de animais ficavam escassos na unidade doméstica em que eu morava, era recorrente a coleta de determinadas folhas de árvores que estavam próximas, impressionando-me as subidas dos meninos nas árvores.

Fotografia 4 – Horta à beira da ribeira que circunda a aldeia de Pune



Fonte: Arquivo pessoal do autor. Usitasae, setembro de 2017.

Apesar das continuidades com um momento anterior, diversos aspectos nas atividades de produção campesina modificaram-se. Para além dos habitantes de Usitasae passarem a ter

outras expectativas para as trajetórias de parte dos seus filhos mediante a inclusão desses em práticas de escolarização ou de carreira vocacionais, não os tornando mão-de-obra agrícola integralmente, eles passaram a ter acesso a determinados instrumentos de plantio mediante o mercado, o que permitiu um aumento da produtividade agrícola. Facas, machados, catanas, baldes de plástico, canos de irrigação, sementes passaram a compor as práticas agrícolas e tornaram-se potencialmente mais fáceis de serem acessados em relação ao período português. As novas formas de cultivar gêneros no espaço agrícola alteraram mais ou menos as etapas do ciclo agrícola, permitindo o cultivo de gêneros também nos períodos da seca. Além disso, os meios de acesso a certos instrumentos passaram a não depender necessariamente das trocas matrimoniais com as Casas precedentes com as regiões centrais, permitindo-lhes que eles tivessem acesso a esses instrumentos mediante as compras nos mercados.

As *ume mesi* (unidades domésticas) mantêm estoques das sementes para os plantios do próximo ciclo agrário, também armazenando grãos para consumo das unidades domésticas, assim como ocorria num período pré-estatal. Contudo, diferentemente de momentos anteriores, as construções de palha, madeira e pedras em formatos cônicos passaram a ter novas funcionalidades, às vezes tornando-se exclusivamente celeiros ou casas cerimoniais. Ao lado delas, foram construídas moradias para atividades domésticas como dormir, comer e recepcionar visitas. Em unidades domésticas menos abastadas, telhas de amianto e madeira compensada são utilizadas para as construções exclusivas para dormir e estar. Grande parte da população de Usitasae passou a ocupar residências feitas com concreto, tijolos e telhas. É possível observar uma mudança relativa aos materiais empregados nas habitações, tais como cimento, tijolos, telhados de amianto, britas, portas de madeira, fechaduras e dobradiças de portas, fiações elétricas, tanques de água e sanitários.

Fotografia 5 – Casa cerimonial de uma das Casas de Usitasae

Fonte: Arquivo pessoal do autor. Usitasae, agosto de 2017.

Um fato recorrente em Usitasae contemporânea é que ficou possibilitado a alguns habitantes se endividarem mediante empréstimos bancários. Certos leste-timorenses passaram a contratar esses serviços bancários para comprar material de construção e também contratar pedreiros e serventes para a construção de moradias. Em Usitasae, uma agência de microcréditos foi construída próxima ao mercado e era um dos focos pelos quais essas pessoas passassem a ter dívidas nos bancos.

Do mesmo modo, um dos efeitos da inclusão dos mercados e da burocracia em Usitasae foi que as unidades domésticas e as Casas passaram a contar com os mercados para a reposição alimentar. Alimentos como arroz tornaram-se possíveis de serem comprados em vez de serem apenas cultivados ou trocados em regimes de dádiva. Especialmente com a ocupação indonésia, excedentes agrícolas advindos de outras ilhas do arquipélago começaram a ser acessíveis para aquelas populações. Feijão, um gênero alimentício de difícil produção no ambiente de Oecussi, também passou a participar de suas dietas. Ovos comprados no mercado, macarrão instantâneo e enlatados em geral adentraram como fontes alimentares, desde que essas pessoas tivessem dinheiro para comprá-los.

O mercado modificou os espaços domésticos em Usitasae, principalmente diante dos fluxos de mercadorias vindos da Indonésia. Se o barro, coco e a palha constituíam-se como as matérias-primas usadas para construir os principais instrumentos para a preparação e consumo

de alimentos, surgiram novos bens: talheres de metal, copos de vidro, potes de plástico e painéis de alumínio, que se inseriram nas rotinas domésticas da produção de alimentos. Do mesmo modo, essas pessoas passaram a contar com o auxílio de palitos de fósforo e isqueiros para iniciar as combustões, ainda que a madeira continue como a fonte energética fundamental da vida delas. Cadeados, cadeiras de plástico, mesas de madeira mobiliaram os lares, enquanto homens passaram a consumir cigarros fabricados na Indonésia, podendo deixar de fazer uso dos cigarros enrolados com palha e tabaco local.

O mercado também mudou os modos pelos quais os habitantes vestiam-se em Usitasae. Enquanto antes eles tinham poucas roupas, a não ser as produzidas artesanalmente, os habitantes de Usitasae passaram a ter acesso a camisetas, calças, cuecas, sutiãs, calcinhas, sapatos, sandálias, escovas de cabelo. Isso fez com que a atividade de tecelagem tivesse sua finalidade modificada. Por esse ser um processo demorado e que exige tempo e atenção, eram raros os adultos que possuíam mais do que três panos longos, que seus antepassados não muito recentemente usavam para vestirem-se. Agora roupas industriais eram mais fáceis de encontrar, seja por distribuição do estado, seja em campanhas eleitorais, seja na compra pelo mercado. Falando de como eles eram parecidos com os índios do Brasil que ele assistiu no noticiário da TV quando morou em São Paulo, Florindo lembrava de um passado em que roupas eram algo bastante recente na história de suas vidas: ele me disse, falando sobre quando criança, que esteve sempre nu, sem roupas. Ter suas próprias roupas era quase uma mudança entre ser criança e ser jovem.

Uma diferença geracional poderia ser observada a partir das roupas que as diferentes gerações usavam, provavelmente fruto dessas experiências distintas de maior integração nacional e com os mercados. A roupa de baixo era uma expressão das diferenças geracionais, apesar de todos vestirem camisas. Enquanto a geração de anciãos mantinha-se vestindo os *bete'l* (pano masculino), os jovens casados restringiam o uso do *bete'l* para momentos mais especiais, como uma cerimônia de casamento ou uma ida à Igreja.

A geração mais nova, por sua vez, associava às roupas feitas artesanalmente ao passado e à *kultura*. A única vez em que eu os vi vestindo aquelas roupas foi na Festa de Artes e *Kultura*, celebrada em outubro na escola central. Os jovens estudantes pegaram os *bete'l* dos seus parentes, uma vez que a grande maioria daqueles jovens não tinham um para si. Desse modo, as roupas mais usuais eram bermudas e calças no dia a dia. Nem mesmo para ir à Igreja eles usavam essas roupas, pois optavam por saias (mulheres) e calças (homens). A moda em Usitasae mostrava diferentes homens e mulheres vestindo roupas industriais, assim como as feitas com esses tecidos artesanais. A não ser como forma de expressão das

diferenças do “status” das pessoas em termos geracionais, aos pais pouco importava vestir uma criança ou um jovem com essas roupas feitas de maneira artesanal.

Novos meios de comunicação começaram a ser inseridos nos últimos setenta anos, entre os quais a escrita (livros e jornais) e a televisão, assim como, no período pós-independência, a telefonia portátil (celular) e a internet. Contemporaneamente, as populações de Oecussi e de Timor-Leste como um todo têm passado por um amplo processo de escolarização. As práticas de escrita e leitura são vivenciadas em específicos momentos e espaços em Oecussi contemporâneo, principalmente nos ambientes camponeses.

Livros não são de fácil acesso, pois as editoras locais basicamente produzem livros sob demanda do estado nacional, que distribui esses livros para fins didáticos e paradidáticos. As poucas livrarias na capital Díli, em geral, são abastecidas por livros em bahasa indonesiá, visto que o mercado editorial local não tem uma produção constante de livros nas línguas oficiais e nativas do país. Em Oecussi, não há locais especialmente voltados para a venda de livros. Nesse sentido, observa-se que, nunca como antes, o acesso à escola e à escrita foi tão intenso entre os habitantes de Usitasae ainda que as qualidades de aprendizado das técnicas de escrita e leitura possam ser baixas.

O sistema postal em Timor-Leste atualmente se encontra bastante restrito à capital Díli. O serviço nacional de correios serve apenas para o envio e a recepção de cartas e encomendas do exterior em uma agência localizada na capital Díli do país. Desse modo, não há serviços postais em domicílios (entrega de cartas) em Oecussi. Os jornais e as revistas, por sua vez, são um hábito relativo principalmente ao ambiente urbano das maiores cidades de Timor-Leste, especificamente na capital Díli e na segunda maior cidade do país, Baucau.

As práticas de escrita e de leitura que os leste-timorenses vivenciam em outras dimensões de sua sociabilidade são principalmente nos ambientes burocráticos, no espaço escolar e nos celulares. Em Oecussi, eu observei que, cada vez mais, existem computadores e impressoras nas sedes de suco. As comunicações dos órgãos administrativos locais com as chefias de suco e com as diretorias escolares têm sido realizadas por meios escritos, apesar de chefes locais não se privarem de ir até a capital de Oecussi ou de Díli para receberem as orientações dessas pessoas. As escolas, por sua vez, são ambientes em que a escrita e a leitura têm maior frequência. As escolas são vias de distribuição de alguns materiais produzidos pelos órgãos centrais do Ministério da Educação para além das salas de aulas. Revistas como a *Lafaek*, produzida em cooperação com organizações australianas, têm chegado às diferentes unidades domésticas. O mesmo acontece com os livros didáticos e paradidáticos.

Um dos espaços onde há grande prática de escrita e leitura são os celulares. O SMS (sigla para *short message servisse* – serviço de mensagens curtas, em língua inglesa) tem sido utilizado por diversos sujeitos para comunicarem-se, inclusive pelas operadoras de telefonia, que divulgam também notícias. A popularização dos serviços de telefonia também tem permitido que os habitantes de Oecussi tenham acesso à internet, por meio da qual eles começam também a acessar algumas redes sociais como Facebook e Whatsapp. Computadores portáteis, por serem de alto custo, são de difícil acesso e, em geral, não são utilizados para conexões com a internet.

Eu não vi aparelhos radiofônicos em Oecussi apesar de haver estações de rádio nacionais. Em geral, os aparelhos de som têm sido mais utilizados como amplificadores de músicas, armazenadas em pendrives em formato de mp3. A televisão, em Oecussi, tem sido difundida em diferentes residências, apesar de ser um artefato que não alcança toda a comunidade. Além do aparelho, elas em geral precisam de antenas parabólicas, que sintonizam canais leste-timorenses e indonésios. Salas de cinema existem apenas em Díli, capital do país.

As estradas, por sua vez, possibilitaram novos meios de transporte como bicicletas (apesar de não ter visto), caminhões, carros, permitindo que a circulação de pessoas seja mais rápida do que caminhadas. Não observei, contudo, o uso de animais domésticos para transporte como cavalos e burros, tampouco vi veículos de tração animal.

Fotografia 6 – Área de plantação de arroz irrigado durante o período da seca

Fonte: Arquivo pessoal do autor. Usitasae, julho de 2017.

A vida dos habitantes de Usitasae também passou a contar com a possibilidade de fazerem o uso de transportes marítimos. Três navios faziam regularmente o trajeto entre Pante Macassar, capital de Oecussi, e Díli, capital nacional de Timor-Leste. Durante a minha pesquisa em 2017, eles atracavam num porto que foi inaugurado em 2015.

O Nakroma Berlin foi um navio construído na Indonésia com dinheiro doado pela Alemanha e pertence ao Estado de Timor-Leste. Ele tem circulado na região desde 2007. O outro navio é o Lajo-Lajo, um ferry da iniciativa privada de bandeira indonésia. Enquanto o Nakroma era mais voltado ao transporte de pessoas, o Lajo-Lajo tem ênfase no transporte de caminhões, que são os principais meios de circulação de mercadorias em Oecussi. Em geral, embarcavam mais pessoas no Nakroma pela sua maior capacidade de passageiros e pelo fato de o bilhete individual (U\$8,00) ser mais barato do que o Lajo-Lajo (U\$ 10,00). Ambos demoravam de doze a quinze horas para a realização do trajeto, a depender das correntes marítimas e das condições meteorológicas. Também circulava um navio expresso exclusivo para passageiros no ano de 2016. O ferry Express fazia o trajeto diariamente, exceto aos

domingos. Com o valor de U\$25,00, durava 4 horas. Porém esse barco foi desativado no final do ano de 2016 por não ser apropriado para navegação marítima.⁶⁰

Fotografia 7 – Navio Nakroma, de propriedade estatal, que conecta Oecussi a Díli



Fonte: Arquivo pessoal do autor. Pante Macassar, Julho de 2017.

Além dos meios marítimos, Oecussi é conectado à Díli por meio de uma linha aérea. Uma pista de aeroporto que se encontra em Pante Macassar, construída no âmbito de projetos de desenvolvimento da região, recebe um avião vindo de Díli, com capacidade de 15 pessoas. Esse voo, de regularidade diária (exceto aos domingos), custava U\$65,00 a poltrona. Ele era basicamente acessado por pessoas com altas condições aquisitivas, como os cooperantes internacionais, empresários e os burocratas de Díli.

Caso pessoas que estejam em Oecussi desejem ir à principal parte do território de Timor-Leste, atravessando as estradas da Indonésia, eles precisam pagar taxas no valor de U\$30,00 por veículo cada vez que entrarem no outro país. A exigência também pelo passaporte faz com que essa circulação seja bastante dificultada de ser realizada por via terrestre. Nesse sentido, em termos de custo operacional, o transporte marítimo era o mais fácil para a maioria dos habitantes de Oecussi acessarem o restante do país.

Atualmente, os habitantes de Oecussi vivenciam grandes dinâmicas de reestruturação econômica. Dentro do âmbito nacional, essa região é pensada como uma Zona Especial de

⁶⁰ No ano de 2017, o governo leste-timorense tinha comprado um navio, o Haksolok. Esse foi anunciado para ser mais uma linha de transporte para acesso a Oecussi de Díli, mas, até o fim da pesquisa de campo, a linha ainda não havia sido ativada.

Economia Social de Mercado, de modo que há projetos para que sejam inseridas diferentes indústrias na região. Isso tem significado grandes investimentos de infraestrutura para a recepção dessas indústrias, com o desenvolvimento de usinas energéticas, estradas, barragens, pontes, sistemas hidráulicos e redes de energia elétrica. Essas ações de construção de infraestrutura têm sido realizadas primordialmente no espaço litorâneo do município (Subdistrito Pante Macassar), construindo e intensificando diferentes zonas morais entre o espaço rural-montanha e o cidade-praia.

3.3.2. Alterações no ambiente em Usitasae estatizada

Estradas, mercados e tecnologias como a escola e a chefia de suco, portanto, foram fenômenos concretos que reorganizaram a produção em Usitasae, provocando um conjunto de efeitos integrativos com outras regiões mediante outros meios que não as alianças matrimoniais. Um desses efeitos foi um maior fluxo de pessoas e de migrantes, que passaram a residir também na região. Não me foram relatados fluxos significativos de migrações forçadas em Oecussi durante a ocupação indonésia, apesar das migrações mostrarem-se críticas em municípios como Bobonaro (SOUSA, 2010) e Manatuto (BOVENSIEPEN, 2015) em Timor-Leste. Isso parece ser corroborado quando se observa que a formação demográfica de Oecussi é majoritariamente composta por pessoas que nasceram lá e são relacionadas aos falantes da língua meto.

Conheci pessoas que originalmente pertenciam a outras regiões de Timor-Leste e vieram morar no suco durante o período da ocupação Indonésia. Alguns homens de outros distritos de Timor-Leste foram enviados para Oecussi para trabalharem na região como parte das políticas de mobilidade promovidas pelo governo indonésio. Eles eram dois irmãos de Liquiçá que vieram para Usitasae para atuar como técnicos agrícolas na região e um professor de Manufahi, que veio para atuar como professor nas escolas de ensino básico. Os três me falaram da dificuldade em aprender o meto. Eles se mantiveram em Usitasae depois da desocupação da Indonésia, pois se casaram com mulheres da região. Nesse sentido, a chegada de pessoas de outras regiões de Timor-Leste e da Indonésia – um contingente relativamente pequeno – parece ter ocorrido principalmente por migrantes que realizaram casamentos em ambientes urbanos e por pessoas que foram enviadas para Oecussi para trabalhar durante a ocupação indonésia.

Um dos efeitos da integração contínua de Usitasae foi que diversas pessoas passaram a migrar para outras partes da ilha a partir de trajetórias de escolarização e da burocracia. Essas expectativas de ir à capital de Oecussi ou à capital da província para completar estudos e talvez manter-se nesses espaços passaram a fazer parte do imaginário daquelas pessoas pelos

seus potenciais de bem-estar. Além das experiências de migração de pessoas que retornaram, as quais serão relatadas em capítulos posteriores, escutei a história de um conterrâneo de Usitasae que migrou para Bali para atuar como policial. Ele se manteve naquela ilha da Indonésia após a independência de Timor-Leste, uma vez que já tinha constituído família e possuía um emprego público.

Outro efeito na constituição do estado nacional em Usitasae foram as formações de aldeias que concentravam as pessoas e os assentamentos das Casas, uma vez que essas organizações se tornaram menos dependentes das produções agrícolas. Existem diversos indícios relatados pelos anciãos e por algumas crianças que escutavam oralmente esses relatos, que sugeriam que os assentamentos das Casas eram mais espaçados, mesmo que atualmente os assentamentos das Casas originalmente mediadoras se conformem como contíguos uns aos outros. Esses assentamentos passaram a ser aglutinados em um mesmo ambiente por iniciativa dos diferentes estados que administraram Timor-Leste.

Um dos indícios “arqueológicos” era uma formação rochosa que se assemelhava bastante à rocha que os assentamentos das Casas precedentes circundam, a dois quilômetros da aldeia de Pune. Os garotos da Casa Quefi me contaram que aquele já fora um espaço Quefi, pois os antigos avós lá residiram por muito tempo. Isso foi confirmado por Ângelo, que disse que seus antepassados moravam anteriormente lá, mas que passaram depois a viver em áreas próximas às terras da Casa Sila.

Tais relatos trazidos sobre a movimentação da Casa Quefi para uma região próxima da Casa Sila correspondem a práticas de governo narradas pela literatura colonial portuguesa e pelas etnografias sobre as populações Meto, que buscaram concentrar as pessoas e os assentamentos das Casas em aldeias. A concentração das pessoas em aldeias era uma intenção tanto do governo colonial português quanto do governo central indonésio. Conforme tese defendida pelo agente colonial português, Capitão José S. Martinho (1945), era importante esse tipo de ação porque os timorenses nas regiões camponesas encontravam-se muito dispersos, o que dificultava o governo e a gestão colonial:

(...) concentração em aldeias das populações dispersas ou reunidas em pequenos grupos, grandes são os benefícios e facilidades que se colhem e se verificam no exacto arrolamento da população: no seu movimento demográfico; na cobrança de impostos; no recrutamento da mão-de-obra; na estatística certa ou muito aproximada da riqueza agrícola e pecuária do indígena; na repressão dos crimes, do roubo e da vadiagem, etc., devem as autoridades administrativas por ao serviço desta causa tôda a sua inteligência e patriotismo (idem, 1945, p. 168)

Segundo esse agente colonial, a dispersão decorria porque os “usos e costumes” dos leste-timorenses buscavam construir lares em locais do relevo que os permitissem ter uma boa

visibilidade do espaço, o que facilitaria a defesa militar nos casos de ataques. As populações mantinham-se dispersas porque não havia um monopólio do poder naquele ambiente, de modo que os diferentes grupamentos de leste-timorenses continuamente viviam em guerra uns com os outros. Por essa razão, José Martinho considerou que as ações de pacificação eram fundamentais para a construção das aldeias indígenas, um processo que já tinha começado no início do século.

O governo colonial holandês também fez movimentação semelhante de concentração populacional. Segundo Schulte Nordholt, a descida das aldeias para terras mais baixas (ainda nas zonas montanhosas, não no litoral) e a concentração em aldeias entre as populações pesquisadas por ele ocorreram por iniciativa do governo colonial:

Na verdade, apenas com o governo colonial assumindo a administração do interior e estabelecendo um centro administrativo (isto é, em 1905-1915) que grandes vilas apareceram em todos os cantos como um resultado de pessoas sendo forçadas a sair das vilas nas montanhas próximas as 'rocha de renome, fonte de renome' para as áreas mais baixas. Essas ofereceram mais espaço e favoreceram o desenvolvimento de comunidades maiores. (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 94, tradução minha)

Assim, os aldeamentos indígenas promovidos no período colonial português começaram a aglomerar as Casas próximas umas às outras, fazendo com que os sucos fossem compostos por aldeias que não eram ocupadas apenas por uma Casa, mas por diversas outras.

Uma das principais mudanças provocadas por essas alterações em Uitasae e Oecussi nos últimos sessenta anos foi sua composição populacional. Oecussi tem uma população de 64.025 habitantes, segundo o censo de 2010 realizado pelo Estado leste-timorense (TIMOR-LESTE, 2011, p. 15). Em 1930, segundo o censo realizado pelo Estado colonial português (PORTUGAL, 1933, p. 167), a população de Oecussi correspondia a 11.919 pessoas. Esses dados demonstram um aumento da população em aproximadamente 500% em oitenta anos.

Tendo em conta que o território de Oecussi tem uma área correspondente a 815 km² e que essas fronteiras têm sido relativamente fixas desde o século XIX (YODER, 2016), a densidade demográfica aumentou consideravelmente. Enquanto havia 14,62 de pessoas por quilômetro quadrado em 1930, a densidade demográfica de Oecussi passou a ser de 78,55 pessoas por quilômetro quadrado em 2010. Tal mudança na composição demográfica revela uma ampliação do número de humanos. Um maior acesso a alimentos, produto de trocas mercantis e de políticas do estado, assim como uma maior produtividade agrária e pecuária dessas pessoas, provocaram uma redução das taxas de mortalidade infantil e do aumento da expectativa de vida decorrentes de múltiplos fatores. Adicionalmente, o acesso a

medicamentos, práticas de saneamento e higiene aumentaram as expectativas de vida das pessoas, permitindo-as entrar em idade reprodutiva.

Tanques de água e sanitários têm substituído, em parte, as construções de madeira e palha, assim como um maior saneamento básico dos dejetos humanos. Isso implicou num ambiente mais propício para a criação e manutenção de humanos, tornando parte das habitações menos propensas à proliferação de doenças infecciosas. Noutro sentido, novas práticas de saúde parecem ter sido desenvolvidas com essas populações. Profissionais de saúde, acompanhados de medicamentos e terapias, postos de atendimento e outros materiais ambulatoriais também têm significado um incremento na expectativa de vida dos habitantes de Oecussi.

O aumento das expectativas de vida permitiu que as pessoas começassem a contar com um maior contingente de parentes para articularem-se em suas cadeias produtivas de recursos materiais e imateriais. Humanos realizam trabalhos domésticos, constroem residências, plantam e colhem alimentos, trocam objetos, compõem alianças matrimoniais entre as Casas para que tenham pessoas para a continuidade da Casa no futuro, entre uma infinidade de outras atividades produtivas.

Outra mudança que se pode observar é quanto à mudança das línguas faladas em Timor-Leste. Schulte Nordholt (1971) deixa subentender que as populações da região viviam um ambiente linguístico de monolinguismo, uma vez que supõe uma unidade dessas populações por serem falantes de uma mesma língua e a capacidade de comunicação das demais línguas da ilha não é um questionamento respondido por ele.⁶¹ Se os habitantes de Usitasae pré-estatal falavam majoritariamente a língua meto, a pluralidade linguística intensificou-se. A língua do Estado português e do indonésio começaram a ter ampla difusão no comércio e na burocracia. Mais recentemente, a língua tétum adquiriu uma importante relevância naquele ambiente.

As experiências históricas dos estados nacionais têm feito com que determinadas línguas se tornem de conhecimento de muitos habitantes de Oecussi. O bahasa indonesia foi amplamente difundido pelo sistema escolar e pela burocracia durante a ocupação indonésia. Os habitantes que tiveram formação escolar durante as décadas de 1980 e 1990 – o que corresponde a pessoas que estavam na faixa de 30 a 55 anos – parecem ter certas capacidades linguísticas para falar bahasa indonesia. Alguns traços dessa influência linguística mostravam-

⁶¹ No tópico “The Language” (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 25-27), a preocupação analítica de Schulte Nordholt é menos de identificar quais são as línguas que são faladas pelos Atoni do que classificar o meto dentro de uma filogenia.

se presentes durante o ano de 2017, apesar de não ser mais a língua da burocracia e da escola. Por exemplo, nas práticas comerciais (contar objetos, dinheiro) e nos jogos de azar (*bingos* e *bole-gule*), os números são majoritariamente falados em língua *bahasa*.

A língua *bahasa* indonésia contém ampla difusão diante dos meios de comunicação no ambiente atual de Oecussi. No ano de 2017, uma das formas pelas quais o *bahasa* indonésia tornava-se corrente era o sistema de televisão. Enquanto a produção de mídia televisiva em Timor-Leste encontra-se bastante incipiente, a maioria das televisões é sintonizada em antenas parabólicas, o que permite que os que têm acesso à televisão assistam canais com programas indonésios. Essas histórias, em geral, são novelas que narram as vidas de jovens colegiais em Jakarta, capital da Indonésia, ou Bali.⁶²

O *bahasa* indonésia também é uma língua que tem algum reforço dentro de Oecussi, e para Timor-Leste como um todo, pelo fato da Indonésia ser a principal parceira comercial do país. Se a emancipação política ocorreu em 1999, a emancipação econômica não foi conquistada. Isso é observável quando se observa aos produtos econômicos do mercado, basicamente dominado por produtos industrializados importados de sua maior vizinha. A quantidade massiva de bens e produtos faz com que as instruções linguísticas e os nomes dos produtos sejam, em geral, dados em *bahasa* indonésia. Exceto os celulares de fabricação própria das operadoras nacionais, os telefones celulares têm suas configurações em *bahasa* indonésia. Assim, a inexistência de língua *meto* ou *tétum* nesses celulares faz com que muitos dos habitantes de Timor-Leste configurem seus aparelhos naquela língua.

Há também de considerar-se que Oecussi encontra-se cercada por regiões pertencentes ao Estado indonésio. As populações que falam a língua *meto* nas fronteiras são bastante incentivadas a aprender a língua nacional da Indonésia como parte do processo de consolidação daquele estado nacional, seja pelas escolas, burocracias e pela mídia. Nesse sentido, as interações com essas populações também fizeram com que o *bahasa* seja uma língua que gera alguma motivação para ser aprendida.

As iniciativas para a construção de línguas nacionais próprias ao Estado lestemorense têm feito com que os habitantes de Oecussi pareçam cada vez mais capazes de comunicarem-se nas línguas portuguesa e *tétum*. As decisões tomadas durante a Assembleia Constituinte em 2002 acarretaram o uso dessas duas línguas como oficiais, e motivou um conjunto massivo de práticas de difusão desses idiomas no âmbito nacional. Escutei relatos de

⁶² É interessante observar que, para os cooperantes internacionais favoráveis à difusão da língua portuguesa em Timor-Leste, a televisão indonésia é tida como um dos principais desafios, havendo algumas iniciativas políticas em Díli que buscam a redução da difusão desses canais pelo país como forma de incentivo às línguas nacionais.

anciãos de Usitasae de que, em 2002, poucas pessoas falavam a língua tétum. Esse ambiente contemporâneo diferencia-se de um passado anterior à restauração da independência. Um professor de uma das escolas, originário de Bobonaro, me contou sobre suas dificuldades, quando chegou em Oecussi, em relação à comunicação. Formado em técnicas agrícolas, ele foi para a região por ordem do governo da província de Timor Timur em 1992. Ele me disse que poucos homens sabiam falar tétum, tampouco Bunak, sua língua materna. Isso acontecia principalmente diante do isolamento que Oecussi tinha em relação ao restante da então província de Timor Timur, que se tornou Timor-Leste independente. Nessa trajetória, ele mesmo percebia que as línguas vigentes em Oecussi tinham sido alteradas.

Essas políticas de difusão de uma língua nacional têm sido consideravelmente relevantes nos últimos quinze anos. As comunicações burocráticas passaram a ser majoritariamente realizadas em língua portuguesa e tétum, assim como todo o sistema educacional leste-timorense foi concebido para que os estudantes sejam habilitados a falar essas línguas. Os investimentos na produção de mídias escritas nas línguas nacionais, assim como o canal estatal de televisão de Timor-Leste e as mensagens de comunicação jornalística passadas pela operadora de telefone Telemor, fazem uso basicamente da língua tétum. Isso tem possibilitado que a maioria dos jovens adultos de Oecussi, especialmente os homens, sejam hábeis em comunicar-se na língua tétum.⁶³

A língua portuguesa, por sua vez, tem um número reduzido de falantes na região. A inexistência de pessoas que tem essa língua como materna, a origem linguística mais distante (tétum e meto são línguas austronésias) e o papel mais proeminente da língua tétum como língua nacional são elementos que fazem com que a língua portuguesa tenha maior dificuldade de estabelecer-se como língua nacional, ainda que o sistema educacional seja majoritariamente concebido pelo Ministério da Educação para que os estudantes sejam competentes para se comunicarem em português ao fim de sua formação básica.

⁶³ Outra razão é que a língua tétum tem sido difundida pela Igreja Católica em Oecussi desde 1965. Com o Concílio Vaticano II, ficou definido pelo Vaticano que os ritos da Igreja, o catecismo e demais celebrações, deveriam ser realizadas em línguas locais (FERNANDES, 2014). A Diocese de Díli, responsável pela recepção dessas instruções, selecionou a língua tétum como a língua local de todo o Timor-Leste. Isso fez com que os rituais realizados pela Igreja Católica em Oecussi fossem celebrados nessa língua durante os anos seguintes, inclusive durante a ocupação indonésia. Essa situação se mantém, de modo que as celebrações que eu acompanhei durante a minha pesquisa foram sempre realizadas em tétum. Os padres, em geral pessoas que não eram de Oecussi, mas de países como Filipinas e Indonésia, seguiam o rito todo em tétum e se comunicavam, inclusive durante o sermão, nessa língua. É certo que muitos dos presentes nessas missas, principalmente as mulheres e as crianças, não tinham plena capacidade linguística para entender o tétum. Certa vez, enquanto assistia a uma cerimônia de casamento na Igreja, o noivo falou sem muita destreza seus votos nupciais em língua tétum. Sua falta de habilidade com a língua difundida pela Igreja foi motivo de riso de muitas pessoas que assistiam ao casamento.

3.4. Permanências e mudanças nas configurações ideológicas de Usitasae

Neste tópico, proponho apresentar como essas alterações produtivas e ambientais foram acompanhadas por alterações nas configurações ideológicas, sugerindo certas relações causais entre um ambiente e um modo de produção camponês e uma ideologia onde o parentesco possui uma posição central. Argumento também que a articulação do modo de produção camponês com um modo de produção estatal-capitalista constituiu certos efeitos na importância de ideias e valores do parentesco e que isso tem dado condições para que certas noções de pessoa, espaço e tempo nacionais sejam possíveis e relevantes.

3.4.1. A prevalência da ideologia de parentesco na Usitasae pré-estatal

Retomando certos fenômenos explicitados sobre a Usitasae pré-estatal, em que as ações coloniais se davam com relações mercantis encabeçadas pelo reino de Ambeno, impunha-se em Usitasae um modo de produção campesino. As relações de produção estruturavam-se primordialmente pelas unidades domésticas e, subsidiariamente, às relações internas e externas às Casas nesse momento anterior à Segunda Guerra Mundial. A organização do processo produtivo da força de trabalho, das atividades agrícolas e pastoris sedentárias – as atividades econômicas principais – baseava-se principalmente em relações de parentesco. Desse modo, pode-se entender que a Casa – voltada principalmente para as trocas matrimoniais – e a unidade doméstica – responsável pela produção agrícola – correspondiam às principais unidades de produção das vidas daquelas populações. Relações externas às Casas aconteciam principalmente em relações bilaterais, na qual as alianças matrimoniais tornavam-se uma atividade essencial para que as trocas e as distribuições da produção ocorressem entre elas.

Um efeito central do modo de produção campesino e das relações de produção baseadas em laços de descendência e afinidade em Usitasae, conforme expostos, é que tal modo de produção dava condições políticas e econômicas para que a ideologia de parentesco fosse central naquele ambiente. As comunidades campesinas têm o parentesco como expressão ideológica das relações de produção, pois muito das relações construídas para que os grupos funcionem correspondem a descrições de parentesco (MEILLASSOUX, 1973, p. 85).

Meillassoux considera que o fato de haver ciclos de produção exige que as empreitadas agrícolas envolvam cooperações que se estendam por um longo período de relações. Isso faria com que as gerações mais velhas procurassem ter grande dominação sobre

as gerações mais novas, tornando-se a hierarquia um princípio ordenador da experiência, uma vez que o parente é uma importante fonte de produção material.

Administração e redistribuição da produção levam a eleição de um ancião como um líder lógico do grupo familiar. Ele atua, ao assim fazer, como o pai provedor de todos os membros mais jovens. O pai é aquele que o alimenta e aquele que tem o poder sobre o seu trabalho e sua produção. Em sua função como um regulador da reprodução social, o pai também é aquele que lhe casa. (MEILLASSOUX, 1973, p. 84, tradução minha)

Tais fatos seriam bases para um conjunto de padrões de conduta, de organização social e de ideologias identificados pelos etnógrafos das populações Meto como diacríticos de sociedades capitalistas: os casamentos são prescritos (CUNNINGHAM, 1963, p. 237), o casamento é um ritual de passagem fundamental (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 141), a ancestralidade se compõe como um importante fenômeno nas ações rituais e nos cultos religiosos (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 142).

Não à toa, a população de Usitasae expressava os valores de hierarquia e solidariedade em suas terminologias de parentesco para dar continuidade aos ciclos agrícolas e as trocas matrimoniais. Como as atividades da produção do campesinato envolvem divisões de papel que precisam ser constantemente reatualizados, a oposição de hierarquia *amaf* (ancião) x *ana* (jovem, criança) e *atoni* (homem) e *bife'l* (mulher) eram ideologicamente mais estruturantes, enquanto as terminologias de parentesco expressavam distinções entre irmãos mais velhos (*tataf*) e irmãos mais novos (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 53).

O fato das unidades domésticas ou grupos estendidos de parentesco serem importantes nas relações de produção, mais do que os principados identificados por Schulte Nordholt (1971), fazia com que as iniciativas de centralização política dos principados surgidos pelas trocas com os comerciantes mercantis tivessem certas dificuldades de governar e organizar o processo produtivo. Os poderes de comando dos chefes tornavam-se pouco relevantes no nível cotidiano das vidas das pessoas de Usitasae, que se orientavam muito mais no âmbito da produção agrícola ou das suas relações interno e entre as Casas. O papel pequeno e quase irrelevante dos principados nas relações de produção explica, em parte, as dificuldades de Schulte Nordholt (1971) em classificar as sociedades que ele pesquisou como centralizadas ou como segmentárias.

Os subgrupos de uma comunidade são capazes de conduzir a maioria dos seus assuntos independentemente, tanto na vida econômica quanto nos conflitos e, em certa medida, na guerra. Então existe pouca especialização aqui. Apesar disso, eles são proximamente relacionados ao centro ritual formando uma unidade coesa, como resultado das tensões inerentes que o próprio sistema normalmente produz (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 398, tradução minha).

Nesse sentido, a concentração e a divisão de tarefas dentro das unidades domésticas e das Casas e uma baixa divisão do trabalho social fora das Casas, com certa autonomia dessas unidades para a produção da vida, fazia com que se conceber Ambeno como vinculada à colonização portuguesa, à exceção das Casas mediadoras, fosse mais ou menos irrelevante para grande parte da população.

Ser parente e ser relacionado com eles de modo hierárquico correspondem concretamente às relações de produção, de modo que as Casas e as unidades domésticas eram muito mais relevantes em suas subjetivações. Creio que esse modo de organização do trabalho pode explicar alguns princípios estruturais de parentesco e da política identificados por Schulte Nordholt (1971) nos coletivos meto anteriores às ações estatais: 1) relação direta entre território e grupo genealógico (“a Casa”); 2) a exogamia do grupo genealógico e a endogamia da comunidade política; 3) a reciprocidade marcada por relações de subordinação; 4) as Casas doadoras de mulheres (“wife-giving”) como Casas superiores (relação feto-mãe); 5) a superioridade do irmão mais velho em relação ao irmão mais novo; 6) a construção de relações afins para a manutenção da Casa; 7) a tendência de construir inúmeras relações de afinidade; 8) a tendência pela patrilinearidade na descendência; 9) a existência de um princípio hierárquico que diferencia as pessoas por ordem de precedência; 10) a existência de figuras centrais de poder; 11) a existência de rituais que são relacionados diretamente a essas figuras (p. 394–396).

Schulte Nordholt não buscou discorrer sobre as noções de tempo e espaço entre as populações Meto, de modo que há poucos dados que possam ser reinterpretados. Mas, se pudermos conjecturar um esquema semelhante às análises de tempo e espaço realizadas por Edward Evans-Pritchard com os povos Nuer (EVANS-PRITCHARD, 1999), as concepções de tempo de Usitasae estavam articuladas aos ciclos das estações do ano, que ordenam a produção agrícola e as rotinas das atividades práticas. Do mesmo modo, as concepções de tempo passado estariam articuladas às distâncias estruturais com as gerações antepassadas, aos movimentos migratórios etc. Topogêneses fazem todo sentido em sociedades que tinham características mais ou menos nômades e que passaram a ser camponesas.

Em relação às noções de espaço, a definição das Casas como organizações territoriais (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 93) indica que os habitantes de Usitasae concebiam os espaços a partir das Casas, que repartiam as áreas agrícolas e as moradias, enquanto outros espaços externos como também de propriedade de outras Casas. Assim sendo, podemos conceber que as noções de pessoa, tempo e espaço em Usitasae tocavam principalmente as

relações de parentesco como uma gramática porque essas relações constituíam-se como organizadoras das relações de produção daqueles sujeitos.

3.4.2. Alterações nas condições materiais do parentesco

O mercado e as trocas mercantis, a burocracia e a escolarização promoveram uma articulação dos modos de produção capitalista-estatal com o modo de produção campesino que tem vigorado em Usitasae pelas ações do Estado português, indonésio e independente em Timor-Leste em aliança com alguns habitantes de Usitasae. Esse processo histórico tem permitido uma diversificação das forças produtivas. Além da agricultura e da pecuária, atividades como o comércio e a burocracia permitiram aos habitantes de Usitasae acessar bens de consumo por outros meios. Infraestruturas como estradas e redes de energia; matérias-primas como cimento, combustíveis e tijolos, meios de transporte como caminhões e motocicletas; novos saberes para a produção de pessoas e bens. Todas essas forças produtivas aumentaram a complexidade de um ambiente que antes não se impunha em Usitasae. As migrações e as articulações com outras localidades fizeram com que Usitasae interagisse com outros universos possíveis, de modo que as relações de produção passaram a também incluir burocratas regionais, mercadores e *boss* – pessoas de fora que detêm a propriedade das terras produtivas, mas que seus corpos não estão lá.

Um ambiente diferente que anteriormente se impusera passa a acontecer em Usitasae. Tais mudanças morfológicas e produtivas provocam impactos no parentesco como uma ideologia que os habitantes de Usitasae mobilizavam para dar sentido às relações de produção. Claude Meillassoux, em sua análise sobre o modo de produção campesino, sugere que o parentesco como a expressão da organização social desse grupo perde parte de sua realidade com o desenvolvimento das trocas comerciais e com o surgimento de uma economia de mercado (1973, p. 89).

Porém, em Usitasae contemporâneo, o parentesco continua como uma ideologia importante porque as atividades econômicas são mediadas pelas relações de parentesco, assim como uma economia de mercado não se constitui como uma realidade hegemônica para muitas daquelas pessoas. O parentesco não perdeu a sua importância como forma dos sujeitos darem sentido às suas ações no mundo já que um modo de produção campesino orientado por relações de produção coincidentes com relações de descendência e aliança continua a vigorar naquele espaço. As relações articuladas pelas unidades domésticas permanecem organizando grande parte da agricultura e da pecuária; os bens advindos da produção das unidades domésticas ou das trocas decorrentes das alianças matrimoniais entre as Casas são essenciais para as vidas daquelas pessoas, pois muitos apenas terão acesso a esses bens mediante tais

relações. A terra permanece um meio de produção fundamental, sendo um bem dificilmente vendido e quase sempre transmitido por meio de herança.

Não à toa, constituir uma prole numerosa e diversificada em gênero é um objeto de grande preocupação de homens e mulheres em Timor-Leste. Em certa ocasião, conversando com Júlio, de 35 anos e professor casado com quatro filhos, perguntei se ele tinha intenção de aumentar seu familiar. Ele me respondeu, com espanto pela pergunta, que sim, que ele teria muitos filhos, que isso era muito importante para a família dele. Quatro filhos, portanto, não era o bastante para ele.

A vontade de ter filhos para as suas unidades de parentesco mostrava-se em diversos momentos da minha pesquisa. No final de uma tarde em outubro de 2017, fui realizar uma caminhada pelas estradas desativadas de Oecussi, remanescentes da ação portuguesa. Enquanto corria, observei um casal realizando a queimada de uma grande área à beira do rio. Eles estavam retirando os matos para depois semear com as plantações de arroz. Eram Jacinto, coordenador de uma das escolas filiais do suco Usitasae, e sua esposa. Sentei-me com eles e conversamos rapidamente. Jacinto pediu para que eu o encontrasse à noite, em sua unidade doméstica, para que assistíssemos ao telejornal.

Fui ao seu encontro em sua unidade doméstica. Após conversar sobre diversos assuntos e sobre as escolas da região, ele se abriu bastante para mim, buscando justificar mais ou menos as razões pelas quais ele e sua esposa estavam fazendo àquelas atividades.

Jacinto explicou sobre os problemas de sua horta. Com 55 anos de idade, ele era casado com uma mulher que já não era mais fértil por ter possivelmente entrado na menopausa. Eles tiveram quatro filhas, tendo a mais velha 23 anos e a mais nova, 9 anos. Desde sua última filha, eles não conseguiram gerar outras crianças. Seu drama emocional não era tanto pela quantidade, mas porque ele não tinha um filho homem. A ausência de um filho masculino era motivo de grande preocupação porque suas filhas, quando se casassem, muito provavelmente seriam incluídas nos grupos de parentesco dos seus maridos. Se, por um lado, ter filhas permitiria que seu grupo de parentesco recebesse prestações matrimoniais, por outro, o seu próprio grupo estaria em risco de extinção. Jacinto começava a demonstrar preocupações por entender que as atividades concernentes à produção de recursos para a sua Casa, e especialmente para sua unidade doméstica, já deveriam ser passadas para uma geração de filhos homens que ele não teve. Apesar de receber salários, ele era o único homem daquela unidade doméstica, o que o sobrecarregava de atividades.

Jacinto planejava algumas estratégias para deixá-lo menos triste, reduzir os riscos de dissolução do seu grupo e vislumbrar uma maior tranquilidade quanto às atividades de

produção da sua unidade doméstica. Em certa ocasião, ele me disse que um dos planos dele seria a adoção de uma criança masculina para dar continuidade ao seu grupo familiar. Uma das unidades domésticas que eu acompanhei tinha uma criança masculina adotada, o que implicou para seus pais adotivos uma grande dívida – a ser paga com gado e dinheiro – para com os pais naturais dela. Esses fatos etnográficos que vivenciei permitem sugerir que a ideologia de parentesco permanece como algo que expressa concretamente a produção das vidas daquelas pessoas.

A ideologia de parentesco parece também ser revigorada com os mercados e com a burocracia à medida que novos meios de produção são dados para reforçar as forças produtivas e as relações de produção das Casas. A inserção de novos instrumentos e técnicas na produção agrícola se fez para que eles tenham uma alimentação mais farta; pais e mães encaminharam seus filhos para as escolas nas expectativas de re-produzirem suas unidades domésticas; as Casas precedentes se aliaram a iniciativas centralizadoras de poder mediante sua burocratização para se fortalecerem como doadoras de mulheres; as idas ao mercado e a construção de moradias com tijolos e cimento proporcionarem um lar mais resistente e permanente para filhos.

Do mesmo modo, iniciativas de integração dessas comunidades locais pelo estado nacional dependem das Casas e das unidades domésticas para atrair o envolvimento desses sujeitos no projeto nacionais. Não se trata de utilizar essas atividades produtivas orientadas pelos grupos de parentesco como objeto de tributação.⁶⁴ A manutenção de um contingente grande de pessoas dispostas a trabalhar na capital com salários baixos só se torna possível na medida em que elas contam com redes de solidariedade advindas dessas relações que permitem a sobrevivência delas, assim como, para o estado, isso lhe dá um elemento finalístico, qual seja, populações para gerir e que dele necessitem por lhes prestar serviços. O que a experiência contemporânea em Oecussi demonstra é que o modo de produção organizado pelo estado, com afinidade capitalista, tem sido dependente de grupos de parentesco para a manutenção de suas ações.

Nesse sentido, padrões de comportamento próprios ao mundo campesino, como casamentos prescritos, circulação de crianças entre as unidades domésticas, festas matrimoniais longas e custosas, continuam recorrentes. Valores centrais como a ancestralidade, a senioridade e a anterioridade – o que diversos antropólogos classificaram

⁶⁴ Assim como nas diversas outras comunidades campesinas de Timor-Leste, poucas atividades de produção de bens são passíveis de tributação em Usitasae. Não à toa, a principal fonte de renda do Estado leste-timorense decorre de *royalties* advindos da extração de petróleo, de plantações de café em outros municípios de Timor-Leste e de uma indústria e serviços ainda bastante incipientes.

como uma característica etnológica das populações da Indonésia Oriental, a precedência – fazem sentido nesse universo material. Logo, uma noção de pessoa vinculada às Casas, uma concepção do tempo vinculado aos ciclos agrícolas e às estações de chuva e de seca, e uma noção da espacialidade partindo das ideias de que os espaços são repartidos por diferentes Casas ainda orientam a imaginação desses habitantes. Essas ideias, valores e noções persistem às transformações porque elas constituem uma gramática que expressam relações reais, porque, em certa medida, elas são reforçadas por essas mudanças promovidas pelo estado e pelo mercado.

Esse é um importante ponto de análise para pensarmos as razões por que existe uma consideração de que Oecussi é um ambiente onde se há dificuldades de incorporação do estado às dinâmicas das populações de Timor-Leste. Em sua pesquisa, que se deu em condições bastante semelhantes àquelas que eu encontrei em Oecussi, apenas dois anos antes de eu realizar meu trabalho de campo, Rose interpreta as causas da dificuldade de incorporação das populações ao estado nacional, tomando por base a ideia de que Oecussi é um “espaço de rejeição ao estado” (“state-repelling place”, em inglês) (ROSE, 2020, p. 42): um espaço ‘estéril fiscalmente’ (“fiscally sterile”). A agricultura e a pecuária, assim como o universo do parentesco e da organização da força de trabalho em torno dessas estruturas, permanecem como fontes de seguridade daqueles sujeitos. O não engajamento também decorre das frustrações provocadas pelas iniciativas propostas por iniciativas empresariais e pelo Estado-nação, iniciativas que às vezes demanda mais energia. Nos ambientes urbanos, esses sujeitos enfrentam dificuldades de adaptação.

3.4.3. A emergência de um tempo, espaço e pessoa nacional

Se por um lado, a ideologia de parentesco – da qual a noção de Casa é uma categoria êmica – persiste como uma forma de dar sentido às relações de produção nas vidas das pessoas de Usitasae, por outro, a articulação do modo de produção campesino ao modo de produção capitalista tem possibilitado que ideias de estado e de nação e outras ideias afins (funcionários do estado, sucos, municípios, calendários oficiais, feriados nacionais, etc.) promovidas principalmente pelas elites da capital comecem a ser socialmente inteligíveis e sentidas pelos demais habitantes de Usitasae contemporânea. Um mundo material distinto, acessível por línguas francas e por novos meios de produção, transporte e comunicações, trazem um conjunto de novas possibilidades.

Retomando alguns dos fenômenos observados ao longo do presente capítulo, diversas ideias afins a uma concepção de nação, de imaginação de uma comunidade de pessoas que

compartilham características em comum e vivem num mesmo espaço e tempo, começam a emergir.

Inicialmente, podemos explicar que o Estado-nação tem sido possível de ser sentido nas vidas daquelas pessoas por possibilitar que elas se imaginem como parte de um todo. Por exemplo, as lideranças das Casas precedentes de Usitasae passaram a se associar com representações propostas pelo estado: “autoridades indígenas” (período português), “desa” (período indonésio) ou “kultura” (período independente). Ao assim fazer, essas lideranças começaram a se conceber como atores estatais, cientes de que são mais ou menos subordinadas a unidades maiores e, assim como em diversas outras regiões de Timor-Leste, existem lideranças semelhantes a eles e subordinadas a um poder central nesse processo de inserção do estado ambiente de Usitasae. Do mesmo modo, essas lideranças começaram a se conceber como aliadas a certas autoridades em Díli, como Xanana Gusmão, Taur Matan Ruak, Mari Alkatiri, José Ramos-Horta etc., associando-se com atores centrais na articulação dessas unidades menores (os sucos) a uma unidade maior (Timor-Leste).

As ações que articularam as pessoas de Usitasae com outras pessoas de Oecussi e de Timor-Leste começaram a permitir que eles se concebiam como interdependentes em uma escala nacional. A construção de uma nova espacialidade tem permitido aos habitantes de Usitasae conceber que as ações em Pante Macassar e Díli produzem decisões importantes para as suas vidas, que certas autoridades que lá residem são responsáveis por certas ações políticas que interferem no cotidiano do suco, que Usitasae é apenas um suco entre tantos outros de Oecussi e dos municípios de Timor-Leste, que os produtos que eles consomem e as rendas que eles recebem advêm de ações de comerciantes e de burocracias vinculados ao Estado de Timor-Leste. Essas pessoas passaram a considerar suas realidades como semelhante às realidades de diversos outros ambientes, que, à semelhança deles, subordinaram-se a um governo central do Estado.

Os movimentos de migrantes fazem com que sejam concebíveis novas alianças entre os sujeitos, não tão dependentes das trocas matrimoniais, mas de serem cidadãos de um mesmo Estado-nação. Eles passam, inclusive, a casar-se com homens e mulheres que não pertencem às Casas da aldeia ou do suco de origem, mas são habitantes do mesmo Estado-nação.

As ações de articulação das autoridades locais com autoridades centrais do estado nacional também contribuíram para que ideias de um território nacional surgissem. Os espaços físicos onde habitavam passaram a ser nomeados como Usitasae. Usitasae, por sua vez, passou a ser concebido como um “suco”, sendo uma unidade territorial administrada e

politicamente subordinada a uma unidade maior, tanto num nível intermediário (Posto Administrativo Oesilo, Região Administrativa Especial Oecussi-Ambeno) quanto num nível nacional (Estado-nação de Timor-Leste). Esse pertencimento do Suco Usitasae a unidades maiores passou a ser possível de ser sentido à medida que essas pessoas passaram a viver num ambiente conectado por infraestruturas de transporte, sistemas escolares, sistemas de comunicação e estruturas estatais (secretarias e escolas) e comerciais centralizados em níveis intermediários e em um nível nacional.

A espacialidade nacional também é sentida à medida que os sujeitos envolvem-se com atividades administradas pelo mercado e pelo estado. Um exemplo de como essa concepção de espaço nacional parece corroborada é observar como as trajetórias individuais de escolarização acompanham essas espacialidades. Diversas pessoas vão residir próximas às escolas em unidades domésticas distintas das dos seus pais, moradias que se dispõem territorialmente de um modo semelhante a como a estrutura estatal organiza as unidades administrativas. Assim, essas pessoas iniciam seus estudos escolares próximas a suas aldeias de origem, mas, à medida que alcançam graus mais altos de escolarização, eles migram para residências nas capitais dos municípios. Os que continuam o ensino superior passam a migrar para residências de parentes na capital do seu país. Do mesmo modo, a ideia de um espaço leste-timorense e de um espaço leste-timorense parece corroborada à medida que há restrições para circular com a outra metade da ilha pertencente à Indonésia, controlada por agentes e documentos.

Por fim, é importante situar que a articulação do modo de produção camponês ao modo de produção estatal-mercantil tem também possibilitado pensar uma noção de tempo vinculada ao Estado-nação, fazendo com que as pessoas se concebiam como parte de um mesmo momento histórico. Anos escolares e períodos eleitorais são apenas alguns dos exemplos de como a dimensão temporal dos sujeitos associam-se à organização do estado.

Três fenômenos materiais que têm contribuído para uma noção de tempo com ideias associadas a uma nação referem-se aos feriados nacionais, aos ciclos do mercado e às periodizações históricas do passado. Quanto aos feriados nacionais, é interessante observar a importância dessas datas nacionais nas vidas das Casas. Os feriados nacionais têm interferido nos ciclos dos rituais matrimoniais porque somente nessas datas que certos integrantes das Casas podem interromper suas atividades produtivas assalariadas ou escolares, que ocorrem principalmente nas áreas urbanas. Nesses momentos do calendário nacional, os elementos que migraram podem vivenciar experiências de lazer e retornar aos assentamentos das suas Casas para celebrar momentos rituais, seja o culto dos ancestrais, seja trocas matrimoniais. As

possibilidades de migrantes integrarem certas festividades fundamentais dos ciclos das trocas matrimoniais passaram, portanto, a depender de suas liberações no trabalho. Por tal razão, isso tem imposto que as vivências dessas pessoas comecem a seguir, mais ou menos, o calendário de feriados nacionais.

Em relação ao mercado, o fato de haver momentos da semana em que as atividades do mercado estão concentradas e lugares específicos em determinados sucos também contribui para essa percepção do tempo vinculada ao calendário nacional. Quando estive em Usitasae, soube que os mercadores se reuniam às quintas-feiras no galpão da Aldeia Pune, aldeia central do suco de Usitasae, mas todos sabiam que, às quartas, ela ocorria no suco vizinho e que, em Passabe, outro suco, havia uma grande concentração de mercadores aos sábados. Esse ciclo de mercadoria impunha uma percepção de semana que estava articulada às atividades mercantis.

Por fim, um dado fundamental é a própria noção da temporalidade que eles tinham sobre o passado. A subdivisão da historicidade de suas vidas em tempos administrativos (português, indonésio e independente) mostrava que eles concebiam um passado em comum e cujas periodizações decorriam das diferentes experiências estatais que eles tiveram. Aquilo se expressava no próprio ambiente de Usitasae, uma vez que vários vestígios materiais eram associados a esses tempos.

Nesse sentido, ainda que o mercado e o Estado-nação sejam instituições que contribuem para a permanência de ideias e valores camponeses e do parentesco, a articulação do modo de produção associado a essas instituições tem permitido que percepções e ideias vinculadas a noções de tempo, espaço e pessoa do Estado-nação leste-timorense emergam nas vidas dos habitantes de Usitasae. As unidades domésticas e as Casas, apesar de serem orientadas por valores de parentesco, por vezes acabam por reverberar a importância dessas instituições quando passam a depender de atividades como o mercado, a escolarização, a burocracia e o trabalho assalariados dos seus pertencentes para fins de sua própria produção.

3.5. Um novo ambiente, um novo modo de produção

Neste capítulo, sugeri que as ações institucionais de incrementar a produção das unidades domésticas e da Casa podem ser entendidas como uma das razões pelas quais diversas pessoas se engajaram em atividades de produção conexas aos Estados e aos mercados. Um efeito é que tais ações permitiram que as relações de produção do Estado e do mercado passassem a ser importante nas vidas dos habitantes de Usitasae. Destaquei que ocorreram alterações dos modos de produção material das unidades domésticas – alguns

sujeitos passarem a se tornar burocratas, assim como unidades domésticas passarem a ser menos dependentes da produção agrícola e a escolarização se tornar uma etapa fundamental na formação de pessoas para as Casas e para o Estado leste-timorense – o que permitiu que sujeitos com quem eu convivi iniciassem novas formas de conceber o seu *self* mediante as unidades domésticas. A consolidação de sinapses comunicativas entre as burocracias nos ambientes camponeses com órgãos centrais do Estado-nação, mediante documentos escritos e agentes humanos comunicadores, alicerçaram redes de dependência voltadas para os coletivos de ordem regional e deram condições para que ocorressem sensibilidades de pertencimento à comunidade nacional. Portanto, a adesão a concepções como nação, estado-nação e nacionalismo foi condicionada a mudanças nos meios de produção econômica e comunicativa desses coletivos.

Se as alterações do ambiente e da produção em Usitasae permitem a permanência do parentesco e de noções de tempo, espaço e pessoa vinculadas às Casas, uma outra faceta dessa articulação dos modos de produção é que ela possibilitou que outras formas de subjetivação, de percepções sobre a pessoa, sobre as temporalidades e sobre os espaços. Noções de tempo, espaço e pessoa nacionais começaram a tomar uma posição fundamental na vida dos habitantes de Usitasae porque elas permitem que eles organizem novas relações de produção.

Ao longo dos capítulos que compõem a próxima seção da tese, procuro fazer proposições que permitam destacar a emergência de um conjunto de mudanças nas práticas produtivas que têm sido impostas pelo Estado e mais ou menos aceitas pelas Casas e pelas unidades domésticas. Essas mudanças contribuem para que os pertencimentos dos sujeitos sejam fortemente articulados ao Estado-nação, mas que, ao mesmo tempo, permaneçam contribuindo para que as Casas e as unidades domésticas sejam importantes instituições de suas vidas. Discorrerei, entre outras coisas, sobre as migrações (Capítulo 4), sobre a construção das Igrejas, das estradas e das escolas (Capítulo 5), sobre a criação dos filhos para se tornarem burocratas ou trabalhadores (Capítulo 6) e sobre os impactos dos poços, das calhas, dos eletrodomésticos e da escolarização nas rotinas domésticas (Capítulo 7).

SEÇÃO 3 – NAÇÃO FLORINDO NAS CASAS

O “conteúdo” de um meio é como a “bola” de carne que o assaltante leva consigo para distrair o cão de guarda da mente.

Marshall McLuhan (Os meios de comunicação como a extensão dos homens, 1974)

4. FLORINDO, DA CASA QUEFI: UM PARENTE QUERENDO SE MODERNIZAR

Grande parte dos leste-timorenses se imagina como filiado a uma Casa no nível das suas interações de parentesco – coletivo de pessoas e coisas que se alicerçam em torno de laços de consanguinidade e aliança, cujas edificações se compõem como um importante significante para dar sentido a esses coletivos e cujos elementos se imaginam como descendentes de um ancestral em comum. Essa filiação, para Florindo, era também dada pelo sobrenome. Ele, por exemplo, ao dizer “Hau naran Florindo Quefi da Conceição” (“Eu me chamo Florindo Quefi da Conceição”, em língua tétum), indicava seu pertencimento à Casa Quefi, formada por descendentes de um ancestral comum, Tasae.

Contudo, a filiação às Casas e as redes de parentesco não é a única fonte de subjetivação sobre si entre essas pessoas na atualidade. No Timor-Leste contemporâneo, homens e mulheres passaram a identificar-se em suas interações sociais e a se pensar a partir do Estado-nação. Eles se imaginam também como pertencentes a unidades territoriais como os sucos ou as vilas em que nasceram: “Hau husi Nefumtasa”, “Hau husi *Usitasae*” (“Eu sou originário de Nefumtasa”, “Eu sou originário de Usitasae”, em língua tétum). Essas unidades passaram a ser pensadas como partes de um todo chamado Timor-Leste. “Hau Timoroan” (“Eu sou timorense”, em língua tétum), ser nacional de Timor-Leste, é uma frase possível de ser enunciada pelos seus cidadãos.

Neste capítulo introdutório da terceira seção, proponho-me a apresentar algumas experiências com as pessoas com as quais convivi que as fazem se compreenderem como elementos das *ume kanaf* (Casas) e de uma coletividade – uma Sociedade de Casas. Minhas perguntas etnográficas são: Como essas ideias se tornam materialmente inteligíveis para aquelas pessoas? Como, em suas experiências de vida, essas pessoas passam a se compreender como pertencentes às Casas? Enfim, como essa noção de pessoa – de pertencimento à Casa Quefi, de pertencimento ao Suco Usitasae – tem sido continuamente gerada em Florindo e nos demais conviventes?

Faço isso a partir da seguinte maneira: busco abordar a construção de ideias e valores de pertencimento às Casas e ao Suco com base em vivências concretas que meus anfitriões possuíam, vivências produtivas que têm uma materialidade que as emoldura. Proponho-me a discutir algumas relações de produção, alguns meios de comunicação, alguns meios de produção (pessoas, espaços, coisas e gestos) que compõem o ambiente onde essas pessoas vivem que os fazem se pensar como filiados às Casas e, em certa medida, ao Suco. Portanto

analiso o que os constituíam como sujeitos integrantes desses coletivos: suas experiências de lidar com múltiplos sujeitos, coisas, espaços e atividades de produção.

Este capítulo está dividido em cinco tópicos. No primeiro, retomo discussões teóricas sobre a noção de pessoa a fim de torná-la uma ferramenta analítica. Proponho-me a pensar como a Casa é uma instituição social importante para a explicação da noção de pessoa na Indonésia Oriental, especificamente entre as populações falantes de meto. Procuo apresentar como a análise etnográfica que realizo sobre a constituição da pessoa propõe apresentar as causas e as condições materiais que têm contribuído para que sujeitos constituam uma concepção de pertencimento às Casas, dando destaque ao ambiente que as envolve como meios de engendrar tais percepções. Argumento que minha abordagem analítica se afasta daquela de pesquisas que dão ênfase às representações coletivas e ao simbolismo.

No segundo tópico, aponto como certos ambientes orientam condutas e o trânsito dos sujeitos. Faço isso mediante a descrição de um conjunto de vivências etnográficas e processos que acompanhei durante a constituição do meu campo. No terceiro tópico, mostro que existem iniciativas de contestações a certas noções de pessoa que tomam por base o parentesco, mas é difícil de romper esses padrões diante de certas condições materiais. Ao fazer esse movimento, no último tópico, procuro destacar como aspectos materiais e sensoriais da vida são fundamentais na constituição dessa noção de pessoa, seja em Timor-Leste, seja em qualquer outra realidade etnográfica.

A análise etnográfica presente nesse capítulo toma por base meus processos de inserção e de interação do Florindo, o meu convivente que me abriu o campo de pesquisa em Usitasae, Oecussi. Assim, doutra maneira, esse capítulo também pode ser lido como meu processo de inserção e negociação das relações do ambiente onde eu fiz pesquisa.

4.1. A noção de pessoa na Indonésia Oriental e como questão antropológica

A questão sobre a pessoa no campo de discussão da teoria antropológica constitui-se como um tema extenso. De um modo disperso, ela tem sido importante por sugerir as múltiplas possibilidades de sistemas de pensamento ou representações acerca de si (GOLDMAN, 1996). É possível considerar que a discussão da noção de pessoa dessa maneira corresponde à tônica da antropologia na sua busca por apresentar a diversidade das experiências humanas e das suas formas de representar, mostrando que certas noções próprias à sociedade do antropólogo não seriam noções absolutas, mas relativas a cada coletividade ou sociedade. Mostrar que a noção de pessoa tem feições particulares seria um objetivo de conhecimento de acordo com uma antropologia relativista, cujos objetivos é colocar em

perspectiva as nossas concepções de mundo diante das concepções dos outros (DUMONT, 1985).

Marcel Mauss deu grande relevo a tal tópico no campo antropológico ao sugerir o caráter particular que essa noção poderia adquirir em diferentes sociedades, em seu exercício comparativo inscrito no texto ensaístico “Uma categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’” (MAUSS, 2006), originalmente publicado em 1938. Mauss reflete sobre inúmeras representações possíveis que sociedades humanas distribuídas no globo terrestre possuiriam quanto à noção de pessoa como uma categoria básica do entendimento humano a partir de um esquema de análise em parte relativista, em parte evolutivo (GOLDMAN, 1996).

Em sua análise etnográfica por diferentes espaços e tempos, Mauss sugere que as representações sobre a pessoa em sociedades primitivas tinham por base a noção de *persona*, um sujeito que tem sua existência apenas em um personagem que atua publicamente. Por exemplo, a noção de indivíduo – um sujeito autônomo dotado de diferentes faculdades – entre os *pueblos* na América do Norte seria incipiente porque os sujeitos se imaginavam como um elemento constituinte de um clã (MAUSS, 2003, p. 375). Os *pueblos* projetariam a sua existência para um ser atuante em um drama social e relacional, seja como chefe (em relação aos subordinados), seja como irmão mais velho (em relação ao irmão mais novo), etc. Mauss argumenta que esse modo de conceber o *self* se difere de sociedades modernas e ocidentais, em que a noção de si parte da noção do humano como alguém indivisível – indivíduo – que tem sua existência independente das relações com os outros. Como exemplo, Mauss argumenta que a noção de pessoa na Roma Antiga e durante o emergente cristianismo que se expandiu na Europa se construiu para além de posições que uma pessoa ocupa nas relações sociais.

Diferentes antropólogos utilizaram desse texto fundador e bastante popular dentro do campo antropológico como um recurso compreensivo da diversidade humana em referência às ideias e aos valores. Um exemplo são os estudos realizados por Louis Dumont nos ensaios sobre a ideologia moderna (DUMONT, 1985) e em seus textos antropológicos sobre a sociedade indiana. Voltado à compreensão da noção de pessoa como uma “ideologia”, os estudos de Louis Dumont sugerem que as configurações ideológicas referentes às sociedades não modernas – da qual a Índia Clássica seria um exemplo ideal – teriam, em seu primeiro plano, uma noção de pessoa interdependente e hierárquica.

Um sujeito na Índia, por exemplo, destacaria uma noção de pessoa vinculada a concepções de permanência e a atribuição como condições de sua existência. Diferentemente, as ideias-valores de igualdade e liberdade (DUMONT, 1985, p. 73) seriam colocadas em

primeiro plano nas configurações ideológicas do individualismo das sociedades euro-americanas. Um ser humano que compreende seu universo a partir dessas ideias-valores modernas se concebe como indivíduo, como “um ser moral independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente não-social, portador dos nossos valores supremos (...)” (DUMONT, 1985, p. 37). Desse modo, as ideias-valores primordiais seriam a mobilidade e a capacidade de realização (DUMONT, 1985, p. 74).

Outro exemplo de estudo antropológico que toma a noção de pessoa é um famoso artigo escrito por Clifford Geertz, “Pessoa, tempo e conduta em Bali” (GEERTZ, 1978). Ele utiliza tal noção como via para entender a cultura e outros aspectos da vida dos balineses, permitindo-lhe compreender e acessar os sistemas simbólicos particulares da sociedade balinesa, assim como conectar a noção de pessoa com a noção de tempo e suas condutas. Esse antropólogo argumenta que um conjunto de categorias referentes às nomeações das pessoas (nomes pessoais; nomes na ordem de nascimento; tecônimos, títulos de “status”, títulos públicos e termos de parentesco) diluem a percepção de que as gerações são sucessoras, consócias e/ou antecessoras, uma vez que as pessoas que já morreram (antecessoras) estariam presentes no âmbito terreno nas novas gerações que nascem (sucessoras). Isso faria com que os balineses compreendam que todos – inclusive os antepassados mortos que os geraram – vivam em uma mesma temporalidade e espacialidade. Esse efeito faz com que a concepção de tempo dos balineses não seja a partir de noções como “clímax”, pois, assim como os efeitos das categorias das pessoas, os calendários balineses pulverizam o fluxo do tempo em partículas desconexas, infinitesimais e sem movimento. Assim, argumenta Geertz que a noção de pessoa é um fato social conexo a noções de tempo.

De certa maneira, esses três estudos (DUMONT, 1985; GEERTZ, 2006; MAUSS, 2003) conduzem para certos instrumentos teóricos para a análise sobre as vivências dos sujeitos com os quais realizei pesquisa. Inicialmente, esse tipo de questionamento possibilita um exercício comparativo para compreender as particularidades das concepções que diferentes sociedades apresentam sobre as suas vivências, de modo que a noção de pessoa se constitui como própria àquele ambiente e àquele momento histórico. Segundo, porque esses trabalhos construíram comparações ideais entre universos tidos como distintos – o moderno e o não moderno – vistos como parte de processos históricos em eterno *devir*, seja na concepção evolucionista de Marcel Mauss (2003), seja na comparação compreensiva de Louis Dumont (1985). Desse modo, a oposição “moderno X não moderno” aponta para a importância que a noção de pessoa tem na própria definição do que é moderno.

Por fim, tal conceito pode ser uma janela cognitiva para uma compreensão das formas de ideação centrais e totais pelas quais uma determinada coletividade compreende sua experiência, uma vez que a noção de pessoa estaria articulada a diversas outras categorias básicas do conhecimento humano.

Abordar a noção de pessoa pode ser uma via para a compreensão da literatura antropológica sobre as populações em Timor-Leste. Como essa noção se relaciona a outras noções básicas da “ossatura da inteligência” (DURKHEIM, 1989)?⁶⁵

De acordo com a revisão bibliográfica realizada para fins desta tese, pode-se observar que poucos trabalhos se utilizaram desse questionamento como um recurso analítico para a compreensão das sociedades que se encontram na Indonésia Oriental e de Timor-Leste, parecendo que tal questão se expressa em outras abordagens. A exceção seria o trabalho de Kelly Silva e Daniel Simião (SILVA; SIMIÃO, 2017) acerca da noção de pessoa no Timor-Leste contemporâneo. Silva e Simião argumentam que um elemento central para a compreensão da noção de pessoa em Timor-Leste é o regime de dádiva pelo qual se circula grande parte do que as sociedades modernas convencionaram como bens e pessoas. Silva e Simião consideram que as dádivas produzem uma concepção de pessoa em que o *self* se constitui como tal pela sua capacidade de criar redes de créditos e dívidas nesse tipo de regime de troca, assim como pela dádiva ser um fenômeno ideologicamente estruturante. Para corroborar essa consideração, os autores trazem uma fala feita por uma mulher leste-timorense:

Segundo ela, em Timor-Leste o reconhecimento das pessoas está condicionado à capacidade das mesmas em colocar recursos em circulação. Em situações de festas e rituais, por exemplo, a obrigação de levar uma dádiva ao evento tem nos sido descrita nos termos de “se não se oferece algo, não se é gente” (“se ita la fô, ita la’os ema” [em tétum]) (SILVA; SIMIÃO, 2017).

Silva e Simião estariam de acordo com grande parte das etnografias que formaram a antropologia social que tem sido realizada na região da Indonésia Oriental ao observar a centralidade da troca de dádivas. O campo de discussão dos antropólogos de origem anglo-saxã e holandesa durante o século XX tomou a perspectiva estruturalista de Van Wouden (1935) acerca das sociedades da região. Esse antropólogo, orientado para um compreender etnográfico cuja principal categoria analítica era “estrutura social”, apontou para a troca de

⁶⁵ “... [as categorias] Elas correspondem às propriedades mais universais das coisas. Elas são como quadros rígidos que encerram o pensamento; este parece não poder libertar-se delas sem se destruir, pois não parece que possamos pensar objetos que não estejam no tempo ou no espaço, que não sejam numeráveis etc. As outras noções são contingentes e móveis; nós concebemos que elas possam faltar a um homem, a uma sociedade, a uma época; aquelas nos parecem quase inseparáveis do funcionamento normal do espírito. São como a ossatura da inteligência...” (DURKHEIM, 1989, p. 513).

mulheres como uma matriz das relações sociais, em que os clãs trocam mulheres em alianças assimétricas. Os conúbios assimétricos se caracterizam por relações em que, em geral, um clã seria considerado doador e outro receptor de mulheres. As trocas matrimoniais, como uma prestação total, também seriam um dos principais meios de circulação dos bens (animais, comida, joias etc.) que alicerçariam as solidariedades entre os sujeitos.

Na coletânea “The Flow of life” (FOX, 1980), James Fox demonstra a convergência em diferentes sociedades da região sobre como a troca de dádivas é um fenômeno estruturante. Em geral, essas populações possuem um entendimento de que a vitalidade se dá mediante as trocas de bens entre as diferentes unidades, sendo o bem maior a mulher. Em adição a esse argumento, Shepard Forman (FORMAN, 1980) focaliza o regime de dádivas não apenas nas alianças matrimoniais, uma vez que essa seria uma prestação ocasional. Ele sugere que a troca de dádivas seria um regime geral para diversas dimensões da sociabilidade das populações na Indonésia Oriental, podendo ser observada também em rituais de nascimento e morte. Assim, antropólogos que estudaram a região têm constantemente situado as prestações totais como fenômenos chaves para a compreensão da estrutura social, rituais e formas simbólicas.

Um fenômeno correlato à dádiva refere-se às pessoas que as trocam. Uma importante consideração feita é a Casa (*uma lisan*, em língua tétum; *ume kanaf*, em língua meto) como uma instituição social importante pelas quais as trocas são mediadas (diferentemente das sociedades individualistas, nas quais os principais atores são os indivíduos – e não os coletivos). Como a Casa é o principal sujeito para a formação das trocas – como um coletivo moral composto por humanos e não-humanos – ela é um importante dado da experiência nas subjetivações daquelas pessoas.

Existem alguns estudos que destacam a importância da Casa como uma instituição social central em relação aos grupos Meto ou Atoni Pah Meto, grupo linguístico falante da língua meto do qual grande parte das pessoas com quem eu convivi é originária. Os antropólogos que estudaram essas populações se utilizaram de distintas maneiras para compreender esse coletivo que padroniza certos modos de conduta. Schulte Nordholt (SCHULTE NORDHOLT, 1971) deu especial destaque a *ume* (Casa) considerando-a um *grupo genealógico*, enfatizando as discussões sobre descendência e unilinearidade daqueles sujeitos. Suas considerações são de que esses grupos genealógicos baseados nos laços de parentesco correspondem a uma dimensão primeira das relações sociais dos meto. O grupo genealógico seria um idioma fundamental para a compreensão da totalidade das ações

políticas nas aldeias e dos sistemas políticos maiores (os “principados”) daquela população (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 434).

A centralidade da Casa nas formas de conceber a si e ao mundo foi corroborada por outros antropólogos. Cunningham (CUNNINGHAM, 1963) apontou que as Casas seriam, na língua nativa das populações Meto, as *ume kanaf* (“Casa nome”), unidades centrais nas regras prescritas pelas quais essas populações conduziriam as trocas matrimoniais afins (conúbios). Cunningham classifica a *ume kanaf* como um “grupo de descendência”, que, junto com as trocas matrimoniais, seriam fenômenos totais por influenciarem diversas dimensões da sociabilidade, ao invés de classificar a *ume kanaf* como um grupo genealógico como fizera Schulte Nordholt (1971). Diversos estudos derivados de sua pesquisa de doutorado foram publicados, tratando sobre como as Casas não seriam apenas fenômenos centrais para a compreensão da organização política das diferentes populações meto – assim como fez Schulte Nordholt (1971) –, mas também do simbolismo expresso na arquitetura das construções de moradia (CUNNINGHAM, 1964), no cuidado das crianças e no pertencimento das pessoas a grupos (CUNNINGHAM, 1967).

Andrew McWilliam (MCWILLIAM, 2002), que estudou as populações meto no Timor Indonésio das décadas de 1980 e 1990, compreende também a importância da Casa, mas destaca tal fenômeno pelo seu significante – a casa cerimonial – como uma expressão simbólica de estruturas lógicas mais profundas daquela população, qual seja, a precedência. As Casas, para McWilliam, seriam grupos nominados (*kanaf*), segmentos de pessoas unidas por terem um mesmo nome. Para esse autor, eles se autointitulam como “Casa” porque as construções se constituem como um significante pelos quais indivíduos reconhecem suas filiações e obrigações sociais e também como uma importante fonte retórica de representação (MCWILLIAM, 2002, p. 225).

Conforme argumentei, grande parte da literatura antropológica sobre a região não utiliza da noção de pessoa como uma via de compreensão sobre as formas pelas quais os sujeitos se imaginam. Mas os estudos oferecem subsídios que convergem para certos entendimentos sobre como as populações que habitam Timor-Leste constituem sua concepção de pessoa. Especificamente, há uma concepção de que os sujeitos se imaginam como elementos vivos da Casa, responsáveis pela sua vida e que as trocas são ações fundamentais para a manutenção dela. Assim, esses trabalhos (CUNNINGHAM, 1963; MCWILLIAM, 2002; SCHULTE NORDHOLT, 1971) apontam para as representações coletivas importantes para a noção de pessoa que tem sido forjada entre populações falantes de meto. A Casa e a

troca parecem ser fenômenos chaves nas formas pelas quais os sujeitos se imaginam diante de suas vivências.

Os trabalhos etnográficos sobre as populações meto, em certa medida, compartilham de um pressuposto teórico que toma o exercício antropológico como a apreensão intelectual das formas como os interlocutores compreendem o mundo. Algo que assemelha esses diferentes estudos é o objetivo analítico da antropologia da explicação da diversidade (diferentes sociedades, diferentes culturas) mediante “traduções” delas (ASAD, 1986): na análise antropológica “mais clássica” sobre a pessoa, isso se mostra quando se busca compreender intelectualmente uma “ideologia” (DUMONT, 1985), uma “categoria do pensamento humano” (MAUSS, 2003) ou uma “rede de significados” (GEERTZ, 2006). O mesmo acontece para a análise sobre a “Casa” entre as populações meto: a etnografia é um meio de compreender os “princípios estruturais” (SCHULTE NORDHOLT, 1971), as “categorias sociais” (CUNNINGHAM, 1963) e a “linguagem de precedência” (MCWILLIAM, 2002). Elas reverberam uma metáfora bastante persuasiva sobre o que é o fenômeno da diversidade cultural – a ideia de que há diferentes “gramáticas” (ASAD, 1986).

Tal modo de abordagem faz com que a pauta de pesquisa antropológica fique principalmente voltada à busca de uma descrição dessas representações. Apesar de ser um objetivo bastante importante – afinal, essa diversidade de formas pelas quais os sujeitos imaginam-se e imaginam suas vidas é um objeto por excelência da pesquisa antropológica – esses trabalhos não parecem levar em conta sobre como “categorias do pensamento humano”, “redes de significados”, “ideologia”, “princípios estruturais”, “linguagem” e “categorias sociais” de pessoas e de Casas são geradas, aprendidas e perpetuadas pelas populações locais. Suponho que esses trabalhos implicitamente consideram que tais formas retóricas decorrem das estruturas linguísticas.

Ao seguir esse caminho teórico, tais trabalhos implicam em renunciar, em parte, o entendimento das representações coletivas – especificamente da noção de pessoa – como um fenômeno a ser continuamente gerado e a indicar porque certas representações passaram a ser continuamente perpetuadas. Assim, um questionamento possível que os antropólogos supracitados não parecem realizar – tanto no âmbito das teorias mais clássicas quanto na literatura etnológica específica à Indonésia Oriental e às populações falantes do meto – é questionar acerca dos processos de formação desse modo de conceber a pessoa. Questionamentos como “o que faz com que os indianos pesquisados por Dumont aprendam a se pensar como parte de castas, que coloquem a hierarquia (e não a igualdade) como princípio orientador de suas vivências?” e “o que faz com que os balineses, conforme pesquisado por

Geertz, aprendam concepções de mundo em que as gerações distintas sejam percebidas como partes de um universo coetâneo?” poderiam ser realizados.

Faço esse tipo de questionamento (e de crítica) inspirado por alguns autores. Fredrik Barth (BARTH, 1989) procura tecer itinerários de pesquisa distintos das formas usuais de abordagem dos fenômenos culturais. Barth sugere, entre outras críticas, que parte dos conhecimentos antropológicos sobre os balineses de base teórica estruturalista ou culturalista teriam focalizado excessivamente as dimensões religiosas e filosóficas das vivências desses sujeitos. A partir da observação da complexidade de experiências sociais existentes em Bali, local onde ele realizou uma de suas pesquisas etnográficas, argumenta Barth que a análise voltada a tais dimensões teria dado um papel relativamente inflado ao fenômeno ritualístico diante de outras bem mais centrais das vivências dos balineses, tais como a busca por alimentos, criação das crianças, desenvolvimento de bens materiais e renda (BARTH, 1989, p. 116).⁶⁶

Para contornar tais focos, Barth propõe um modelo conceitual sobre a cultura e uma forma de pesquisa que não se restrinja a abstrair uma gramática ou um léxico pelo qual as pessoas dão sentido às suas ações, tampouco que as análises fiquem detidas nas elucubrações de matriz filosófica ou religiosa. Barth sugere a análise sobre os processos sociais pelos quais os sentidos e significados são construídos, apontando, portanto, para uma observação da vida cotidiana e das dimensões mais ordinárias das pessoas, uma vez que esses eventos têm um papel mais relevante para a composição das formas simbólicas. Segundo esse autor, é importante caracterizar os padrões de ações sociais mais mundanos que dão um sentido a essas concepções de mundo, mostrar como ele se produz e reproduz os processos pelos quais os sujeitos de uma mesma sociedade têm diferentes concepções e, por fim, descobrir o que permite que haja coerência entre esses sujeitos (BARTH, 1989, p. 120).

Alguns sociólogos especificamente articulados à sociologia do conhecimento parecem ter tomado o papel da vida cotidiana na conformação do conhecimento como uma questão fundamental. Berger e Luckman (2007) consideram que a principal via de acesso para a explicação dos processos de conformação das instituições sociais está nas práticas da vida cotidiana. A vida cotidiana é definida como a experiência constituída por uma ordem de

⁶⁶ Outros pontos de crítica desenvolvidos por Barth é que tais modelos conceituais dariam um sentido de lógica e coerência das concepções de mundo dos diversos sujeitos de uma sociedade, entendendo que o conhecimento se compõe como um sistema integrado e que empregaria um holismo acerca das formas de simbolismo dos diversos sujeitos, como se homens e mulheres, crianças e jovens, hindus e muçulmanos compartilhassem o mesmo modo de pensar e agir, como se eles não tivessem distintas experiências de vida. Ele argumenta que, ao contrário, essas pessoas vivenciam distintas experiências e posições naquele ambiente, de modo que seria consequência uma percepção e uma significação distinta das suas vivências. Nesse sentido, pouco se explicaria sobre a diversidade dentro de coletividades específicas e a própria ausência de sistematicidade dos padrões de simbolização.

objetos e da linguagem, que fornece as objetivações e determina a ordem em que estas adquirem sentido e na qual a vida cotidiana ganha significado (BERGER; LUCKMANN, 2007, p. 20–23). Nesse sentido, Berger e Luckman indicam que se devem considerar certas disposições no mundo que guiam a vida cotidiana das pessoas para a explicação sobre os processos de construção do conhecimento e das concepções de mundo dos sujeitos. Em outras palavras, as instituições sociais contam com um conjunto de dispositivos objetivados para a sua re-produção, ou seja, elas se desenvolvem por um mundo exterior aos sujeitos, que passam a considerá-las como uma realidade objetiva. Cabe ao analista a identificação desses dispositivos.

Um autor que produz uma análise sobre os processos de construção da pessoa a partir de uma abordagem distinta de análises semióticas é Daniel Miller em seu tratado sobre “trecos” (*stuff*, em língua inglesa) (MILLER, 2010). Esse antropólogo nos chama a atenção para pensar sobre a cultura material como um objeto de análise capaz de nos explicar mais sobre a construção da pessoa. Diferentemente das abordagens mais usuais da antropologia, que concebem a matéria como símbolos e como objetificações das ideias dos sujeitos, a cultura material não deve ser objeto de reflexão apenas pelos potenciais comunicativos que os objetos e os espaços têm, mas também pelos seus efeitos na constituição dos sistemas de pensamento e das ideias. Daniel Miller inspira-se nos trabalhos de Bourdieu sobre a teoria da prática (e do *habitus*) e em extensa etnografia que desenvolveu para chamar a atenção aos trecos como agentes pelos quais os sujeitos constituem suas concepções de mundo. Como um dos exemplos, ele traz fatos etnográficos na Índia contemporânea, mostrando como as indumentárias não apenas representam papéis sociais (“homem” e “mulher”, “jovens” ou “anciões”), mas elas constituem essas pessoas como tais. Miller sugere que o *sári* – uma indumentária feita de um tecido inteiramente desprovido de costura, em geral de seis metros – tem um papel constitutivo na formação de concepções de gênero feminino para as pessoas que o usam (MILLER, 2010, p. 38). Essa vestimenta, que tem finalidades de cobrir o corpo, é um meio de interação da mulher com o mundo, fazendo com que diversos aspectos da trajetória de uma mulher envolvam essa vestimenta: quando elas cozinham, utilizam-se do *pallu* (a ponta do *sári* que recai sobre o ombro) para segurar uma panela quente; o *sári* aconchega o filho durante a amamentação; arroxá-lo no corpo é uma forma de erotização para com os homens, acentuando a firmeza das nádegas ou cobrindo/mostrando os seios; o contato do homem com essa indumentária adquire um caráter de intimidade, visto que o *sári* se eleva como extensão das mulheres mas que, ao mesmo tempo, não é propriamente o seu corpo. Esse

antropólogo sugere também que o *sari* é um objeto fundamental para aquelas pessoas vivenciarem e se perceberem enquanto mulheres.

Momentos como a maternidade, atividades econômicas e sua sexualidade estavam sendo vividos em conjunto com um tipo específico de vestimenta, de modo que um objeto criaria uma experiência particular sobre si. Isso significaria que a experiência material proporcionada por um vestido seria fundamental para que surgisse uma concepção dessa pessoa como mulher. Em outras palavras, o *sári* – um treco – constrói naquelas pessoas uma concepção de si como mulheres. Nesse sentido, uma análise antropológica teria a ganhar por não apenas em perceber que o *sári* representa, para os indianos, que aquela pessoa é uma mulher, mas também que a cultura material tem efeitos concretos na construção daquela concepção.⁶⁷

Essas abordagens mais materialistas para a explicação do simbólico e do ideológico, apesar das suas diferenças teóricas e dissonâncias, propõem explicações voltadas a pensar sobre as gêneses de certas percepções de mundo, uma vez que partem do pressuposto de que “grande parte do que nos torna o que somos existe não por meio da nossa consciência ou do nosso corpo, mas como um ambiente exterior que nos habita e incita” (SAUTCHUK, 2015, p. 79). Assim, saber não apenas das diversidades de concepções, mas também dos processos pelos quais são forjadas noções de pessoa articuladas que os fazem pensar como integrantes das Casas (*ume kanaf*), exige uma atenção etnográfica tão importante quanto saber as representações coletivas que dão sentido às suas experiências sociais.

Retomarei a essa discussão teórica ao final do capítulo. Nos próximos tópicos, tento aplicar tais orientações teóricas aos problemas de pesquisa aqui colocados. No próximo tópico, apresento algumas das diversas dimensões dessas experiências de vida das pessoas com quem eu convivi que fazem com que eles se sintam parte desse mundo construído e subjetivem uma ideia-valor de pertencimento às Casas. Tomo como um dado empírico e teórico que as trocas em regimes de dádiva e as Casas são entendidas como elemento chaves

⁶⁷ De modo relativamente semelhante – mas a partir de outros referenciais teóricos e em debate com uma bibliografia específica sobre a atividade da pesca – Carlos Sautchuk (SAUTCHUK, 2015) reflete acerca do papel de certos ambientes e de certos trecos como constitutivo da construção de concepção de pessoas num grupo pesqueiro do Amazonas. Contraindo-se à oposição entre oral e escrito para a explicação das formas de aprendizado de pescadores sobre seu ofício, esse antropólogo propõe a levar em consideração que, na gênese da percepção dessas pessoas como pescadores, estaria em questão a relação dos organismos-pessoas com animais não humanos, ambientes e objetos. Em sua densa etnografia, o autor chama a atenção para o papel que diferentes embarcações (canoas ou barcos), relações entre pescadores, espécies de peixes (pirarucu ou espécies marítimas) e artefatos de pesca (anzol ou arpão) desempenham na constituição de uma pessoa. Ele sugere que esses estariam articulados a um tipo específico de percepção de si – seja como um pescador “laguista” ou “de costa”.

na noção de pessoa. Assim, me aprofundo no meu material etnográfico para debater tais temas.

É importante considerar que eu tive uma experiência situada, única, de modo que minhas vivências no campo de pesquisa me permitiam sentir diversas dimensões daquele ambiente, mas também me fizeram perder diversas outras. As ideias e valores que discuto neste capítulo correspondem a um entendimento primordialmente masculino e de pessoas mais jovens e solteiras, em processos de socialização secundária. Outras experiências sobre as Casas serão discutidas em outros capítulos, especialmente nos capítulos em que discuto sobre unidades domésticas. Posto isso, o que eu trago não dá conta da totalidade de artefatos, espaços e relações sociais que dão condições a essas ideias e sentimentos de pertencimento.

Como fio condutor, coloco minhas experiências de inserção no campo, as negociações pelas quais eu fui adentrando o campo. Eu inicio pelo começo: as interações do Florindo nos espaços da migração, suas movimentações e as formas como fui construindo meus relacionamentos com as pessoas com quem eu convivi em Usitasae.

4.2. Florindo vai buscar emprego

Outubro de 2016, Díli. No museu da Resistência, Florindo parecia querer aprofundar a troca de experiências e conversar mais comigo. No âmbito de uma interação despretenhosa, fiz-lhe perguntas. Ele me respondeu presumindo que eu sabia sua nacionalidade, informando-me que era de Oecussi. Florindo contou-me que tinha habilidades de falante na língua portuguesa porque morou no estado de São Paulo, etapa para a sua formação como irmão em uma Congregação religiosa católica. Ele também me contou que estava ali no centro de Díli em busca de emprego, porque tinha largado sua posição de irmão nessa Congregação.

Florindo insistiu no diálogo. Disse-me que o motivo em largar a carreira religiosa decorria de achar os freis superiores bastante “arrogantes” e “orgulhosos”. Além de certa dificuldade com a hierarquia eclesiástica, ele falou que não se adaptara adequadamente ao esquema da vida convencional, que exigia árduos trabalhos. Por essas razões, ele achava que era importante procurar outras formas de sustento.

Florindo seduziu-me por sua fluidez comunicativa, de modo que fui me interessando mais por sua vida. Saímos do ambiente de decoro silencioso de um museu para conversar mais alto e com mais liberdade. E, aparentemente sem sucesso na sua busca por um emprego na capital, Florindo desistiu de sua empreitada para juntar-se a mim, sugerindo que nós passeássemos por Díli juntos. Eu também abortei despretenhosa a minha expedição arquivística para me juntar a ele.

Por ocasião, eu sugeri que continuássemos nossas conversas depois que eu passasse na minha moradia temporária em Díli, com a desculpa de que precisava fazer uma refeição. Ele, desconfiado por achar que aquilo seria um meio de eu fugir de sua companhia (“Você vai voltar mesmo?”), pediu o número do meu telefone móvel. Eu o informei. Florindo, ao saber os dois Algarismos Iniciais do meu telefone, perguntou “É TT [Timor Telecom]?”. Eu confirmei que aquela era minha operadora de telefone, descobrindo que isso seria importante para a nossa comunicação posterior. Depois de ter ido para onde eu me hospedava, almoçado e deixado minha mochila na moradia, retornei ao encontro dele na frente do museu, onde iniciamos o nosso passeio.

O itinerário foi sugerido por Florindo: passearíamos na praia de Lecidere, na frente do palácio do governo de Timor-Leste, e depois pegaríamos uma microlet – van utilizada como transporte público – para o bairro de Bidau, localizado na zona leste de Díli. Lá, encontrava-se o lar da Ordem Religiosa ao qual ele tinha feito parte, onde havia diferentes irmãos leste-timorenses e um irmão brasileiro.

Chegamos ao lar dos irmãos religiosos. Eles me receberam para conversar e tomar um lanche. Tocando violão numa varanda e oferecendo alguma comida, dois deles foram simpáticos à minha presença. Eles conversaram sobre suas experiências e sobre como Timor-Leste era um celeiro grande de vocações religiosas, diferentemente do Brasil, onde havia ocorrido uma redução de pretendentes à carreira clerical católica nos últimos tempos.

Depois de duas horas de interação, começou a escurecer. Florindo sugeriu para irmos embora. Ele começou a planejar novos encontros comigo enquanto pegávamos novamente um microlet. Ele me pediu duas coisas: que eu o acompanhasse numa reunião sobre a *kultura* com pessoas originárias do seu suco em Oecussi, Usitasae, que se reuniam no bairro de Fatuhada, em Díli; e que eu fosse visitá-lo em Oecussi em breve, uma vez que ele iria retornar para lá nos próximos dias para celebrar as festividades dos Dias de Finados (Matebian, em língua tétum) com seus familiares. Convidou-me a me juntar a ele para conhecer o local e sua Casa, uma Casa nobre, pois seu pai era *lia-na'in* do suco onde nasceu. Eu, que ainda tinha outros planos, falei que não tinha certeza sobre ir ao encontro dele em Oecussi, mas que iria ao encontro sobre a *kultura* em Díli.

Antes de ele seguir para Tasitolu, bairro na zona oeste de Díli, onde estava hospedado na residência de um parente seu, eu fiz uma pergunta referente à frase “Eu sabia que você era brasileiro!”. Sua afirmação entusiasmada tinha ficado me martelando como objeto de reflexão durante nosso passeio à tarde. Afinal, o que me tornava brasileiro e não leste-timorense? Eu descartei de início a hipótese de que o que fez o Florindo me entender

como brasileiro era apenas a minha forma de falar a língua portuguesa, pois ele, que me observava no museu, não tinha até então escutado a minha voz. Eu tampouco achava que eu era um homem cordial e que ele tinha me identificado como tal porque lera Roberto da Matta e Sérgio Buarque de Hollanda. Os signos de nacionalidade, supunha, eram diversos outros. Foi então que ele me respondeu: “Seu nariz é brasileiro. Sua roupa, sua voz”. Desci do microlet próximo à hospedagem que eu compartilhava com outros estudantes de doutorado vindos na mesma missão de pesquisa. Ele continuou a sua rota no transporte público.

Aquele encontro sem hora marcada, gerado por propósitos distintos – eu, pesquisador de arquivo; ele, jovem desempregado – se conformou como minha entrada para grande parte das reflexões etnográficas que constituem esta tese.

4.2.1. Conversas sobre a *kultura* num ambiente de fluxos migratórios (Díli)

Após a nossa primeira interação numa terça-feira no museu da Resistência, eu reencontrei Florindo durante o final de semana seguinte diante de um convite para participar de uma reunião sobre a *kultura*. Ele não detalhou sobre o que seria objeto de discussão naquele evento, apenas me falando sobre a importância de Usitasae, comunidade do qual ele fazia parte, nesse evento. A expectativa que eu tinha sobre a discussão da *kultura* me fez acreditar que eles tratariam sobre trocas matrimoniais, riquezas das noivas e outras discussões relativas à dimensão das relações de parentesco, numa forma ritualizada, padrões tão analisados pelos etnólogos da Indonésia Oriental.

Florindo me mandou um SMS, dizendo que eu deveria parar em frente a uma loja específica que se encontrava na avenida principal de Díli. De lá, nós iríamos caminhando até a residência no bairro de Fatuhada, um bairro próximo à praia, ocupado por migrantes que vinham de diferentes municípios de Timor-Leste no período pós-independência. Encontrando-me em frente à loja, nós seguimos por algumas ruas de barro, contendo moradias feitas de materiais diversos, como madeira, alumínio e cimento.

A residência que nós fomos pertencia a um dos “cunhados” do pai de Florindo, que tinha migrado para Díli ainda na década de 2000. Em sua residência, reuniram-se cerca de vinte e cinco pessoas, entre homens e mulheres de diversas idades. Eu perguntei para o Florindo quem eram aquelas pessoas. Se eu inicialmente apenas as classificava como leste-timorenses, Florindo foi mais específico, informando-me que aquela reunião trazia pessoas originárias do suco Usitasae, em Oecussi. Porém, Florindo me indicou que não era apenas a condição de migrantes originários de um mesmo local que o relacionava àquelas pessoas. Sem qualquer referência à condição de leste-timorenses, ele indicou que aquelas pessoas eram parentes.

Sua preocupação em traduzir para o português do Brasil as relações de parentesco que ele tinha com aquelas pessoas fez com que ele utilizasse de categorias de parentesco com as quais eu estaria acostumado: Florindo me informou que aqueles homens eram “cunhados” e “primos-irmãos”. Ele indicou que o “cunhado” não significava, necessariamente, que aqueles homens eram casados com suas irmãs ou que ele era casado com uma das irmãs deles – até mesmo porque ele era um homem solteiro. A alcunha de “cunhado” tomava como referência o fato de que as Casas das quais esses homens faziam parte eram receptoras ou doadoras de mulheres da Casa a qual Florindo pertencia. A classificação de “primo-irmão”, por sua vez, era para indicar pessoas da sua Casa, mas que não seriam seus irmãos consanguíneos (filhos do pai ou da mãe), mas filhos de irmãos classificatórios do seu pai ou de filhos dos tios paternos do seu pai.

Florindo fez uma grande elocubração para me explicar essas categorias de parentesco. Disse-me que eles se pareciam com os “índios” que visualizara na televisão quando morou no Brasil. Seus parentes eram como os índios porque, quando estavam na montanha, faziam rituais com danças, dormiam em construções de palha e moravam em aldeias onde todos eram relacionados. Florindo disse que “toda gente era parente”.

Seu exercício de tradução para os termos brasileiros encantou-me pela referência aos indígenas que estão no Brasil e, entusiasmado em vivenciar teorias antropológicas que são ensinadas nos cursos de parentesco, eu fiz um exercício de tradução no jargão antropológico. Eu expliquei que os primos-irmãos eram, na linguagem antropológica, primos paralelos (filhos dos irmãos do pai; filhos dos filhos dos irmãos do avô paterno) pertencentes à Casa Quefi, enquanto os “cunhados” eram elementos das Casas com as quais a Casa Quefi – Casa a qual Florindo era um dos integrantes – tinha relações de aliança (filhos das irmãs do pai; filhos dos filhos das irmãs do avô paterno, etc.).

Voltamos a interagir com os demais. Observei que as pessoas estavam repartidas na residência do “cunhado” do seu pai nos cômodos de acordo com o gênero: enquanto homens ficaram dentro da sala, mulheres serviam-se na cozinha. Eles escutavam músicas num aparelho sonoro e conversavam sentados no chão da moradia. Apresentaram-se bastante solícitos, ofertando-me cigarros, relativamente surpresos com minha presença. Foi também oferecido cerveja da marca Bintang e sumos de goiaba enlatados, além de arroz, feijão e carne de porco. Eles me cumprimentavam com um aperto de mão sucedido com o gesto de tocar o peito com os dedos da mão que apertara. Enquanto conversavam, algumas pessoas acompanhavam minha conduta de acariciar um cachorrinho, divertindo-se e caçoando do *malai* (estrangeiro, em língua tétum) afeito a cães.

Foi-me dada a preferência para me servir sozinho na hora da refeição, depois havendo um breve questionamento entre os diversos presentes de quais homens iriam se servir primeiro. Florindo me informou que os critérios dessa ordem, em geral, decorriam de quem eram as pessoas “maiores” naquele ambiente. Eu percebi que seguiam marcadores como senioridade, visita/anfitrião e estado civil: aqueles que eram considerados os convidados mais velhos servir-se-iam primeiro, o anfitrião depois e, após isso, os homens mais novos, tendo preferência os homens casados em relação aos homens não casados.

Iniciou-se uma espera para a reunião sobre a *kultura* após a refeição, que eu aguardava ansioso quanto aos assuntos e formas pelas quais, afinal, seriam discutidas a *kultura*. Mas a reunião mais formal não se iniciava. Perguntei para Florindo o que nós tanto aguardávamos e ele me informou que estavam todos esperando o seu primo-irmão, Blasco Quefi, que deveria ter chegado ao meio-dia daquele domingo. Blasco tinha embarcado num navio originário de Oecussi em direção à Díli. Ele só veio a desembarcar duas horas depois do momento em que cheguei ao encontro. O atraso aconteceu pelas más condições da navegação, o que era esperado no mês de outubro. Quando se iniciaram as chuvas, os barcos que circulavam entre Díli e Oecussi usualmente enfrentavam um trajeto de águas turbulentas, o que atrasava as viagens.

Blasco, de 32 anos, era um primo-irmão muito próximo do Florindo. Eles foram criados juntos na unidade doméstica do avô paterno em alguns momentos da infância. Filho do irmão do pai de Florindo, Blasco já tinha sido casado. Sua ex-esposa foi morar com a filha do casal em Darwin, capital do Território do Norte, na Austrália, após o divórcio. Bastante habilidoso na sua comunicação e vaidoso, vestindo roupas de prática de esportes e com óculos escuros, Blasco era envolvido em diversas iniciativas de empreendimento, seja na política partidária, seja no universo mercantil. Ele buscou, por exemplo, desenvolver um empreendimento comercial em Uitasae. Sua pretensão era montar uma grande loja com produtos industrializados no comércio que havia na aldeia, à beira da estrada principal do suco, no assentamento pertencente à Casa Quefi.

Blasco conseguiu dinheiro para construir a loja mediante um financiamento de um grande político de Timor-Leste, mas não obteve sucesso porque os gastos com a construção do espaço extrapolaram o crédito que ele tinha adquirido. Faltou-lhe dinheiro para a compra das mercadorias que abasteceriam a loja. Esse espaço, por fim, acabou por apenas ser um grande galpão coberto de 30 metros quadrados com telhado de zinco e com portas improvisadas feitas de placas de alumínio. Jamais foi realizada a comercialização de qualquer produto ou a prestação de qualquer serviço naquele espaço. No ano de 2016, ele também se

candidatou a um cargo eletivo de uma Chefia de aldeia onde morava em Pante Macassar, capital e área urbana de Oecussi. Sem sucesso em angariar votos, ele perdeu as eleições.

Os presentes no evento da *kultura* começaram a preparar-se para iniciar a reunião, assim que Blasco chegou. Se antes envolviam homens e mulheres de diferentes idades, o grupo se reduziu ao dono da moradia e a quinze homens, em geral estudantes de escolas secundárias e do ensino universitário que migraram para Díli para realização dos seus estudos, entre 20 a 35 anos. Eles se direcionaram para o quintal, sentaram-se debaixo de uma grande árvore em cadeiras em volta de um círculo e iniciaram as discussões. O debate foi guiado por um dos presentes – chamado de “protocolo” – que indicaria os tópicos da discussão.

Fotografia 8 – Reunião de Migrantes originários de Usitasae em Díli



Fonte: Arquivo pessoal do autor. Fatuhada, Díli, outubro de 2016.

Num espaço de interação que se desenvolveu de forma multilinguística, envolvendo tanto a língua tétum (o idioma nacional) quanto a língua meto (a língua materna dos originários de Oecussi), Florindo me explicou que a discussão da *kultura* não era sobre casamentos – como eu supunha. O que eles estavam ali debatendo tratava-se basicamente da formação de um time de voleibol. A ida de Blasco a Díli era mais uma de suas investidas

produtivas: ele propusera aos demais presentes serem jogadores e patrocinadores, no qual ele seria o gestor e o treinador. Por isso, Blasco tinha saído de Oecussi de Díli para arrecadar dinheiro e recrutar jovens para participar do seu time.

A discussão, de fato, não era sobre trocas matrimoniais. As pessoas que lá estavam presentes debatiam sobre diferentes aspectos do time de voleibol: o nome do time e os símbolos, por exemplo, foram definidos para serem *Suni unef* (“espada”, em língua meto). Eles também discutiram quais os valores que os presentes deveriam investir, as possibilidades de contratação de atletas profissionais que viessem da Indonésia, os campeonatos potenciais de participação, o papel de Blasco como “dono” e “treinador” do time etc. A discussão de planejamento do time guiada pelo protocolo foi finalizada uma hora depois.

A discussão foi seguida por uma “demonstração” que aconteceu numa escola primária próxima, que continha um campo de voleibol. Os participantes da reunião deslocaram-se a pé para lá com uma rede de vôlei e algumas bolas em mãos. Blasco apresentou suas habilidades como treinador, sendo avaliado pelos demais. Os envolvidos, principalmente os homens solteiros (inclusive Florindo), foram treinar juntos para serem avaliados e serem incluídos como jogadores no time de voleibol que ali se criava.

A demonstração consistiu num treinamento com exercícios aeróbicos, toques de bola, simulações de cortadas e bloqueios das redes, sendo finalizado por uma partida amistosa. Blasco impunha a obrigatoriedade de realizar abdominais aos que não fossem bem-sucedidos, como uma forma de incentivar os participantes a terem gestos mais precisos no voleibol, isto é, conseguir direcionar adequadamente a bola na hora dos saques, bloqueios, cortes, manchetes ou toques. Blasco ficou de indicar os convocados para continuar no time após realizar um jogo amistoso com os participantes.

Florindo titubeou entre me acompanhar durante aquela demonstração sentado num dos bancos da escola – assistindo de longe – e participar do treinamento como jogador. Ele não acreditava muito naquele projeto, de modo que sua participação parecia dar-se mais pelo entrosamento que ele tinha para aquela tarde de domingo. Inclusive, ele expressava mais entusiasmo com o retorno de outra pessoa que lá se encontrava, seu “primo-irmão” Quintiliano, que retornava do exterior depois de um longo período.

Quintiliano Quefi, 30 anos, tinha feito um curso de língua portuguesa na Universidade Nacional Timor Lorosa’e (UNTL) durante dois anos. Esforçando-se em relembrar alguns vocabulários em português para conversar comigo, Quintiliano contou-me que largou o curso porque conseguira uma oportunidade melhor de formação superior: a graduação em enfermagem em Yogyakarta, ilha de Java, Indonésia. Recém-chegado em Díli de um voo cujo

vindo de Bali, Quintiliano já assumiria uma posição de empregado no sistema de saúde de Timor-Leste. Ele tinha prosperado ao conseguir um emprego e, em breve, também se casaria com uma colega de curso, de outro suco de Oecussi. Ele e sua noiva iriam iniciar suas atividades como enfermeiros.

Florindo esperava ir à Oecussi na semana seguinte junto com seu primo-irmão, no mesmo barco que trouxera Blasco. Eu saí mais cedo e voltei para minha moradia, que compartilhava com outros estudantes de doutorado.

O que ficou evidente para mim, naquele evento, foi que a reunião teve como finalidade a criação de um time de vôlei, cujo objetivo era a construção de uma fonte de renda para os envolvidos. Porém, esse momento também foi entendido por mim e pelos demais como um evento de lazer e celebração entre os “primos-irmãos” e “cunhados”. A discussão da *kultura*, ao mesmo tempo que se mostrava como um momento de confraternização e lazer e um projeto para conquistar um meio de conseguir dinheiro e outros bens para aquelas pessoas, também era um momento de entrosamento da Casa Quefi e as Casas com as quais a Casa Quefi estava relacionada por relações de Casas tomadoras e doadoras de mulheres. Aquele era um ambiente em que o Florindo circulava de modo mais confortável e tranquilo, diferentemente do ambiente institucional da Igreja Católica, onde ele estava enfrentando dificuldades quanto aos votos e às atividades que lhe eram exigidas.

As interações de Florindo em Díli se constituíam principalmente mediante as relações de parentesco com migrantes dessa sua comunidade de origem por ser um espaço relativamente mais seguro, formado por pessoas e espaços dos “cunhados” e dos “primos-irmãos”. Florindo estava em Díli, mas ele acessava a capital mediante sua Casa originária de Usitasae. Ainda que houvesse a pretensão em se envolver em outras redes mais impessoais, como o mercado do trabalho, sua estadia era condicionada parcialmente pelas suas relações com parentes em Díli. Seu desejo por ter um vínculo de trabalho fez com que ele precisasse ter um local para se hospedar e se alimentar nesse momento. Para isso, ele conseguiu ficar hospedado na residência de um dos “primo-irmãos” de seu pai. Essa habitação se localizava no bairro Tasitolu— um bairro mais periférico de Díli — e pertencia ao Júlio Punef. Júlio Punef, também um elemento da Casa Quefi, era sargento do exército e cedeu a sala de estar em sua residência para que o Florindo lá se hospedasse momentaneamente. Apesar de nem sempre demonstrar grande empatia com o fato de ter o Florindo em sua moradia, Júlio fornecia alimentação e exigia que Florindo lhe prestasse alguns serviços domésticos, como pequenos consertos, coleta de água e limpeza. Mas, ainda que Florindo se sentisse “mal recebido”, as

relações desenvolvidas internamente à Casa a qual Florindo pertencia eram a base para sua estadia em Díli.

Nesse sentido, suas experiências como uma pessoa em busca de emprego encontravam-se baseadas nessas redes de parentesco, cujas características envolviam a Casa ao qual pertencia e as Casas pelas quais eles se relacionavam. Um novo espaço como Díli, com o qual o Florindo tinha pouca familiaridade de estar, era mais ou menos vivenciado de acordo com certas regras institucionais que ele tinha aprendido em sua comunidade de origem.

4.2.2. Pante Macassar: comer, dormir e sociabilizar durante a busca pelo emprego

Florindo não obteve sucesso em sua busca por emprego nas semanas em que ele esteve em Díli. Diante das poucas possibilidades de sucesso naquele empreendimento, ele não desistiu do seu projeto de encontrar um emprego nas zonas urbanas. Ele retornou à Região Administrativa Especial de Oecussi-Ambeno, mas, em vez de retornar às montanhas, ele permaneceu em Pante Macassar, a capital da região. Sua busca por emprego naquela região aconteceu porque parte do litoral de Oecussi estava sendo tratada pelo governo de Timor-Leste como área de desenvolvimento econômico, de modo que havia sido feito grandes investimentos em obras de infraestrutura, como barragens em rios, pontes, estradas, porto, aeroporto, usinas termelétricas, monumentos e redes de energia elétrica. As obras de infraestrutura absorviam pessoas para o emprego, fazendo com que diversas pessoas das montanhas de Oecussi fossem residir em Pante Macassar, mesmo que não houvesse uma indústria que de fato tivesse se instalado na região até 2017. A capital de Oecussi parecia um local atrativo para se morar e construir uma fonte de renda para o Florindo, assim como para diversas pessoas de Timor-Leste.

A forma como o Florindo experienciava o ambiente migratório de Pante Macassar se assemelhava à sua estadia em Díli. Em minha primeira ida à Oecussi, a Casa como uma instituição social central para as relações que habilitavam Florindo se manter e se socializar num ambiente migratório era uma realidade primeira. Assim como em Díli, Florindo comeu, dormiu e conviveu com pessoas relacionadas às Casas de Usitasae, nas redes de parentesco constituídas pela sua Casa enquanto procurava emprego: Florindo ficou principalmente na companhia de seus “primos-irmãos”.

Quando eu cheguei de barco em Oecussi, ele ficou receoso que eu me hospedasse na habitação que ele estava pelas condições. Sugeriu-me inicialmente algumas pousadas onde leste-timorenses ricos e estrangeiros “homens brancos” em geral hospedavam-se, imaginando

que eu me sentiria pouco confortável em compartilhar um mesmo espaço com ele. Eu insisti que não era um problema em dormir em um local possivelmente “desconfortável”. Ainda receoso, ele me levou para ficar na residência de um dos seus primos-irmãos, Agustinho Lafu Quefi. Como o sobrenome parece indicar, Agustinho Lafu também pertencia à Casa Quefi. De idade semelhante à idade de Florindo, Agustinho tinha feito graduação em Díli na área de engenharia elétrica e trabalhava como técnico da companhia de energia que atuava em Oecussi. Em sua residência, morava Abílio, jovem de dezessete anos e filho do irmão mais novo de Agustinho. Ele lá se encontrava para a realização de seu ensino secundário.

A residência de Agustinho era uma moradia nova, que tinha fundações de concreto, paredes de folhas de palmeiras e teto de palha. Essa residência se localizava numa área de expansão mais recente, um novo bairro residencial que se constituía em Pante Macassar. A construção continha dois quartos e um *hall*, além de uma varanda. Ela ocupava pouco espaço no amplo terreno, cercado por troncos de madeira, com um quintal grande o suficiente para outras construções. Do lado de fora da residência, havia uma casa de banho com uma latrina e um poço artesiano com motor, que permitia a prospecção de água salobra para banho pessoal e para limpeza da louça.

Cozinávamos com uma panela elétrica o arroz e alguns vegetais. Fazíamos as refeições todos juntos e dormíamos todos na varanda, que era o local mais ventilado da moradia. Como uma área muito próxima à praia, o lote onde se encontrava a residência de Agustinho parecia não ser propício para a agricultura. Por essa razão e por ter outros meios de sustento, Agustinho apenas criava algumas galinhas, deixando o pouco pasto que lá continha para alimentar os bodes dos vizinhos.

Diferentemente de Júlio Punef, seu anfitrião em Díli, Florindo tinha uma relação mais amistosa e menos hierarquizada com Agustinho Quefi. Enquanto ele procurava demonstrar respeito para Júlio, ele se sentia mais à vontade com Augustinho Quefi, que também era solteiro. Isso me ficou mais explícito porque Florindo curvava-se na hora de cumprimentar Júlio Punef, encostando a testa no peito da mão estendida dele (observei essa interação posteriormente). Já em relação à Agustinho, havia o cumprimento mais usual, que era apertar as mãos com o tronco ereto e direcionar a mão que o cumprimenta para o peito. Apesar de tanto Agustinho quanto Júlio Punef serem “primos-irmãos” e anfitriões de Florindo naqueles ambientes de migração, creio que isso ocorria principalmente porque Agustinho era um homem de idade semelhante e solteiro, diferentemente de Júlio Punef, que pertencia a uma geração mais velha e era casado.

Fotografia 9 - Residência de Agustinho Lafu Quefi

Fonte: Arquivo pessoal do autor. Pante Macassar, Oecussi, novembro de 2016.

A relação menos hierárquica com Agustinho não implicava que Florindo não se sentisse obrigado em retribuir sua hospedagem. Naqueles dias, Agustinho estava construindo uma cozinha externa ao lado da residência. A cozinha externa era uma forma de lidar com o fogo à lenha, que produz uma grande quantidade de fumaça. Era desejável que a preparação dos alimentos acontecesse em espaços abertos e de ventilação, permitindo que o ato de cozimento de alimentos e da fervura da água para posterior consumo não acumulasse fumaça no espaço. Agustinho se apressou em construir uma cozinha externa porque o serviço de energia elétrica em Pante Macassar, antes distribuído gratuitamente, tinha passado a ser cobrado. Apesar de entusiasta da panela elétrica, ele começou a perceber que essa gastava bastante energia, de modo que ainda valia a pena o uso de lenha, pois era uma forma de evitar o gasto com a energia elétrica que passaria a ser cobrada. Foi então que o Florindo tomou a iniciativa de construir o ambiente da cozinha como forma de retribuir a hospedagem enquanto procurava emprego. Ele cavou o chão para fazer as fundações da cozinha, assim como

levantou algumas paredes (fiquei bastante admirado com a habilidade que o Florindo tinha nas práticas de construção civil).

Florindo propôs-se a visitar diversos parentes que ele tinha em Pante Macassar, um número de parentes bem maior do que o encontrado em Díli. Uma delas era Sabina Quefi, irmã mais velha de Blasco – o treinador do time de voleibol – e “prima-irmã” de Florindo. Sabina tinha um emprego e era recém-casada. Sua formação escolar de ensino secundário e sua habilidade em falar inglês possibilitavam-lhe ser empregada de uma cooperativa para empréstimo de dinheiro, que tinha uma loja em Pante Macassar. Além de Sabina, fomos na residência do próprio Blasco. Blasco também hospedava um sobrinho e uma sobrinha em sua residência, filhos do seu irmão mais velho. Essa habitação também estava em processo de construção, faltando algumas paredes de concreto para serem levantadas. Eles, vindos de Usitasae, se encontravam na capital de Oecussi para estudarem nas escolas secundárias públicas que se concentravam – até o ano de 2017 – em Pante Macassar. Esses jovens prepararam uma refeição para nós como forma de demonstrar uma boa recepção.

Fotografia 10 - Escrito do nome da moradia na residência de Blasco em referência à sua Casa



Fonte: Arquivo pessoal do autor. Pante Macassar, novembro de 2016.

Nem tudo era parentesco, contudo. Florindo também me apresentou para algumas outras pessoas que se encontravam em Oecussi com as quais ele não tinha relações de parentesco. Uma delas era o vizinho de Agustinho, Marno “Paciensia”. Marno tinha feições físicas um pouco distintas, especialmente por ter olhos mais puxados, à semelhança dos chineses originários de Java. Eu soube depois que Marno era filho de uma mulher de Oecussi com um homem indonésio, que estivera em Pante Macassar durante o período da ocupação, mas que depois retornara. Marno ficou particularmente interessado em me conhecer – o “homem branco” – e, por isso, convidou Florindo e a mim para passarmos períodos em sua companhia.

Marno nunca conhecera o pai. Porém, ele não estava muito interessado em me contar a sua história, exceto para falar que tinha um filho para nascer. Ele queria saber mais sobre o Brasil, que eu contei algumas semelhanças e diferenças do nosso país. Falando em inglês, ele contava sobre suas perspectivas de vida para ganhar dinheiro, assim como demonstrava interesses em migrar para o Brasil, uma vez que eu contara sobre as possibilidades de bonança (indústrias, carros, fatura de carne) que havia no meu país. Ele pediu minha ajuda para vir ao Brasil, mas eu me recusei em ajudá-lo nessa empreitada.

Aos fins de tarde, eu e Florindo fizemos algumas caminhadas que também nos possibilitavam conhecer pessoas com as quais ele não tinha quaisquer relações de parentesco. Nós andamos até o mercado central, onde eu comprei alguns enlatados de carne, refrigerantes, cigarros e cartas de baralho para o lazer à noite. Passeamos pela região mais central de Pante Macassar com alguns outros vizinhos do bairro e antigos colegas de Florindo, quando ele morou em Pante Macassar para a realização de Ensino Secundário. Esses vizinhos e ex-colegas de escola mostravam-se interessados em conhecer um “malai” que dormia na moradia de um deles. Eles me mostraram os prédios públicos da administração de Oecussi-Ambeno, os monumentos de 500 anos de Descobrimento de Lifau, um monumento em homenagem aos soldados sul-coreanos que lá se encontravam durante a administração transitória da ONU e que morreram em uma enchente do rio. Na praia, Florindo conversou com alguns cooperantes portugueses, questionando-os se eles tinham alguma oferta de emprego. Sem sucesso.

O que gostaria de destacar nesses momentos em Pante Macassar é que as redes de pessoas e lugares com quem e por onde Florindo circulava em Díli e em Pante Macassar decorriam primordialmente de relações de parentesco, mesmo que houvesse desvios a esse padrão. Sua estadia, seja para se hospedar, seja para simplesmente “estar”, era própria daquela rede de parentes no ambiente de migração, ainda que houvesse algumas interações com pessoas que fugiam desse padrão. De todo modo, as condições para viver em Díli e em

Oecussi – onde comer, onde dormir, com quem conviver nos momentos de lazer, com quem desenvolver afetos – eram dadas principalmente pelo pertencimento à Casa Quefi e pelas relações que aquela Casa tinha com as outras Casas. A organização de um time de voleibol em Díli ou construção de uma cozinha em Pante Macassar eram estruturadas por essas relações.

Era interessante, por exemplo, acompanhar os finais de semana de Florindo quando eu estava em Díli. Em minhas visitas, Florindo me levava para encontrar com seus cunhados e primos-irmãos. Eles se reuniam aos fins de semana para fumar cigarro, fazer pequenos piqueniques, jogar cartas e beber bebidas alcólicas debaixo das copas de árvores perto do monumento em Tasitolu que foi construído por ocasião da vinda do Papa João Paulo II no final da década de 1980. Isso significava que ele os tinha como principais confidentes e amigos, assim como eram mediante tais relações que Florindo conseguia permissão para estar e viver em determinados espaços. A busca por uma fonte de produção a partir de emprego – empreendimento que parecia ser uma questão fundamental para Florindo em sua vontade de crescer como homem – era condicionada a essas relações.

Se, num primeiro momento, ele me levou às redes que ele tinha constituído mediante a Igreja Católica, a partir de um estreitamento mais intenso, Florindo me apresentou principalmente pessoas relacionadas a sua condição dentro de redes de parentesco. Seguir rotas de vida por relações de parentesco não ocorria necessariamente porque Florindo buscasse restringir intencionalmente as suas interações a esses espaços e pessoas. Ele expandia suas relações para vizinhos, para cooperantes portugueses e para mim, trocando dádivas com alguns deles. Contudo, suas tentativas de interagir com outras pessoas, como possíveis empregadores, vizinhos e comerciantes, não logravam êxito em lhe render grandes vínculos. Assim, ele estimava seus parentes ao dar sua força de trabalho, prestando serviços domésticos ou tomando a iniciativa para construir cômodos. Florindo era levado, inconscientemente e por vezes a contragosto, a estimar as relações que a Casa Quefi lhe proporcionava.

4.2.3. Nibin: rituais e mitos durante a visita da Casa da linhagem materna

Até então, eu não imaginava que faria minha pesquisa em Oecussi. Contudo, Florindo me contou sobre um fato bastante curioso: o “rei” de Usitasae era o administrador das escolas públicas do suco.

Esse fato me instigou. Como eu buscava estudar escolas, eu lhe respondi que estava muito interessado em subir às montanhas e ir ao Suco Usitasae, no centro geográfico de

Oecussi. Perguntei-lhe, então, se eu conseguiria fazer minha pesquisa lá. Ele disse que muito provavelmente eu teria um espaço lá para morar e interagir, mas que antes precisaríamos conversar com os mais velhos. Independentemente de se aquele projeto de campo concretizar-se-ia, ele insistiu para que eu conhecesse sua aldeia, pois ainda se celebravam as festividades que compunham os rituais dos mortos que marcavam o mês de finados. Iriamos subir as montanhas. Insistiu para que eu levasse comigo algumas coisas, tais como uma toalha apenas para mim e papel higiênico.

Como era domingo, dia em que os comerciantes reduziam as atividades laborais e a circulação de automóveis, encontramos dificuldades para chegar em Usitasae, a 20 km da capital de Oecussi. Florindo então me sugeriu que nós seguíssemos um outro caminho. Em vez de ir em direção a Usitasae pela estrada do rio, nós poderíamos pela outra estrada ir antes ao suco Usitaqueno, onde morava o irmão mais velho de Florindo. No dia seguinte, poderíamos pegar outro caminhão. Para chegar em Usitaqueno, nós aproveitaríamos os caminhões que provavelmente se direcionariam à Passabe, suco ao extremo sul de Oecussi. Esse fluxo decorria porque Passabe era uma aldeia mais povoada e continha uma produção agrícola mais pujante voltada para o comércio e, portanto, com um fluxo maior de automóveis entre a capital do suco e a capital do município.

Conseguimos um caminhão, que carregava cimento, tijolos e vinte pessoas que, por sua vez, traziam consigo objetos diversos. Depois de atravessar a barragem e seguir uma estrada com partes asfaltadas e com outras partes de barro, chegamos em suco Usitaqueno, especificamente na aldeia Nibin. Localizada numa região de altitude elevada e de terreno acidentado, as moradias eram majoritariamente feitas de tijolo e cimento com telhados de zinco, apesar de haver construções com madeira e palha. Essas residências estavam, em geral, dispostas à beira da estrada. Ao fundo, havia celeiros com formatos cônicos, feitos de madeira e palha, onde se guardavam os grãos das colheitas de milho e arroz. Diferentemente da capital, onde havia cobrança de taxa de consumo de energia elétrica, os aldeões tinham acesso gratuito à energia elétrica, serviço iniciado apenas em 2015. Não havia água encanada, de modo que o acesso a recursos hídricos era viável mediante poços artesianos construídos pela Caritas, uma agência católica de cooperação internacional para o desenvolvimento. Os sanitários eram localizados em casas de banho exteriores às moradias.

Júlio Quefi, irmão mais velho do Florindo, era professor do 5º ano de uma escola filial do Ensino Básico em Bobometo, suco vizinho. Na residência onde Júlio habitava, feita de concreto e com telhado de zinco, morava também sua irmã mais nova, Angelina; sua esposa, Albina; e o seu filho mais novo, Joshua, que ainda estava sendo amamentado. Seus outros três

filhos com Albina não moravam naquela residência, mas com parentes em outras aldeias. Apesar de residir em Usitaqueno, a moradia de Júlio não era de sua propriedade. Ele ocupava a residência do seu senil avô materno, Paulino Sani, que também morava com ele.

Em sua moradia, havia televisão, colchões, notebook, caixas de som e uma panela elétrica para cozinhar. Ele me recebeu com bastante entusiasmo, talvez por ser inédita a presença de alguém como eu, pois poucos estrangeiros visitavam aquela região. Ele ficou relativamente curioso em poder praticar o português com um falante nativo. Durante dois dias, nós nos sentávamos constantemente na sala em tapetes feitos de materiais sintéticos, onde conversávamos e fumávamos cigarros.

No fim da tarde, nós fomos a um pequeno cemitério de Nibin, localizado nas encostas de um morro, para participar de um ritual em homenagem aos antepassados. Junto com Florindo, Júlio me apresentou os parentes da Casa Elo, que moravam em residências vizinhas. Em relação a Florindo e Júlio, essas pessoas eram “cunhados”, os primos homens paralelos da sua mãe, suas esposas, filhos masculinos e netos.

Além dos parentes que habitavam as residências vinculadas à Casa Elo, o ritual também contou com a presença de Domingos Quefí, um “primo-irmão” de Florindo casado com Anastácia, uma mulher originalmente pertencente à Casa Elo. Domingos, que era irmão de Sabina e Blasco, residia em Usitasae e foi a Nibin para atuar como um mestre cerimonial, sendo responsável por conduzir o processo ritual que ali seria realizado.

Esse era um ritual muito próprio do *Loron Matebian* (Dias dos Finados, em língua tétum). Homens, mulheres e crianças que residiam na Casa Elo participaram. De cócoras, eles colocaram ao pé do túmulo tecidos de feitura artesanal, alguns cestos de palha com carteiras de cigarros da marca LA, areca e bete'l, latinhas de bebidas alcólicas, moedas holandesas do período colonial e colares feitos de coral (de uso preferencialmente masculino, importantes objetos nas trocas matrimoniais). Florindo acendeu uma vela, enquanto Domingos professava algumas palavras rituais e mexia com uma mão o arroz cru num pequeno cesto de palha que segurava com a outra. Domingos jogou parte dos grãos de arroz no túmulo após professar as palavras rituais por cerca de cinco minutos.

Fotografia 11 – Ritual em prol dos ancestrais da Casa Elo



Fonte: Arquivo pessoal do autor. Usitaqueno, novembro de 2016.

Ao fundo, um dos homens da Casa Elo trouxe um grande saco de arroz com um pequeno porco dentro, que se sacudia. Esse porco relutava e grunhia, assustado com a situação. Uma adolescente ajudou o homem ao segurar as patas traseiras do porco, enquanto ele segurava as patas da frente. Júlio se aproximou para auxiliar no sacrifício que estava iminente, tomando a posição da adolescente. Essa, que antes segurava o animal, trouxe uma bacia pequena. Um segundo homem da Casa Elo pegou uma pequena faca e enfiou na garganta do porco, provocando-lhe uma hemorragia. A adolescente coletou o sangue, que seria depois cozido, enquanto os demais homens seguravam o animal que começava a falecer. Eles repetiram o mesmo procedimento com outro porco.

Um pouco mais distante do túmulo, enquanto Domingos permanecia recitando palavras, homens e mulheres improvisavam um espaço para preparar a refeição a ser comida com os ancestrais. Eles coletaram folhas largas de árvores que serviriam para forrar o chão onde seriam preparados os alimentos. Eles fizeram uma pequena fogueira com lenha, onde cozinham o arroz e ferveram água em panelas de alumínio para o cozimento da carne do porco. Juntos, queimaram os pelos do animal, o que facilitava a sua remoção. Levados os

porcos já mortos para o chão coberto por folhas, a pele foi removida. A carne do porco passou então a ser dividida em diferentes pedaços. Domingos saiu do túmulo e locomoveu-se para a área de preparação de alimentos. Ele se direcionou para a carne do porco e procurou o fígado entre as vísceras.

Os fígados dos porcos foram objetos de análise oracular. Domingos observou as possíveis imperfeições, nervos e formatos de alguns tecidos que compunham o órgão. Florindo depois me contou sobre a análise realizada por Domingos: não havia imperfeições nos fígados, de modo que o futuro da Casa Elo era promissor: casamentos e sem mortalidade. Se houvesse cortes ou imperfeições em algumas linhas que formavam o fígado, disse-me Florindo, o ciclo que se iniciava com os plantios no período de chuva seria marcado por alguma tragédia ou morte. Terminada a análise oracular, os pedaços de carne do porco foram cozidos e o arroz foi colocado em cestas de palha e pratos de plástico de uso diário. Eles retornaram para o túmulo e iniciaram as refeições junto com os ancestrais. Todos os presentes alimentaram-se coletivamente num mesmo prato, havendo um outro apenas para mim, separação que ocorreu por insistência de Florindo. Todos retornaram para as suas residências após a refeição.

À noite, Júlio comunicou-me certas histórias de cunho mitológico da Casa Quefi e suas relações de parentesco. Isso ocorreu porque Florindo passou a ficar mais confiante com a possibilidade da persistência da minha presença. Ele começou a propor um projeto específico para incentivar que eu morasse e fizesse minha pesquisa na aldeia em que ele nasceu: talvez porque ele tenha me conhecido justamente no Museu da Resistência em Díli, ele propôs que eu fizesse um museu na região. Ele sabia que eu estava interessado na *kultura* e era antropólogo, o que lhe fazia crer que minha formação poderia ajudá-lo. Creio, com isso, que Florindo pensou na abertura de um museu porque poderia ser uma fonte de prestígio e de bens materiais para ele em Usitasae e entre seus parentes da Casa. Eu falei que talvez não pudesse me comprometer a construir um museu, pois isso envolvia grandes recursos de tempo e de finanças, mas que tinha interesse em permanecer por lá.

Florindo e Júlio destacaram a Casa Quefi nessas conversas sobre a *kultura*. Num primeiro momento, eles me pediram para registrar as relações genealógicas e de alianças e coletar algumas narrativas que justificavam a importância da Casa Quefi não apenas no suco, mas para todo Oecussi. Florindo começou a sugerir, em diferentes momentos, que a construção desse material permitiria que fôssemos buscar recursos juntos aos aparelhos do estado para a formação de uma renda para si e para a Casa dele. Florindo também entendia que esse material teria potencial para construir laços com outras Casas Quefi dispersas pelo

território de Oecussi e em territórios da parte oeste da Ilha, na província indonésia de Nusa Tenggara Timur. Essas Casas, em algum momento, teriam se fissionado. De qualquer maneira, foi um momento de certo entusiasmo, pois realizei o registro de materiais clássicos de antropólogos: genealogias e mitos.

Os eventos em Nibin me trouxeram à tona que Florindo contava com relações de grande afinidade com a Casa Elo, Casa com a qual a Casa Quefi era relacionada como receptora de mulheres. Parecia que o Florindo participava intensamente de alguns rituais da Casa Elo, principalmente por ela corresponder à sua linhagem materna, diferentemente das relações que Florindo estabelecia com seus primos-irmãos de Usitasae, naqueles espaços de imigração. O fato dele ser filho de uma mulher originalmente Elo lhe dava possibilidades de se hospedar momentaneamente nas residências dessas pessoas, atuar fortemente nos rituais que aconteceram para se pensar o futuro daquela Casa, cultuar os ancestrais da Casa Elo e se alimentar com seus parentes.

Outros fatos etnográficos que corroboram uma proximidade entre a Casa Quefi e a Casa Elo, por exemplo, é o “mestre-de-cerimônia” do ritual em prol dos antepassados ter sido comandado por Domingos Quefi – um “cunhado” casado com uma das mulheres daquela Casa – e o arranjo presente na habitação do avô Paulino, da Casa Elo, ocupada por Júlio Quefi e sua esposa.

Por outro lado, havia algumas ações que demonstravam o pertencimento de Júlio e Florindo a Casa Quefi, muito mais do que a Casa Elo. Além do projeto de construção do museu, que tomava como prioridade a Casa Quefi, havia também limitações do Florindo (e dos demais integrantes da Casa Quefi) nas suas possibilidades de acessar aquele espaço. Ele estava ali apenas de passagem, Usitaqueno era apenas uma estadia momentânea, sem ânimo de desenvolver moradia naquele espaço. Do mesmo modo, Júlio falava que o fato de ter casado com uma mulher que não pertencia à Casa Elo – como era a expectativa que tiveram seus parentes maternos – fazia com que ele tivesse “multas” a serem pagas para a Casa Elo. Um dos fatos etnográficos que demonstra a existência de uma fronteira entre as Casas é a habitação de Júlio não ser de sua propriedade, mas apenas era lhe dado o usufruto daquela residência na condição de cuidar de seu avô.

4.2.4. Aulas de português para a “*Estrutura Kultura Usitasae*”

Júlio e Florindo finalmente me levaram de motocicleta para Pune, a aldeia central onde se encontrava a sede do suco vizinho, Usitasae. Usitasae é um suco que faz parte do Posto Administrativo Oesilo. Esse pequeno conjunto de três aldeias possuía, segundo o censo

nacional, 3.340 habitantes no ano de 2015. As moradias e a disposição delas eram bastante semelhantes à aldeia Nibin, sendo também formada por um conjunto de residências feitas de tijolos numa área mais elevada em relação à ribeira da região. Grande parte dos integrantes da Casa Quefi residia em Usitasae, principalmente porque o assentamento principal da Casa lá se encontrava.

Quando eu cheguei, conversei com Ângelo, pai de Florindo e Júlio, uma liderança dentro da Casa Quefi e considerado o *Lia-na'in* do suco. Apesar de não ser chefe de Suco e de aldeia, Ângelo era parte do conselho do suco. Em diversas ocasiões, ele exercia atividades burocráticas (resolução de conflitos, recepção de autoridades) na administração local.

Ângelo, 55 anos, tinha conhecimentos em língua portuguesa por ter estudado numa escola missionária quando criança, durante o período de colonização portuguesa, no início da década de 1970. Quando eu o encontrei na primeira vez, comecei a rememorar algumas histórias que seus dois filhos tinham me contado nos dias anteriores, enquanto fumávamos cigarros, tomávamos café e comíamos algumas bolachas adoçadas. Contudo, Ângelo me pediu para interromper as conversas, apresentando-se contrariado. Senti-me repreendido por falar sobre essas narrativas da Casa. Foi então que eu entendi que não deveria me envolver nas discussões em torno da *kultura*, pelo menos não naquele primeiro momento. Isso ocorreu porque os conhecimentos sobre as origens da Casa eram parte de um universo ao qual eu não deveria ter acesso ou que não deveria ter sido revelado pelos filhos. Florindo, posteriormente, veio se desculpar pela gafe que havia cometido.

Fui ao mercado com o Florindo para demonstrar que estava disposto a contribuir na economia da unidade doméstica. Fomos ao mercado numa quinta-feira e, dando-lhe trinta dólares, fizemos compras de diversos alimentos, tais como legumes (abobrinhas, berinjelas), verduras (alfaces, folhas de mandioca) e frutas (bananas e mamões), assim como alguns enlatados (linguiças e biscoitos). Essa compra de alimentos para a unidade doméstica do pai de Florindo fez com que tivéssemos uma grande quantidade de coisas para carregar. As idas ao mercado às quintas-feiras tornaram-se uma rotina durante todo o meu campo etnográfico em Usitasae.

Florindo disse-me para que eu deixasse os sacos no mercado, pois eu não deveria carregar aquele peso enquanto eu retornava para unidade doméstica dos pais do Florindo. Eu lhe perguntei quem carregaria. Ele disse para eu deixar para uma das suas irmãs mais novas. Eu relutei e falei que não havia necessidade: achei errado ele contar com a mão-de-obra da irmã para isso. Aquele fato me fez entender que, de certa maneira, aquela espacialidade próxima aos pais era um ambiente em que o Florindo poderia exigir que outras pessoas lhe

prestassem serviços, enquanto nos outros ambientes que passamos anteriormente ele é quem fazia tais ações.

Entendi que a possibilidade de ter acesso a bens de consumo perecíveis de maneira contínua foi uma das formas pelas quais eles se sentiram a vontade para me receber, o que fazia da troca um elemento de sociabilidade interessante para que eles nutrissem consideração por mim. Era também uma forma de mostrar-se deferência a Ângelo.

Além disso, se a ideia de construir um museu sobre a *kultura* não vingou (e, de fato, eu não me sentia confortável para tanto), algo que fez com que Ângelo e Florindo entusiasmassem-se com minha presença foi a possibilidade de muitos integrantes Quefi aprenderem e aprimorarem os conhecimentos da língua portuguesa. Não se tratava necessariamente de ter aulas de português, mas um contato cotidiano com alguém que sabia uma língua estrangeira, fazendo com que adultos e crianças forçassem-se a praticar a língua portuguesa. Por tal razão, mais do que registrar coisas da *kultura*, a língua portuguesa foi essencial para a constituição do meu campo. Creio que isso decorreu porque, em termos mais amplos, a língua portuguesa tem sido valorizada pelo Estado de Timor-Leste, em conjunto com o tétum, sendo a língua oficial para diversas ações do estado. Por exemplo, escutava de certos estudantes universitários que os concursos para acesso às carreiras públicas estavam sendo feitos em língua portuguesa enquanto estava em Díli. Do mesmo modo, todo o material didático das escolas era concebido em português e tétum.

Florindo queria que os conhecimentos e habilidades em língua portuguesa que eu poderia proporcionar beneficiassem os integrantes da Casa Quefi, assim como o projeto do museu focalizava a Casa Quefi. Florindo me fez atentar não para a aldeia, mas para uma condição específica, quando eu concordei que eu poderia dar aulas de português para as crianças e adolescentes que circulavam na aldeia. Florindo repetidas vezes me disse que eu deveria ser professor exclusivamente das crianças e adolescentes que habitavam o assentamento da Casa Quefi. Isso significava que as aulas não poderiam ser de acesso de todos os aldeões.

Não tardou para que as regras de exclusividade impostas por Florindo começassem a ser atenuadas. Elas foram atenuadas nas negociações entre as Casas de Usitasae ainda na fase de acordos sobre como e o que eu deveria fazer para realizar minha pesquisa. Quando fui com Florindo à Escola Tassaibeno – escola pública central do suco – a diretora Anastasia Eno se mostrou relativamente animada com a presença de um brasileiro na escola. Em princípio, entendi que o entusiasmo dela era porque isso possibilitaria aos professores escutar e conversar em português e, assim, treinar e aperfeiçoar suas capacidades linguísticas. Mas, de

maneira similar aos integrantes da Casa Quefi, Anastasia queria que eu também ministrasse aulas para as crianças e adolescentes da Casa Sila, da qual ela passou a fazer parte quando se casou com um dos seus integrantes. Anastasia era casada com José Quelo, também professor e um dos porta-vozes da Casa Sila, o “rei” de Usitasae.

Uma vez que o universo de crianças e adolescentes havia se ampliado para os integrantes da Casa Sila, foi articulado entre eles (eu não acompanhei essa negociação) que eu também ministrasse aulas para as crianças Caunan. Desse modo, fui entendendo que o meu capital de conhecimento (a língua portuguesa) passou a ser objeto de negociação entre as diferentes Casas.

Posteriormente, Florindo me contou que as Casas Quefi, Sila e Caunan formavam parte de um agrupamento de Casas que se afirmavam como os originários e a classe superior do Suco. Eles se autointitulavam como a “*Estrutura Kultura Usitasae*”. Esse era um termo com palavras de origem estrangeira utilizado por diferentes integrantes das Casas. Essa categoria era uma forma deles afirmarem discursivamente suas posições de detentores de um poder político.

Há uma possível explicação à formação dessa categoria para classificar àquela Classe de Casas. Durante a pesquisa, observei que “Estrutura” era emprestado da palavra que eles utilizavam originalmente para nominar os organogramas que o Estado leste-timorense expunha em cartazes nas paredes das sedes das chefias de suco e nas escolas, desenhos que esquematizavam os cargos públicos e os ocupantes atuais deles. “Kultura”, também emprestado, vinha para indicar que eles não pertenciam aos cargos do Estado-nação, mas das instituições políticas que provavelmente vigoravam anteriormente ao surgimento do Estado-nação e das quais eles eram descendentes. Por fim, “Usitasae” expressava a localização dessa posição de Classe, uma vez que eles atuavam como tais dentro das fronteiras da Sociedade de Casas que estavam assentadas no território daquele suco.

Certa vez, pedi para que os professores da escola me explicassem sobre as Casas que teriam aula de língua portuguesa. Eles me explicaram a *Estrutura Kultura* utilizando-se de alguns termos em língua meto. A Casa Sila seria *Usif*, enquanto as Casas Quefi e Caunan seriam *Usif-Naif*. Para explicar os significados dessas categorias em língua meto, o Florindo e os professores representaram a relação de alianças entre essas Casas como uma relação entre um rei – *Usif* – com seus seguranças e soldados – *Usif-Naif*. As Casas Quefi e Caunan, Casas *Usif-Naif*, teriam por funções a liderança secular e o trabalho de chefias políticas e das resoluções de conflito, da gestão das relações públicas da aldeia, inclusive tendo papéis fundamentais na realização de determinados rituais sacrificiais públicos. A Casa Caunan teria

sido fissionada em relação à Casa Quefi, de modo que ambas ocupavam a posição de *Usif-naif*. A Casa Sila, por sua vez, era composta por figuras mais interditas nessas práticas tidas como mundanas. Havia, por exemplo, a consideração de que essa era uma Casa vinda de fora, formada por descendentes de europeus.

A Casa Sila era considerada como autoridade maior. Essa posição de relação com o mundo exterior a *Usitasae* fazia com que seus integrantes estivessem pouco afeitos ao domínio dos sacrifícios animais e à ocupação da chefia do suco. Supostamente, essa Casa posicionava-se como uma Casa doadora de mulheres para a Casa Quefi. Quanto às relações de troca de mulheres ideais entre elas, nos dizeres de um integrante da Casa Sila, ela seria doadora de mulheres para a Casa Quefi, enquanto a Casa Caunan seria receptora de mulheres da Casa Quefi. Contudo, fui prontamente contestado quando questionei para um dos integrantes da Casa Quefi acerca das relações de trocas matrimoniais entre as Casas. Ângelo Quefi me disse que as mulheres Quefi poderiam casar-se com quem quisessem. Falavam-me que, na verdade, eram eles quem doavam mulheres para a Casa Sila.

Tais controvérsias acerca de quem é doador e receptor de mulheres fizeram-me atentar que elas eram vividas com certas contestações, ainda que houvesse alianças entre essas Casas. A busca pelo monopólio do meu capital linguístico também parecia sinal dessas controvérsias. De qualquer maneira, havia consenso entre os integrantes dessas Casas que elas eram “Kultura”, enquanto às demais Casas do suco eram “Povo”, apesar das discordâncias sobre como acontecia as doações de mulheres. Eles seriam as Casas mais importantes do suco desde tempos primordiais nos dizeres de diferentes lideranças das Casas Quefi, Sila e Caunan. Assim, as Casas que compunham a *Estrutura Kultura Usitasae* se contrapunham às Casas da *Estrutura Povo Usitasae*. Como me explicaram um dos professores da escola, em língua meto, esse conjunto de Casas era chamado de *Tobe Nau*, sendo composto por quatro Casas: Casa Liús, Casa Lobo, Casa Massin e Casa Táun. Essas eram as Casas que não tinham a característica de serem nobres e, de certa maneira, eram tidas como as que chegaram mais recentemente à comunidade política de *Usitasae*.

A *Estrutura Kultura Usitasae* compartilhou entre as Casas que a compunham o capital que eu lhes proporcionava. Eu realizei atividades de leitura, escrita, conversação e audição de músicas com os jovens integrantes das Casas Quefi, Caunan e Sila durante os meses de março e abril de 2017. Eram cerca de quarenta estudantes que se reuniam no galpão vazio construído por Blasco. Antes das aulas começarem, a professora Anastasia chamou apenas os integrantes dessas Casas para ter uma conversa sobre as aulas quando eu cheguei, em março, na Escola

Tassaibeno. Nós marcamos o horário semanal de segunda a sexta-feira, das 19h00 às 21h00, para ministrar essas aulas de português.

Foi interessante observar, contudo, que as crianças não eram apenas das três Casas. Além dos descendentes, havia também meninas jovens que moravam nas unidades domésticas das Casas Quefi, Caunan e Sila, mas que não eram pertencentes a essas Casas. Elas eram das Casas receptoras de mulheres Quefi, Caunan e Sila. O motivo delas se encontrarem numa mesma sala de aula era porque que era comum que crianças do gênero feminino habitassem os assentamentos das Casas das linhagens maternas. Além delas, alguns meninos chamavam amigos das escolas, que vinham de algumas vilas mais distantes para ter aula, rompendo as regras estabelecidas pelas Casas.

O que eu gostaria destacar analiticamente é que as negociações para o campo e as práticas das aulas de português tornaram-se uma busca daquelas Casas para adquirem um meio de produção de pessoas hábeis no domínio da língua portuguesa, assim como para a manutenção de relações de afinidade entre as Casas da *Estrutura Kultura*.

Destaco também que essa lógica institucional faz com que os diferentes sujeitos em Usitasae tivessem procurado estabelecer meios produtivos e comunicacionais para reafirmar sua precedência em relação às demais Casas. Segundo McWilliam (2002, p. 20), as categorias classificatórias das populações meto têm como propósito estabelecer a precedência, ou seja, constituir hierarquias sociais entre os grupos, ordenando-os de acordo com sua origem. Uma das expressões da precedência ocorre nas alianças matrimoniais de parentesco, em que as Casas são classificadas como “doadoras de mulheres” (*wife-givers*) e “receptoras de mulheres” (*wike-takers*), de modo que as Casas doadoras são tidas como superiores e anteriores em relação às Casas receptoras. No caso, é possível observar que algumas oposições colocadas, tais como “*Estrutura Kultura Usitasae/Estrutura Povo Usitasae*” (expressão sinônima à oposição “*Usif/Tobe Nau*”) e “*Usif/Usif-Naif*”, expressam mais ou menos essas distinções na comunidade política de Usitasae. A distribuição desigual do meu capital era uma forma deles reforçarem essa lógica institucional.

4.2.5. As disposições dos assentamentos das Casas na aldeia de Pune

Florindo conseguiu me fornecer moradia na unidade doméstica do seu pai para a realização da pesquisa etnográfica. Durante a fase de negociações para ter acesso à comunidade de Usitasae, eu passei junto com ele pelos diferentes espaços, conversando com os líderes de cada Casa da *Estrutura Kultura Usitasae*. Essas reuniões fizeram com que eu tivesse que ir às residências de cada um dos líderes. Enquanto transitávamos, era interessante

observar Florindo fazendo agricultura. Ele pegava as sementes das frutas que a gente tinha comprado no mercado e plantava no quintal da unidade doméstica do seu pai. Ele plantou sementes de mamão logo atrás da cozinha da casa, que ficava numa área externa.

Apesar de o suco Usitasae ser composto por três aldeias, Buqui, Pune e Sifin, as Casas Quefi, Caunan e Sila se estabeleciam especificamente em Pune. Na companhia do Florindo, observei que as áreas onde estavam as unidades domésticas dessas Casas eram todas próximas umas das outras, ao pé de uma grande rocha que dava acesso a um mirante e a uma grande estrutura de cavernas no seu subsolo. Disseram-me que, durante o período da colheita, essa rocha era um lugar ritual, em que se reuniam diversos integrantes do suco Usitasae. Falaram-me que isso acontecia porque o alto da rocha era habitado pelos antepassados da Casa Sila, que antigamente lá ficavam por ter uma visibilidade maior dos espaços. Havia diversos vestígios de ocupação, como pequenos muros feitos de pedras. Porém, o espaço era desabitado, sendo comum apenas a presença de alguns bodes que ali pastavam.

Os assentamentos das Casas serviam menos para a produção agrícola do que para atividades rituais, espaço de descanso, cozimento dos alimentos, atividades de tecelagem, criação de pequenos animais (cachorros, porcos e galinhas) e armazenamento dos alimentos. A produção agrícola mais substancial dessas Casas ocupava terrenos mais próximos à ribeira, que se encontrava em áreas de relevo mais baixo. Apesar disso, era usual que houvesse o plantio de milho durante o período da chuva nesses terrenos. Nos assentamentos, também era comum encontrar túmulos de pessoas pertencentes às Casas, assim como um tronco central fincado numa rocha.

Algo que me chamou a atenção foram as cercas que separavam os assentamentos onde se localizavam as unidades domésticas dos integrantes das Casas. Inicialmente, eu observei que as unidades domésticas da Casa Quefi estavam mais ou menos próximas umas às outras, separadas por cercas feitas de madeira sobrepostas na horizontal, intercaladas por estacas de madeiras presas ao chão. Entre as unidades domésticas de uma mesma Casa, contíguas umas às outras, havia cercas mais fáceis de serem desfeitas, bastando a retirada de alguns troncos na horizontal. Por vezes não havia essas separações, sendo mais utilizada como técnica de impedimento para que os animais não adentrassem nas plantações durante o período de plantio.

Os cercados entre os assentamentos residenciais das Casas e entre essas e a estrada principal tinham formatos distintos das cercas entre as unidades domésticas internas ao assentamento da Casa Quefi: essas cercas entre os assentamentos tinham fundações feitas com pedras e eram compostas por troncos de madeiras mais robustos. Entre os assentamentos

residenciais da Casa Quefi e a Casa Caunan, existiam duas cercas paralelas, com distância de dois metros entre elas. Isso fazia com que houvesse diferentes ações para acessar as residências das pessoas para negociação da pesquisa de campo: enquanto bastava que eu pulasse uma cerca para chegar às habitações da Casa Quefi que fossem ao lado da minha, eu precisava das estradas para chegar às habitações das Casas Caunan e Sila.

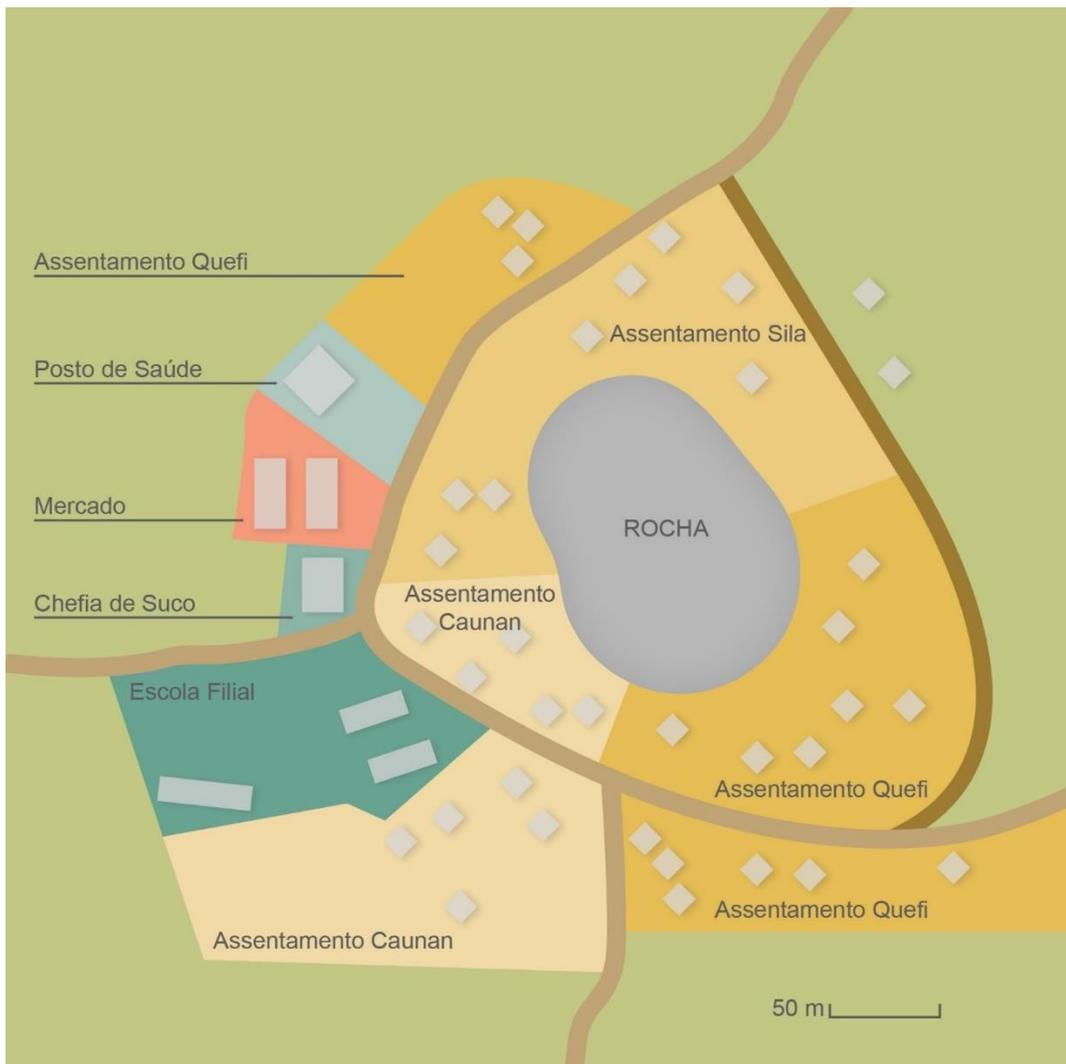
Observei que cada assentamento residencial da Casa tinha uma construção cerimonial principal. Essa construção não era usualmente habitada no assentamento da Casa Quefi. Feita de tijolos, com chão de cimento queimado e teto de palha, essa casa cerimonial (*ume lopo*) era a única com revestimento e era apenas utilizada em eventos extraordinários, principalmente quando havia negociações sobre os valores das prestações matrimoniais ou a recepção dos integrantes das Casas receptoras de mulheres.

Observei também que os residentes nas unidades domésticas da Casa Quefi eram homens com suas esposas, em geral com mais de trinta anos. Num ambiente onde a patrifocalidade era tida como um ideal, poucas mulheres adultas das Casas Quefi, Sila e Caunan residiam no assentamento das suas próprias Casas, porque moravam no assentamento das Casas de seus maridos. Florindo me contou que as exceções da Casa Quefi eram, por exemplo, a irmã mais nova do pai de Florindo, que residia no assentamento da Casa Quefi porque seu marido era um estrangeiro vindo durante a ocupação indonésia; e de uma “prima-irmã” de Florindo, cujo marido não tinha dinheiro o suficiente para cumprir as prestações matrimoniais; ele estava realizando o “serviço do noivo”. Eu constatei também que grande parte das pessoas solteiras dessas Casas, que tinha entre 15 a 30 anos, estudava e/ou trabalhava em Díli, Pante Macassar, ou em alguma universidade em Timor-Oeste. Isso acontecia principalmente porque essas Casas tinham recursos para investir na escolarização e na migração como uma oportunidade. Também observei que grande parte das crianças que habitavam as unidades domésticas eram filhos masculinos das Casas e netas mulheres de Casas receptoras de mulheres que não compunham a *Estrutura Kultura Usitasae*.

Passei a observar também que as unidades domésticas nos assentamentos das Casas da *Estrutura Kultura Usitasae* eram as mais próximas aos aparelhos do Estado de Timor-Leste, quando comparadas às outras Casas que compunham o suco Usitasae. A Escola Pinibu, construída durante o período de ocupação indonésia e que por muito tempo foi a única escola pública do suco, os galpões do mercado, o posto de saúde e a sede da chefia de suco, encontravam-se todos próximos, a menos de 100 metros, aos assentamentos das Casas da *Estrutura Kultura Usitasae*. Desse modo, os habitantes dos assentamentos dessas Casas gozavam de um acesso mais cômodo a esses aparelhos e, conforme será discutido nos

próximos capítulos, foram por muito tempo e ainda continuam a ser os principais ocupantes dos cargos públicos da chefia de suco e das escolas. Algo também interessante de se observar é que alguns dos poços de água que foram construídos na região localizavam-se entre o assentamento da Casa Sila e da Casa Quefi, o que dava condições para canalizar água para as unidades domésticas dessas Casas.

Figura 4 – Espaço físico do centro da aldeia Pune, dividida pelos assentamentos das Casas da Estrutura Kultura Usitasae



Fonte: Autoria própria.

A figura acima sintetiza o espaço da aldeia de Pune, sobre o qual destaquei algumas concepções consensualizadas pelos seus moradores. Observa-se que a formação geológica da rocha com mirante e com as cavernas ocupam uma posição central, onde se tem a origem das disposições das Casas da *Estrutura Kultura Usitasae*. Não era construída qualquer residência nessa região por ser uma área com solo rochoso. Encontravam-se as unidades domésticas e as

construções cerimoniais das Casas nos assentamentos próximos. As estradas, de cor marrom, são as principais vias de acesso à aldeia Pune, onde se permite a comunicação com as outras vilas e com os outros sucos. A estrada representada pela cor marrom escuro estava desativada há algum tempo para o uso de carros automotivos, mas era de acesso de alguns moradores. Os aparelhos do estado tinham suas construções instaladas na proximidade dessas Casas pela condição de precedentes naquele ambiente.

Nessa pequena descrição do ambiente da aldeia de Pune, é possível revelar que ela tem um conjunto de dispositivos que permitem aos sujeitos se conceberem como de diferentes Casas. As cercas mais precárias permitem aos sujeitos sentirem distinções entre as unidades domésticas às quais faziam parte, mas cuja finalidade é basicamente cercar a locomoção dos animais domésticos daquela unidade doméstica; as cercas feitas de madeira e pedras definem fronteiras mais rígidas, permitindo que eles concebam um distanciamento maior de pertencimento àquelas Casas, acessíveis apenas pelas estradas. Assim, as cercas não apenas simbolizavam as diferenças entre as Casas, elas faziam com que as pessoas fossem incitadas a sentir essas diferenças. As proximidades das Casas com os aparelhos do estado também faziam com que eles sentissem, de certa maneira, a diferenciação entre *Estrutura Cultura Usitasae* e *Estrutura Povo Usitasae*. O fato de haver uma proximidade dos aparelhos do estado, por exemplo, corroborava uma ideia de que essas Casas da *Estrutura Cultura Usitasae* são centrais na intermediação das populações locais com o Estado-nação.

4.3. A garrafa de vinho na noite de Natal

Após as negociações para a formação do campo, Florindo parecia ter ficado entusiasmado com o meu estabelecimento na comunidade e falou “vou ficar aqui com você”. Eu titubeei com o pedido dele e tinha ficado bastante grato com a ideia, mas neguei. Para justificar minha recusa, eu falei que minha condição como pesquisador era passageira e que eu receava que ele não teria muito o que fazer depois que eu retornasse para o Brasil. Falei para ele insistir na sua busca de emprego e, como uma forma de incentivá-lo, dei-lhe 100 dólares para que ele iniciasse um curso de informática em Díli. Ele acatou meu pedido e retornou para a capital do país. Naquele momento, eu orientava Florindo a seguir um caminho específico de como se modernizar, dizendo-lhe que eu não o queria próximo de mim porque eu não lhe traria benefícios no longo prazo.

Um fato etnográfico conexo às negociações de desenvolvimento da minha relação de convivência me permitia pensar como era difícil para Florindo engajar-se em outras formas de cultivar sua noção de pessoa que não fosse na sua condição de parente ou cultivar

modalidades de vida que fossem tidas como modernas. Isso aconteceu quando eu retornei para Oecussi quatro semanas depois. Após um período em Díli, enquanto Florindo ainda continuava a procurar emprego sem sucesso na capital do país, eu lhe perguntei como poderia retribuir as dádivas advindas dos pais de Florindo, visto que eu entraria como um consumidor daquela unidade doméstica. Quando o questionava sobre isso, ele desconversava, por vezes dizendo que eu não precisava retribuir. Falava-me, quando muito, das aulas de português para os seus familiares e de comprar um saco de arroz de vinte quilogramas, mas logo continuava com um “não precisa dar mais nada”. Sua humildade não me era satisfatória, pois eu sabia que relações de dádivas são sempre ditas gratuitas ao mesmo tempo que eram acompanhadas de expectativas de retribuição. Eu tinha uma noção de que dar aulas seria muito pouco para contribuir com um grupo que estaria disposta a me ajudar, me alimentar e me oferecer um lar temporário.

Eu trouxe alguns utensílios e objetos para seus familiares na primeira vez que eu retornei de Díli para Usitasae, após minha excursão inicial. Trouxe também Florindo, dando-lhe um ticket de barco, pois ele estava com poucos recursos para fazer a viagem de retorno a Oecussi no fim do ano. Como era o mês de dezembro de 2016, naquela ocasião próxima às festividades de Natal, eu comprei um conjunto de objetos que chegavam lá com mais dificuldade. Trouxe roupas, panelas, facas, tábuas de carne e lixeiras para colocar na Casa. Trouxe alguns brinquedos para as crianças, como um binóculo e um boneco em formato de crocodilo. Lápis, livros e cadernos para os jovens. Eu trouxe cigarros, um maço com dez carteiras Marlboro. Além disso, trouxe algumas coisas comestíveis, como leite em pó, chocolates, diversos enlatados (salsichas, grão de bico, ervilhas), escovas de dente, sabonetes e xampus. Para a festa do Natal, também comprei uma garrafa de vinho, a ser tomada com os adultos da Casa na noite da ceia. Comprei também algumas toalhas, essas que ficaram para mim mesmo.

Minha concepção sobre um modo ideal da distribuição dos presentes destinava esses objetos a certas pessoas daquela unidade doméstica. Imaginava que satisfaria cada um, individualmente: as roupas ficariam dispostas igualmente entre eles, cada qual usando uma peça (camiseta ou vestido). Já os utensílios para cozinha e os alimentos seriam disponibilizados para o uso comum, dividido de um modo igualitário nas refeições e nas práticas de preparação dos alimentos. Outros bens que comprei tinham destinação específica: como o único fumante da residência, o pai de Florindo ficaria com as carteiras de cigarro; o filho do irmão de Florindo, a única criança da unidade doméstica, ficaria com um boneco em formato de crocodilo; a irmã mais nova, com os lápis de cor; o irmão mais novo, com os

livros. A garrafa de vinho seria, por sua vez, aberta para todos os adultos durante a ceia de Natal.

Eu me preocupei em distribuir pessoalmente esses bens que teriam destinações individuais, com a intenção de afirmar por esse gesto que eu era o provedor daquela dádiva e que ao receptor dela estava destinado o seu uso. Porém, esses objetos começaram a circular e a ter usos de um modo distinto do que eu imaginava. Apenas as roupas se mantiveram distribuídas da maneira como eu projetava, de uso individual. Os utensílios da cozinha, por exemplo, não ficaram especificamente na cozinha para fins da preparação dos alimentos: as facas foram utilizadas para a colheita do arroz e do milho. A lixeira, em vez de ser uma forma de coletar plásticos e papéis próprios dos consumos de objetos, servia como depósito de água. Outros parentes do Florindo não consumiram os bens do modo como eu imaginava: o pai de Florindo, por exemplo, distribuiu os cigarros Marlboro para parentes, preferindo os cigarros de cravo da marca LA - mais facilmente encontrados no comércio de Usitasae. A destinação dos cigarros Marlboro tornou-se objeto de doação aos homens adultos que visitavam a unidade doméstica dele, durante pequenas merendas de recepção (bainakas).

As comidas enlatadas não foram distribuídas uniformemente nas refeições. A mãe de Florindo conheceu alguns alimentos com os quais ela não tinha consumo usual: enlatados de grão de bico e o leite em pó, tido por ela como mais saboroso do que o leite condensado diluído em água quente. Como não era uma quantidade abundante desses alimentos para distribuição entre os presentes, ela começou a guardá-los no seu próprio quarto para consumir sozinha.

Constatei um acúmulo dos presentes: os lápis de cor, destinados especialmente para uma das irmãs mais novas do Florindo, começaram a ser concentrados pelos irmãos mais velhos. Quanto à irmã mais nova que recebeu os lápis de cor, parecia que não havia grandes resistências em ter ficado de mãos vazias. E, lamentavelmente, o jacaré em formato de brinquedo que eu comprei para a criança amedrontava-a: ficava assustada com o seu formato de lagarto, de modo que ficou receoso de brincar.

Eu questionava tal distribuição de recursos, que rompia com meus ideais de dádivas das festividades de Natal. O fato deles distribuírem os cigarros Marlboro com parentes e visitantes, se em ambientes como o Brasil seria visto como falta de etiqueta porque não foi consumida pelo seu destinatário, surpreendia-me como um comportamento ordinário.

Contudo, aquilo me entusiasmava como antropólogo, pois me possibilitava ver lógicas distintas de conduta da minha. Desde uma abordagem etnográfica, minha surpresa dava acesso a diversos padrões de condutas que não eram compartilhados comigo. Seria possível

destacar que as distribuições de bens revelariam as instituições sociais que guiam as condutas das pessoas, os meios pelas quais elas dão sentido às suas ações, em abordagem relativamente semelhante às considerações de Mary Douglas e Baron Isherwood (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2006) sobre convenções sociais de comportamento.

A troca como um instrumento de valoração dos sujeitos; os grupos de parentesco como estruturas sociais fulcrais nas condutas das propriedades dos objetos; a precedência do irmão mais velho em relação aos irmãos mais novos; enfim, essas eram condutas muito interessantes para corroborar o quanto determinadas ações minhas e os objetos que eu distribuí seriam incorporados e dados certos sentidos próprios pelos sujeitos. Essas diferenças culturais, cuja percepção foi constituída na relação de pesquisador-doador com os meus anfitriões-receptores, parecia corroborar algumas etnografias que foram realizadas sobre a área etnográfica da Indonésia Oriental. Então, o fato deles estarem com roupas industrializadas, comidas enlatadas e diversos utensílios não necessariamente significaria a perda das diferenças culturais colocadas; pelo contrário, essas representavam continuidades das instituições sociais postas.

Porém, esse tipo de abordagem não me era satisfatória. Um fato etnográfico interessante conexo às trocas de presente naquele Natal, contudo, me despertou o questionamento sobre por que minhas éticas não eram vigentes entre os parentes de Florindo. Isso aconteceu quando Florindo tentou defender uma ética “moderna” nos critérios de consumo de bebida alcóolica. Florindo defendia intencionalmente um novo critério para habilitar consumidores de bebidas alcóolicas. Ele precisava contestar éticas tradicionais, pois havia uma vontade de beber vinho na noite de véspera Natal de 2016, ocasionada pela minha compra de um vinho para celebrar o Natal.

O fato é o seguinte. Nós nos sentamos na sala de estar e esperamos as mulheres prepararem a comida para a ceia quando chegamos da Igreja após a celebração da missa de Natal. Enquanto essa preparação do alimento acontecia, adultos e jovens esperavam ansiosamente pela refeição – a missa foi longa, o padre tinha se atrasado. Éramos eu, Florindo, seu pai, seu irmão mais velho, dois irmãos classificatórios mais novos (primos paralelos), além da irmã mais nova do seu pai. As demais mulheres estavam na cozinha. Foi nesse momento que eu sugeri ao pai de Florindo que ele abrisse a garrafa de vinho. Eu peguei alguns copos de vidro e improvisei com uma faca para sacar a rolha. Comecei a servir os demais presentes na sala, tendo apenas como critério que homens e mulheres acima de 18 anos tivessem acesso ao vinho.

A irmã mais nova do pai de Florindo, que estava na sala, rejeitou a bebida. Então eu percebi que mulheres não eram habituadas a beber bebidas alcólicas. Posteriormente comecei a entender que isso era usual, que bebidas alcoólicas, assim como cigarro, eram apreciadas quase que exclusivamente pelos homens. Mulheres tinham outras drogas para consumir, especificamente mascar areca e bete'l.

Dispus seis copos na mesa, restringindo o universo de consumidores de bebida alcóolica apenas aos homens mais velhos. Porém, o pai de Florindo me disse: “bebemos eu, tu e Júlio”. Júlio era o irmão mais velho do Florindo. Isso significava que havia exclusão do Florindo e seus dois irmãos classificatórios mais novos para tomar o vinho. Florindo ficou visivelmente irritado com a decisão, começando a falar com o pai palavras inteligíveis para mim, em língua meto. Seu pai logo retrucara “*Kaha bele...*” (não pode). Um conflito entre pai e filho acontecia na noite de Natal, como em qualquer família feliz.

Para mim, isso decorria da consideração do Florindo e dos seus irmãos classificatórios como não habilitados para o consumo da bebida alcoólica, principalmente pela condição de solteiros (Essa regra, contudo, não se aplicava a mim, pois era eu quem tinha comprado a bebida). Essas restrições ao acesso a diversos universos pelos homens solteiros eram algo que os impulsionavam a casarem-se. Porém, Florindo não se deixou seguir pela regra imposta ao pai. Enquanto esse já começava a ficar embriagado pelo vinho (já tinha consumido algumas latas de cerveja Bintang antes), Florindo pegou surdinamente os três copos vazios e serviu o vinho não apenas para si, mas também para os seus dois irmãos. Seu pai percebeu o descumprimento da regra e não quis dar continuidade à discussão, afinal, era festa de Natal e quem tinha trazido o vinho era eu, o *kas muti* (o homem branco) que o próprio Florindo trouxera.

De certa maneira, ali aparecia um conflito quanto aos critérios de habilitação para o consumo de vinho. Enquanto seu pai estava se utilizando do estado civil (solteiro/casado) como regra para definir quais homens poderiam beber o vinho, Florindo estava intencionalmente ignorando tal norma, propondo um novo critério, o da faixa etária. Eu não me envolvi no conflito que ali se estabelecia.

O que esse pequeno fato etnográfico me fez pensar revelava algumas questões sobre as ações de Florindo. Parecia contestável o impedimento de consumir bebida alcóolica com os demais homens da festa, principalmente depois de ter vivido no Brasil na condição de irmão de uma congregação católica e ter vivenciado um conjunto de experiências cosmopolitas que colocavam em suspensão essas regras colocadas no universo de Usitasae e dos seus parentes.

Sua posição como um retornado de um país estrangeiro, em certa medida, colocava em xeque as regras que o prejudicavam, regras de consumo de bebida alcóolica baseadas no estado civil.

A ansiedade de ser reconhecido como homem adulto fazia com que o Florindo buscasse por emprego e investisse em seus estudos nos meses que sucederam aquele Natal. Casamento não lhe era uma prioridade – muitas vezes Florindo me afirmava que não compartilhava dos valores de Usitasae, afirmando que as pessoas de lá tinham uma mentalidade da *kultura*, uma mentalidade que fazia com que se gastasse muito dinheiro com festas e com carne de vaca. E, por isso, ele procurava outra condição para ser adulto – ele queria ter dinheiro para ele mesmo acessar os bens. Aquelas eram ferramentas que o fariam ser reconhecido como homem adulto.

Minha intenção modernizadora na distribuição dos presentes de forma igualitária dificilmente teria uma relevância quando ela se dá numa atuação individual e pouco insistente em se contrapor à forma tradicional, que provocava um acúmulo de bens nos irmãos mais velhos e nas gerações mais velhas. Em relação ao Florindo e a sua vontade de estabelecer novos critérios sobre o consumo de bebida alcóolica, conforme me pareceu, ele até conseguiu um sucesso parcial, porque tomou vinho com os demais homens, ainda que a bebida tenha sido colocada em copos sem a autorização do pai.

As ideias de que o consumo de álcool é restrito aos homens casados e de que o valor do casamento é um marcador temporal na vida de um indivíduo continuaram importantes naquele ambiente. Elas foram resilientes a iniciativas como as de Florindo, pois suas contestações para que homens de mais de vinte anos pudessem beber não reduziriam, necessariamente, costumes tradicionais. Porém, isso aconteceu, suponho, porque, faltavam-lhe condições políticas e econômicas para impor uma ética moderna, por mais que o Florindo tentasse. E Ângelo restringia esse consumo da garrafa de vinho não apenas porque era egoísta e queria dividir com menos pessoas, mas (conscientemente ou não) por ser também uma forma de incitar em Florindo uma vontade de casar-se, ter filhos e, somente assim, ter acesso a certos bens. Logo, defender uma ética moderna, uma ética do consumo de bebida alcóolica em que pouco importava ser solteiro ou casado, ficava dificultada num ambiente em que ser solteiro implica não ser um agente do grupo de parentesco para manter relações de aliança com outros grupos.

4.4. As Casas: organizações centrais da vida cotidiana e produtiva nas montanhas

Nos tópicos anteriores, eu relatei experiências etnográficas que apresentam como minha trajetória de pesquisador se entrosou com a trajetória de Florindo. Nesses relatos, é possível observar suas vivências na busca de uma fonte de produção, seja na formação de um time de voleibol, na busca por um emprego, na criação de um museu, no planejamento de aulas de português ou na disposição para ser meu assistente de pesquisa. Relatei a circulação dele em diferentes ambientes, seja em áreas de migração urbana como Díli e Oecussi, seja nas montanhas, como nas aldeias Nibin (suco Usitaqueno) e Pune (suco Usitasae).

Ao mesmo tempo em que fiz esse relato da minha inserção no campo, quis apresentar um conjunto de dimensões da vida do Florindo, até então a principal pessoa com quem eu convivia, que o fazia se conceber como integrante de uma Casa e de uma sociedade das Casas. Inicialmente, considerei que as redes de apoio que ele tinha em ambientes de migração – seja na capital de Oecussi, seja em Díli – eram de parentes, redes pelas quais ele nutria afetos e com quem ele se relacionava, rede com a qual ele produzia bens e pessoas para sua vida. Sugerir que essas redes também eram meios para ele ter condições de viver sociabilidades diversas, seja no mercado de trabalho, seja como cidadão leste-timorense. Isso porque, apesar de ter tomado diferentes iniciativas para conseguir emprego com pessoas que não faziam parte de sua rede de parentesco, havia uma dificuldade constante dele em adentrar essas redes de sociabilidade distintas das relações de parentesco. Relevei também que as afeições pelas quais o Florindo passara durante boa parte da sua vida baseavam-se nessas relações de parentesco, de modo que ele se sentia confortável em estar com esses sujeitos oriundos da Casa Quefi (filiação paterna), da Casa Elo (filiação materna) e das demais Casas da *Estrutura Kultura Usitasae*. Por essas razões, as relações de parentesco com irmãos e cunhados pareciam uma via possível para o Florindo alimentar-se, conseguir descansar, repousar, nutrir afetos.

Porém essas redes de parentesco eram acessíveis de diferentes maneiras, que exigiam do Florindo diferentes condutas. Espaços e pessoas que se constituíam por relações de aliança (os “cunhados”, homens pertencentes às Casas receptoras e doadoras de mulheres da Casa Quefi) promoviam uma proximidade, mas essas eram distintas das que estavam colocadas pelas relações de parentesco advindas da descendência. Essas diferenças eram sentidas no modo como ele buscava uma hospedagem para dormir e para comer. Florindo sentia-se impelido a fornecer sua força de trabalho para a construção das moradias e serviços

domésticos em trocas de uma hospedagem e de alimentos nessas residências dos seus primos-irmãos, parentes mais distantes da Casa Quefi. Havia atenuação dessas obrigações em unidades domésticas das linhagens com as quais ele nutria um sentimento maior de pertencimento, como a Casa Elo em Nibin: na Casa a qual ele era filiado pela relação materna, Florindo poderia acessar de modo mais tranquilo as atividades rituais. No assentamento paterno, como na linhagem específica Quefi da Conceição, Florindo sentia-se à vontade para exigir que seus parentes mais novos prestassem serviços para si. Os diferentes gestos de cumprimento que ele exercia, a depender da posição das pessoas nesse intricado mundo das relações, expressavam mais ou menos essas distinções.

Considero que os assentamentos das Casas como unidades discretas também eram sentidos pelo Florindo, por mim e pelos demais que lá habitavam pelas formas como as espacialidades eram acessadas, pela disposição das coisas que compunham um ambiente como a aldeia de Pune, em Usitasae. Pessoas, estradas, rochas, cercas, prédios públicos e residências reverberavam um determinado padrão de sociabilidade, indicando quais espaços elas poderiam acessar, como acessar esses espaços, com quem comer e com quem estar junto. As disposições dos materiais tornavam o pertencimento à Casa – e a um agrupamento de Casas – em uma realidade objetiva para pessoas que experienciavam aquele espaço.

Florindo potencialmente seria alguém capaz de trazer ideias e valores modernos para sua comunidade. Mas alguns fatos etnográficos me mostravam que Florindo era impelido a se imaginar como um integrante da Casa Quefi e a nutrir estimas por ideias de parentesco por diversos motivos, principalmente porque a organização das relações entre pessoas e coisas fazia com que ele assim tivesse que se conceber como tal para repor seus bens e para ter acesso às redes de pessoas. As atividades de produção, as trocas e as espacialidades – coisas que estavam para além do seu poder de agência – lhe incitavam a reconhecer-se como um integrante da Casa Quefi.

Seguir os padrões impostos pela Casa lhe possibilitava realizar atividades produtivas, tais como procurar emprego e trazer um homem branco para fazer um museu ou dar aulas aos seus parentes. A Casa era uma instituição social amplamente reconhecida pelos sujeitos. Ser parente, portanto, era uma ideia central a qual o Florindo tinha de acreditar para ter acesso a esse mundo. Nesse sentido, considero que há relações causais entre as condições materiais de Florindo e a sua forma de conceber-se principalmente como alguém da Casa Quefi. Há relações causais entre as relações de produção nos ambientes em que Florindo tinha possibilidade de circular e a sua estima tão grande a sua condição de originário de Usitasae.

Mas isso não ocorria apenas com Florindo. O vigor das relações de parentesco porque essas são relações de produção é possível de ser afirmado diante do meu testemunho de diversos outros sujeitos. Blasco, o “primo-irmão” de Florindo que buscava construir um time de voleibol ou Anastasia, a diretora da escola casada com um integrante da Casa Sila, que buscava fortalecer as alianças entre as Casas e produzir pessoas hábeis para ingressarem no serviço público mediante as aulas de português, pareciam atentos às alianças de parentesco, que poderiam dar meios de produção de pessoas e de bens. A sociedade de Casas, e imaginar-se como pertencente a uma delas, é um modo pelo qual eles poderiam acessar determinados bens e adquirir capitais.

Do mesmo modo, o ambiente era bastante relevante por conter dispositivos que incitam essa noção de pessoa vinculada às Casas e ao suco. Um dos elementos mais destacados da Casa nas zonas montanhosas é o assentamento – local onde pessoas da Casa reúnem-se e produzem conjuntamente. A aldeia de Pune, como um conjunto dos assentamentos da Casa da *Estrutura Kultura Usitasae*, e o suco Usitasae, como um conjunto dos assentamentos das Casas da *Estrutura Kultura* e da *Estrutura Povo*, são locais onde eles engendram diversas de suas atividades. Nesse sentido, pode-se considerar que a noção de pessoa do Florindo de vínculo e pertencimento à Casa (“Eu sou um Quefi”) e de pertencimento à Usitasae sejam relevantes e compulsoriamente subjetivadas justamente porque suas vivências mais cotidianas transcorressem nesses espaços.⁶⁸

Com isso, retomo a algumas discussões que desenvolvi no primeiro tópico, referentes às formas pelas quais a noção de pessoa é analisada. A atenção aos aspectos cotidianos e materiais da existência dos sujeitos, parece-me, é fundamental para uma análise antropológica das noções que as pessoas com quem eu convivi nutriam sobre si porque traz elementos mais cerceadores e compulsórios para explicar a importância conceitual de determinada ideia ou de determinada representação coletiva. Essa é uma forma diferente do modo usual expresso no ensaio sobre a noção de pessoa (MAUSS, 2003). Podemos observar que Marcel Mauss destacou o clã como uma importante noção na constituição do eu entre os pueblos, os povos do Noroeste Americano, e dos aborígenes australianos. Para tanto, utilizou-se da análise dos direitos, religiões, costumes, estruturas sociais e mentalidades de diferentes grupos como

⁶⁸ Algo que não consigo elaborar de uma maneira empírica, mas que constituo como hipótese etnográfica a ser avaliada, é que a afirmação discursiva de uma noção de pessoa vinculada ao suco Usitasae (um conjunto de aldeias) em vez da aldeia Pune (a aldeia central do suco) por parte das pessoas da *Estrutura Kultura Usitasae* decorreria da posição de precedência dessas pessoas dentro do conjunto de aldeias. É provável que pessoas que se encontravam nas outras aldeias do suco e fossem da *Estrutura Povo* ativassem como mais importante o seu pertencimento à aldeia em detrimento do suco. Agradeço ao Carlos Oviedo por ter me ajudado a pensar sobre essa questão.

método para identificar a série de formas que o senso de “eu” foi se constituindo da maneira moderna. Essa escolha metodológica fez com que sua análise acabe por se concentrar nos aspectos simbólicos e discursivos (nomenclaturas, rituais e mitos) daquelas sociedades, de modo que o clã, conforme Mauss, foi pensado principalmente como uma unidade de relações entre pessoas consanguíneas, que vivem com atividades rituais e dramatizam posições.

Ao assim fazer, Mauss dá pouca importância às condições da produção que tornam os clãs como instituições sociais importantes e relevantes para aquelas pessoas. Tais formas de abordagens que focalizam os rituais deixam de relacionar, portanto, como os modos da produção são fundamentais para que certos modos de concepção sobre a noção de pessoa tenham sentido. Assim, chamo a atenção para o fato de que atualmente os sujeitos com os quais pesquisei nutram uma noção de *self* em que se concebem como elementos vivos de clãs tem por causa ou condição, dentre outras razões, as Casas serem importantes instituições pelas quais a produção é manejada.

Tais considerações materialistas e da vida cotidiana sobre a Casa – sua importância conceitual nas vidas das pessoas decorrerem da produção, assim como as disposições das coisas conformarem essa percepção – nos leva ao próprio modo como a antropologia tem conceitualizado a Casa, fenômeno bastante importante na organização das sociedades do Sudeste Asiático e especialmente da Indonésia Oriental.

De certo modo, os etnólogos analisaram as estruturas políticas que giram em torno da Casa, como as trocas matrimoniais, os ritos, os mitos e a própria arquitetura das construções como uma expressão cosmológica e comunicativa (CUNNINGHAM, 1964; FOX, 1993; WATERSON, 1990). Essa forma de abordagem, inclusive, é seguida por Howell (2003), que procura entender as representações dos sujeitos sobre suas concepções de mundo na análise das construções arquitetônicas.

Algo que me parece pouco explorado na análise etnológica sobre a sociedade das Casas é o seu potencial como uma relação de produção, cujas atividades desenvolvidas explicam por que certas concepções de pessoa são tão importantes. Faço essa consideração tomando por base um argumento trazido por Maurice Godelier. Em sua obra “The Mental and the Material” (GODELIER, 1986), esse antropólogo se contrapõe a certas concepções das ciências sociais que têm sido usadas nas explicações sobre as relações de parentesco. Para Godelier, a antropologia teria a contribuir com uma teoria sobre o parentesco – uma dimensão em geral tratada como parte da “superestrutura” – se levar em conta as relações de produção. Maurice Godelier se contrapõe a certos estudos que analisariam as instituições sociais principalmente como um modelo simbólico, o que ele demonstra ao argumentar que o

parentesco e o mito constituem-se como fenômenos atrelados ao acesso e ao controle sobre os meios de produção e os produtos sociais para os grupos e os indivíduos, assim como são fenômenos ideológicos e simbólicos que organizam o processo de produção e de distribuição dos produtos (GODELIER, 1986, p. 29). Ele se contrapõe a certos antropólogos que não analisam os efeitos produtivos (da organização da produção, distribuição, troca e consumo) dos fenômenos simbólicos e ideológicos ao detectarem que as relações sociais do parentesco, da religião ou da política são primordiais em sociedades não capitalistas.

Essa análise “antiutilitária” dos antropólogos dá-se por uma correlação direta entre as instituições sociais da política, do parentesco e da religião com as funções políticas (comando), religiosas (cultos) ou parentais (afetos), considerando a função econômica (produção e distribuição de bens) deles derivados como uma dimensão secundária. Godelier argumentaria que esse é um entendimento etnocêntrico pensar que o acesso à materialidade não teria importância para a organização das relações sociais e para as concepções culturais porque instituições como clãs, fratrias ou Igrejas são mais centrais nas sociedades primitivas do que o mercado ou o Estado (instituições econômicas por excelência nas sociedades capitalistas). Nesse sentido, Maurice Godelier constitui a hipótese de que essas instituições sociais tidas como “não-econômicas” apenas dominam o funcionamento de uma sociedade e suas organizações se, e somente se, elas funcionam ao mesmo tempo como relações de produção, se elas se constituem como uma armadura social da base material daquela sociedade (GODELIER, 1986, p. 209).

Não à toa, podemos considerar que a noção de pessoa como elemento vivo da Casa é persuasiva, entre outras razões, porque o acesso e o usufruto da terra para a produção agrícola em Timor-Leste dão-se majoritariamente mediante as relações com as Casas. É importante destacar que uma característica essencial dos clãs entre as populações estudadas por Marcel Mauss e as Casas com que eu tive contato é que elas são também unidades de produção de bens e de pessoas, sendo padrões institucionais pelos quais são organizadas as produções, as trocas e o consumo das pessoas. Assim, algumas atividades de produção do Florindo e das Casas com quem eu tive contato naquele ambiente são importantes como uma janela cognitiva para compreender como a concepção de pessoa tem sido gerada.

Tais abordagens são fundamentais, inclusive, para refletir sobre como as grandes divisões propostas pela antropologia, entre primitivos e civilizados, modernos e não modernos, foram se constituindo como importantes nas percepções desses sujeitos. As causas históricas da gênese da ideologia moderna podem ser objeto de análise. Aponto, por exemplo, ao exercício analítico pelas origens da ideologia moderna, conforme proposto por Dumont

(1985), procura saber como essa foi se projetando em textos tidos contemporaneamente como cânones do pensamento filosófico ocidental.

Seu itinerário histórico percorre tais textos em busca das redes ideológicas e das configurações de ideias e valores que foram constituindo a ideologia moderna nos últimos dezessete séculos (DUMONT, 1985, p. 36). Nessa análise, esse antropólogo dá destaque, em diferentes momentos históricos, à forma como a ideia-valor de indivíduo, como um sujeito normativo, foi adquirindo a presente configuração. Enquanto proposta metodológica, sua análise deixa explicitamente de lado as considerações sobre causa e efeito (DUMONT, 1985, p. 36). Porém, conforme podemos considerar, a causalidade (assim como a comparação) é inerente a qualquer trabalho antropológico.

Seu recorte empírico (textos canônicos da filosofia e da teologia), ao não fazer considerações sobre o estatuto que esses textos possuíam naqueles momentos históricos, apenas os conectando aos usos que outros filósofos fizeram desses textos antecessores, acaba por afirmar a relevância desses textos na difusão de ideias. No máximo, sua seleção metodológica faz com que aqueles textos sejam concebidos como expressões discursivas da ideologia das pessoas naqueles momentos históricos. Assim a análise dumontiana da gênese da ideologia moderna dá um estatuto de grande relevância aos discursos escritos – o que constrói uma relação de causalidade implícita ao surgimento dessa ideologia, compreendendo que a escrita difundiu as ideias às pessoas.

Uma vez que ele centra nas configurações das ideias e valores em textos escritos, sua pesquisa acaba por inferir que a técnica da escrita tinha uma relevância fundamental nas vidas daqueles sujeitos. Trata-se de uma abordagem presentista, pois acaba por considerar que a escrita se conformava como uma constitutiva das comunicações humanas para dar certo sentido às experiências sociais. Todavia, conforme ampla literatura historiográfica nos permite observar, a escrita tinha uma difusão bastante relacionada a certos estratos sociais, sendo diminuta a sua relevância. A popularização dos textos escritos teve uma difusão bastante recente na Europa, posterior ao advento da imprensa no século XVI. Caberia, portanto, explicar as diferentes mediações que tornam certas ideias-valores tão relevantes na Europa. Eu intuo que talvez seja mais central, nas gêneses das formas de concepção dos europeus sobre si como indivíduos, as mudanças mais básicas ocorridas nas dinâmicas geográficas e demográficas (urbanização) e na produção econômica (industrialização) daquelas pessoas.

Essa forma de abordar me permite compreender as possíveis reconceitualizações simbólicas pelas quais a Casa como instituição social está passando em Timor-Leste. À título

de exemplo, a migração de pessoas para as áreas urbanas de Timor-Leste tem efeitos na formação dos sujeitos como pertencentes às Casas e as razões pelas quais eles pertencem a elas. À medida que pessoas da Casa Quefi migram mais e mais para ambientes urbanos, a Casa pode se tornar menos significativa como um assentamento – afinal, muitos dos seus pertencentes passam a não mais viver nele – e passar a ser concebida muito mais como um local de origem para as relações entre os sujeitos.

Por fim, isso nos leva à explicação da própria noção de pessoa “nacional”, questão que não tratei nesse capítulo. Creio que sua gênese e sua relevância podem ser explicadas quando abordamos essa noção passa a servir como uma ideologia que serve para organizar relações de produção. Isso nos permitirá observar, por exemplo, que a noção de leste-timorense não tem surgido necessariamente mediante discursos que lhe dão importância. É curioso perceber, por exemplo, que a gênese da ideia-valor de pessoa nacional em Timor-Leste se dá justamente pelas intenções de concretizar ideias e valores para Casa. É sobre isso que tratarei no próximo capítulo.

5. O ESTADO COMO “OBJETIFICAÇÃO” DA *ESTRUTURA KULTURA*

A integração nacional das populações de Usitasae, assim como ocorreu em diferentes regiões de Timor-Leste, foi encabeçada por alguns atores específicos. Como argumentei no Capítulo 3, esses atores inicialmente tomaram a posição de mediadores comerciais de bens com os navegantes durante o período colonial e pré-estatal. Mediante essas trocas comerciais, essas Casas introduziram na ilha as ferramentas e as técnicas para as populações atuarem como camponesas, de modo que as populações da ilha puderam realizar atividades de produção agrícola. Isso possibilitou, ainda nesse período, que surgissem redes de alianças entre as Casas, nas quais as Casas mediadoras tomavam uma posição hierarquicamente superior, diante do controle de bens vindos do além-mar.

No momento de expansão colonial durante o Século XX, esses atores foram identificados pelos agentes coloniais e estatais como a “nobreza local”, justamente por encabeçarem o poder econômico e político entre os locais. Essas Casas mediadoras, então, passaram a ser cooptadas para tomarem a posição de mediadores das ações coloniais e estatizantes. Elas se atraíam a essas iniciativas de aliança com os coletivos coloniais porque receberam os títulos militares e certos bens materiais, que foram formas de reforçar e concentrar a produção dos recursos para elas próprias, inclusive mediante o domínio econômico e militar dos demais grupos. As demais autoridades que se rebelaram contra o poder colonial ou que o rejeitaram, por sua vez, foram continuamente expelidas das redes de acesso a esses capitais.

No Timor-Leste independente, Casas compostas pelos descendentes dessas autoridades que historicamente mediaram as relações com os navegantes e com os agentes coloniais permaneciam como grupos com maior prestígio local. Essas Casas, nobres, detiveram diversos meios de produção e comunicação ao passar a atuar como burocratas do Estado-nação. Durante a minha pesquisa de campo, essa classe se autodenominava de *Estrutura Kultura Usitasae*.

Neste capítulo, procuro compreender como certos anciões das Casas da *Estrutura Kultura Usitasae* explicavam a conformação atual do Estado no suco de Usitasae, destacando que eles elaboravam simbolicamente esse processo histórico como uma aliança de suas Casas com certos coletivos de nível regional. Um dado importante é que essa elaboração simbólica (sobre a história dos processos de construção dos aparelhos e das práticas estatais) tem por base, desde um entendimento êmico desses atores da *Estrutura Kultura Usitasae*, uma lógica

de benefício das Casas, lógica que eles chamam de *Kultura*. Destaco que eles enfatizam um voluntarismo e uma intencionalidade das Casas nas alianças, concebendo que o Estado-nação foi construído como ações que beneficiavam suas Casas, apesar de também indicarem, nos discursos, certos prejuízos no envolvimento com iniciativas estatais.

Nesse capítulo, também analiso os usos que certos anciões da *Estrutura Kultura Usitasae* fazem das escolas, concebidas pelo Estado-nação como um serviço para as gerações mais novas. As escolas são aparelhos estatais que têm sido fornecidos pelo governo central leste-timorense para o ambiente de Usitasae e cuja gestão local tem sido protagonizada por essa classe. Mostro que a *Estrutura Kultura Usitasae* utiliza a escola como forma de acumular um conjunto de bens, meios de produção e de comunicação que, por sua vez, acabam por fortalecer sua posição de classe superior.

O capítulo está dividido em quatro tópicos. No primeiro tópico, inspiro-me nos argumentos de Ernest Gellner sobre como a defesa de modelos tradicionais de organização social foi uma característica comum a diversos processos de nacionalização. No segundo tópico, minha análise etnográfica se inicia apresentando um fato em que capto certas elaborações simbólicas sobre “estado”, “nação” e “nacionalismo”. Sugiro que os anciões estão ideologicamente orientados a se envolverem em projetos de organização nacional como forma de fortalecimento de modelos de produção orientados pela Casa. Argumento que a geração dos anciões, em seus relatos orais vindos em conversas informais que eu tinha com eles, concebe discursivamente a construção do atual estado independente de Timor-Leste – sucessor da colônia de Portugal e da província da Indonésia – como uma aliança protagonizada pelas Casas para a aquisição de benefícios para elas próprias. Destaco nesses relatos os diversos meios de produção e de comunicação para essas Casas ofertadas pelos diferentes governos que protagonizaram a formação do Estado de Timor-Leste.

No terceiro tópico, focalizo a escola como um complexo de meios de produção e comunicação que, no nível local, são de domínio da *Estrutura Kultura Usitasae*. Esse complexo se compõe de não-humanos (calendário, vestimentas, alimentos, pátio escolar) e humanos (corpo docente, pais e estudantes, autoridades tradicionais). Analiso mais detidamente uma festa escolar – a Festa de Artes e Culturas da Escola Central do Suco Usitasae – sugerindo seu uso para produzir a concentração e domínio de bens e para expressar o valor de superioridade de certas Casas.

No último tópico, argumento que as escolas dão condições para que certos sujeitos – principalmente as gerações mais jovens que estão envolvidas nelas – tenham vidas cotidianas mais ou menos orientadas pelo Estado-nação, o que acaba incitando ideias e valores de

solidariedade à comunidade nacional. De certa maneira, argumento, desde um entendimento analítico, que há uma contradição entre as ações dos sujeitos e os seus efeitos, uma vez que, ao buscarem fortalecer as Casas, os anciões e seus antepassados interferiram no ambiente e nos modos de produção pelos quais as Casas da *Estrutura Kultura* tinham uma grande relevância.

5.1 A formação do Estado-nação e do nacionalismo como efeito colateral da *Kultura*

Desde a década de 1980, diversos estudos antropológicos têm procurado pensar sobre a emergência e manutenção de sentimentos nacionalistas em diferentes configurações históricas. Um trabalho pioneiro que deu destaque à temática dentro do campo antropológico foi “Nations and Nationalism”, realizado por Ernest Gellner (1983).

Esse antropólogo definiu provisoriamente o “nacionalismo” como uma ideia pelo qual um sujeito se imagina no mundo e nutre grande carga emocional, uma noção relacionada ao “estado” e à “nação”. Quanto ao “estado”, Gellner o define como uma organização da sociedade caracterizada pelo monopólio da força legítima em um órgão centralizado e constituído por uma divisão social do trabalho bastante especializada (1983, p. 4). Em relação à “nação”, Gellner a entende como o pertencimento de sujeitos distintos que tem uma mesma cultura, ou seja, um mesmo sistema de ideias, signos e associações e modos de se comportar e comunicar (idem, p. 7), além de se reconhecerem como pertencentes a uma mesma coletividade, compartilhando de convicções, lealdades e solidariedades em comum. Essas são definições provisórias, uma vez que o intuito de Gellner não é mensurar as diversas possibilidades de estado, nação e nacionalismo. Gellner busca mostrar a contingência e a história desse modo específico de conceber o nacionalismo, sugerindo que essas definições provisórias são aplicáveis a momentos muito próprios da história.

Um aspecto interessante da análise de Gellner é mostrar que a organização dos Estados-nações na Europa não ocorreu porque diferentes coletivos se imaginavam como sujeitos que compartilhavam de representações comuns. Gellner argumenta que muitos sujeitos agiram em prol da formação de um Estado-nação sem saber, mais ou menos, que eles estavam produzindo uma organização política centralizada e uma ideologia nacionalista que provocava grande carga emocional. Pelo contrário, ele demonstra que diferentes sujeitos buscaram um retorno das “tradições folks”, ou seja, o engajamento com iniciativas nacionalizantes e estatais não ocorria sabendo dos efeitos integralizantes e centralizadores.

Em referência ao processo de formação do Estado alemão, Gellner afirma que o nacionalismo não foi fruto de ideias de centralização, mas justamente de intenções de autonomia local:

Nacionalismo tende a tratar a si próprio como um princípio manifesto e auto evidente, acessível a todos os homens, e violável apenas através de alguma cegueira perversa, quando, de fato, ele apenas adquire sua natureza plausível e convincente em uma específica configuração de circunstâncias, que ele atualmente adquiriu, mas que é exótica a grande maioria da humanidade e da história. Ele se propõe a perpetuar e defender a continuidade das diversidades culturais, mas leva tudo e todos para uma ruptura profunda, decisiva e indescritível na história humana. Ele preza e defende uma diversidade cultural, quando de fato ele impõe uma homogeneidade tanto internamente e, em um degrau menor, entre as unidades políticas. Essa autoimagem e sua natureza real são inversamente relacionadas, com uma irônica capacidade raramente equivalente a qualquer outra ideologia bem sucedida (GELLNER, 1980, p. 125, tradução minha).

Assim, Gellner considera que ações dos sujeitos orientadas por certas concepções “tradicionais” estariam forjando uma cultura sofisticada, contribuindo não para a formação de uma sociedade aos moldes tradicionais, mas moldando uma sociedade de massas anônimas, interdependentes e centralizadas.

Apesar de ser interessante essa análise por mostrar uma diferença entre as intenções e os efeitos, Gellner insiste em criticar essas concepções. Ele considera que a defesa de tradições é uma ideologia, o que seria uma “falsa consciência” (GELLNER, 1983, p. 124). Gellner atribui falsidade às defesas das tradições *folks* porque os efeitos materiais que elas produzem, uma sociedade anônima e uma organização política centralizada, não correspondem aos objetivos dos sujeitos.

Essa ansiedade de Gellner em negar a verdade das ideias e dos valores dos sujeitos pesquisados foi o que tornou seus trabalhos tão rejeitados para a discussão dos Estados Nacionais no campo da antropologia, uma vez que foi objeto de crítica de diversos antropólogos (ANDERSON, 2008). Gellner, no afã de demonstrar os efeitos não previstos pelos sujeitos ao se engajarem em iniciativas do Estado-nação, acaba por tomar uma postura que nega a verdade da ideologia para os próprios sujeitos. Nesse sentido, talvez por querer criticar alguns teóricos do nacionalismo, Gellner atribui a certas ideias e valores a alcunha de “falsidade”, por mostrar que a objetificação de certas ideologias – realizar práticas tomando por base a defesa das tradições – pode ter efeitos deletérios e imprevistos para os atores.

Uma leitura que positiva os argumentos de Gellner pode ser realizada, contudo. Podemos argumentar que não haveria necessidade de atribuir falsidade às ideologias que engajam os sujeitos em práticas que produzem, involuntariamente, o Estado-nação. Como argumenta Daniel Miller, a contradição “é intrínseca ao próprio processo que descrevemos como cultura” (MILLER, 2013, p. 104). Tirando essa classificação, o argumento de Gellner é relevante por demonstrar que os sujeitos que construíram as Estado-nação nem sempre

estiveram orientados conscientemente de que eles estavam produzindo uma nova organização política e econômica, capaz de reduzir naqueles ambientes a autoridade das ideias e dos valores que orientavam as suas ações.

O que Ernest Gellner faz assemelha-se aos exercícios realizados por Daniel Miller (2013) sobre os efeitos de autoalienação (ou objetificação) que há entre pessoas e coisas. Miller, inspirado na teoria dialética de Hegel (e não de Karl Marx), sugere que a objetificação é um processo em que as pessoas fazem certos objetos (qualquer cultura material) por um ato de consciência com a intenção de se ampliarem como pessoas (MILLER, 2013, p. 92). Esses objetos, dialeticamente, acabam por modificar as ideias e valores das pessoas. A objetificação produz um ambiente que incita certas formas de pensar e agir que, em geral, estão fora das intenções originais. Nesse sentido, Miller argumenta que “tudo o que produzimos tende a ter um interesse autônomo e o potencial de nos oprimir” (idem, p. 97).

Miller concordaria com Gellner de as defesas de tradições *folks* é contraditória. Porém, isso não seria específico às práticas dos sujeitos que defenderam o tradicionalismo, mas a toda e qualquer objetificação. Assim, rejeitando a avaliação de falsidade que há nos modos de análise propostos por Gellner, acho potente a formulação de que a formação do Estado-nação não tem sido gerada por um propósito intencional de produzir uma nova forma de organização política centralizada, de uma massa de anônimos, mas justamente o contrário: o Estado-nação tem sido produto de um desejo por restabelecer tradições *folks*. Em certa medida, algo muito semelhante parecia acontecer em Usitasae durante minha pesquisa. Os discursos que meus conviventes traziam sobre os engajamentos deles com os aparelhos de Estado pontuavam muito mais uma ação orientada para as Casas do que para o Estado-nação.

No próximo tópico, procuro apresentar como parte dos discursos dos anciãos (*amfini*, em meto) da *Estrutura Kultura* passa pela importância da produção de alianças para conseguir certos meios de produção e de comunicação para as Casas. Assim como discorre Babo-Soares (2003) quanto às categorias de conhecimento próprias ao universo da Indonésia Oriental para confrontar as realidades presentes da formação do Estado, argumento que as gerações *amfini* de Oecussi, que presenciaram a conformação do estado em Usitasae, utilizam-se dessa categoria – a aliança – para dar sentido às associações que eles fizeram com certos coletivos de dimensões nacionais.

5.2 O estado mediante a aquisição de meios para a produção da *Kultura*

As formas como Gellner (1983) define provisoriamente o Estado – um monopólio da força legítima – e a nação – uma representação das pessoas em que elas se reconhecem entre

si como convictas, leais e solidárias – não me parecia semelhante aos modos pelos quais parte da geração mais velha em Usitasae concebia o “nacionalismo leste-timorense”, tampouco sobre o que era a “nação” e o “estado”. Mais importante para eles eram as Casas. Um fato etnográfico me faz pensar sobre essa questão.

Certa vez, consegui ter acesso mediante meu celular ao aplicativo Amazon Prime, serviço de *streaming* fornecido pela Amazon. O serviço de transmissão 4G oferecido pela Telemor era bom o suficiente para baixar filmes para as crianças e jovens que moravam na unidade doméstica de Ângelo, pai de Florindo. Esse aplicativo disponibilizava séries de TV e filmes de Hollywood e Bollywood (filmes indianos).

Como uma forma de entreter-me com os moradores da unidade doméstica, coloquei para eles assistirem “Os selvagens da noite” (“The Warriors”, EUA, 1979, Dir. Walter Hill) pelo meu notebook, com som ampliado por caixas de som que eu comprara em Díli. Passando-se numa Nova Iorque futurística e distópica, o filme conta a história de um grupo organizado de oito homens jovens, brancos e negros, os “Guerreiros” (“The Warriors”, em inglês), e a sua odisseia de retorno durante uma noite para o bairro suburbano de Long Island, enquanto são perseguidos por outras gangues de ruas por serem acusados de um homicídio que não cometeram. Com o áudio original em língua inglesa, eu coloquei o filme para ser visualizado pelas crianças e adolescentes. Apesar de colocar legendas em português, poucos meninos atentavam para elas, procurando se entreter mais pela experiência audiovisual. De longe, Ângelo, o chefe da unidade doméstica, acompanhava a projeção para os jovens. Ele assistiu apenas os vinte minutos iniciais do filme.

Na primeira cena, somos apresentados àquela gangue de rua: eles usam uniformes de combate, compostos por coletes de couro estilizados e calças pretas, com os peitos à mostra. Nessa cena, visualizamos um dos integrantes dando instruções para os demais, enquanto os vemos andando de metrô à noite. Visualizam-se também diversos outros grupos, estilizados com maquiagens e uniformes distintos, igualmente se direcionando para o metrô rumo a um mesmo local. Na segunda cena, mostra-se uma reunião num teatro de arena com as diferentes gangues de rua, cada qual com suas indumentárias distintas. Ao centro do teatro, cercado por outros integrantes de sua gangue de rua que se comportam como seguranças pessoais, um homem negro com vestimentas exuberantes sobe num palanque localizado ao centro do teatro. Falando para uma plateia composta por mais de mil pessoas, o personagem Cyrus grita e faz expressões bastante teatrais, conseguindo colocar seus espectadores em fervorosa, que gritam como forma de expressar contentamento com o que ele fala.

Ângelo ficou bastante curioso pela cena que ele assistia à distância. Ele me perguntou sobre o enredo e as partes do diálogo, que ele não compreendeu. Eu expliquei. Falei que, na primeira cena, os Guerreiros foram convocados para participar de uma grande reunião com outros grupos de gangues de rua, enviando uma delegação. O organizador dessa grande reunião comunica, mediante essa convocação, que eles deveriam ir desarmados, o que dá indícios de que os Guerreiros lutavam contra outras gangues pelo domínio de territórios. Na segunda cena, onde se mostrava a reunião, o líder que palestrava para os demais era Cyrus, da maior gangue da cidade. Cyrus tentou convencer sobre o poder que eles tinham, sobre a grande quantidade de gangues de ruas e pessoas vinculadas às gangues em comparação à polícia. Ao propor que eles fizessem uma grande aliança e lutassem contra a polícia de Nova Iorque, ele conseguiu provocar reações bastante animadas dos presentes na plateia, pelas esperanças de dominarem a cidade e se contraporem aos policiais.

Após explicar mais ou menos as cenas que tínhamos assistido, Ângelo aproximou-se do computador, apontou para a tela e me fez uma pergunta sobre a cena que ele via: “Isso é *Negara*?”, questionou-me. *Negara*, em indonésio, significa “estado”, “nação” ou “país”. Eu respondi que não, mas depois fiquei refletindo.

O fato etnográfico acima relatado colocou, para mim, em questão as diversas formas pelas quais as pessoas conceitualizam o que é uma nação, estado ou um país. Isso acontecia porque eu não conseguia ver naquele filme o *Negara*, apesar do pai de Florindo, sim. Aquela cena, para mim, era interpretada mediante uma concepção bastante específica do Estado, em que eu o entendia como uma organização detentora do monopólio da violência legítima. Tampouco eu concebia aquilo como uma Nação, pois entendia que o que era retratado no filme não correspondia a grupos que compartilham de uma cultura comum – os uniformes distintos demonstrariam justamente isso. Assim, à semelhança das definições provisórias de Gellner, nada daquilo seria “Estado”, pois as gangues seriam justamente uma ameaça ao monopólio da violência legítima do estado, tampouco de “nação”, visto que parecia haver diversas animosidades entre os grupos constituintes.

Já para Ângelo, a reunião das gangues de rua, formada por um público essencialmente masculino e com um *ethos* belicoso, não era interpretada por uma chave de detentores ilegítimos da violência. Para ele, a reunião dos grupos assemelhava-se ao *Negara* porque a cena retratava diferentes agrupamentos articulando-se para constituir uma aliança com um propósito maior: dominar e contrapor-se a uma outra organização política. Para Ângelo, a efervescência das pessoas estaria orientada pelas possibilidades e benefícios que aquele futuro proposto por Cyrus – a dominação das gangues – poderia ocasionar.

Mesmo que Ângelo pensasse nação e estado doutra maneira, ele nutria um sentimento de pertencimento à Timor-Leste, ainda que não necessariamente avassalador, que o fizesse “morrer” pela pátria. Isso acontecia, entre outras razões, pelo fato de Ângelo ter passado por diferentes experiências estatais, já que viveu sua juventude durante o período colonial português e parte de sua vida adulta durante todos os anos de ocupação indonésia. A carga emocional presente no nacionalismo (“lutar pela pátria”) não era algo muito expresso por Ângelo. Talvez isso decorresse porque ele era alguém que tinha vivido uma experiência em um ambiente em que as primeiras linhas da nação leste-timorense ainda estavam a ser desenhadas. Desse modo, o pai de Florindo teve experiências que colocavam a Casa Quefi e as demais Casas entrelaçadas com a formação do Estado no ambiente das montanhas. Com cerca de 55 anos, Ângelo presenciou a atuação de diferentes agentes coloniais e estatais em Usitasae e Oecussi, acompanhou a reordenação do ambiente de Usitasae, assim como também sentiu a si e seus parentes se tornarem agentes dessas organizações.

Se Ângelo não parecia alguém muito orientado por uma carga emotiva ao valor do Estado-nação, pessoas que viviam em Díli pareciam muito zangadas com um conjunto de ações que aconteciam na administração pública naquele período. Quando eu estive em Díli logo depois das eleições parlamentares de 2017, jovens estudantes da Universidade Nacional de Timor Lorosa’e foram às ruas protestar contra deputados que não tinham sido reeleitos. Esses delegados tinham organizado a venda de automóveis comprados pelo Parlamento para si a preços bem mais baixos do que seria se eles comprassem numa loja de automóveis. Irritados, diversos universitários reprovavam essa ação, entendida como “corrupção” porque beneficiava certas pessoas. A irritação consistia na percepção de que o Estado leste-timorense tinha um patrimônio lesado ao ter de comprar novos carros, fazendo com que, no final das contas, a população tivesse que arcar com os custos.

Essa forma urbana e jovem de conceber o Estado – de entendê-lo como um patrimônio comum aos diversos leste-timorenses, de orientar ações de intervenção na sua gestão mediante manifestação pacífica nas ruas e de expressar emoções pelas formas como as autoridades estavam a gerir os bens do estado – aproximava esses estudantes a percepções do Estado como uma organização política de centralização do poder, a nação como uma comunidade de iguais e o nacionalismo como algo que provoca emoções. Assim, em Timor-Leste, diferentes concepções e sentimentos estavam em voga sobre o que era ou não Estado e o que fazia uma Nação. Ângelo me trazia definições de nacionalismo, nação e estado distintas daquelas que os estudantes da Universidade comunicavam.

Na minha pesquisa de campo, falar sobre o Estado era um assunto que mobilizava entusiasmo. Os relatos de Ângelo e dos demais anciãos eram escutados com bastante atenção, de modo que eles foram essenciais para compreender como ocorreu a conformação de uma organização estatal em Usitasae. Esse foi também um interessante momento sobre como essa geração concebe seu relacionamento ao Estado e o pertencimento a uma Nação leste-timorense, que os subsomem à Casa.

5.2.1 Usitasae no *tempu Portugal* e no *tempu Indonesia*

Se há contemporaneamente certos elementos do estado em Usitasae, a ordenação da vida dos seus habitantes a partir das instituições do estado é uma novidade para as atuais gerações mais velhas. Essas são alterações com as quais eles precisaram lidar durante sua parte da infância, juventude e vida adulta. Para os *amfîni* – os mais velhos – de Usitasae, a memória de um Estado que nasce em frente aos seus olhos e ouvidos era bastante evidente.

Conforme alguns anciãos me relataram, em Usitasae, a vida econômica e política de grande parte das gerações antepassadas e das gerações mais velhas dos atuais habitantes não estiveram relacionadas a uma elite burocrática gestora de um governo centralizado. Na primeira metade do século XX, pode-se considerar como incipiente a relevância de Díli (atual centro político do país fundada ainda durante o período colonial português), de modo que os funcionários públicos da colônia portuguesa e missionários pouco interagiram face-a-face com a população em Usitasae. O contato entre as diferentes pessoas distribuídas no território do atual Timor-Leste também não possuía uma relevância que os fizessem se reconhecer como governados por um Estado e pertencentes a uma mesma Nação. Seus habitantes tampouco tinham um território delimitado e controlado por agentes alfandegários que os impeliem a emitir passaportes para atravessar as fronteiras, como atualmente ocorre.

Para aprofundar um pouco mais sobre essas vivências da formação do estado e como elas eram concebidas, eu lhes questionava se ficara melhor (“*leko 't*”) ou pior (“*kana leko 't*”) viver no *tempu Portugal*, no *tempu Indonesia* e no *tempu independensia*.

Os anciãos associavam às temporalidades colonial ou estatal a momentos marcados por uma melhor qualidade das condições materiais. Quanto à ação colonial portuguesa, eles a associavam a eventos específicos, como fundação da chefia de suco Usitasae, a construção das primeiras estradas para automóveis e, com o auxílio da Igreja Católica, a instalação de uma estação missionária na região. Em relação ao Estado indonésio, que sucedeu o Estado colonial português em 1975, eles narravam a intensificação de ações de governo, essas que ocorreram sem a ajuda da Igreja. Seus agentes, vindos de outras ilhas do arquipélago

indonésio, mantiveram a autoridade dos chefes de suco e formaram uma infraestrutura mais integrada com outras regiões da ilha. Essa integração ocorreu mediante a construção de escolas públicas, estradas asfaltadas, posto de saúde, galpões para comércio e incentivos à migração de indonésios e de outros leste-timorenses. Após a restauração da independência de Timor-Leste em 2002, essas ações de governo também foram mantidas e intensificadas em conjunto com cooperantes internacionais. Iniciando-se pela reconstrução dos prédios destruídos pelas milícias resistentes à independência, houve a instalação de redes de fiação elétrica, a construção de novas escolas, a formação de novos funcionários e a manutenção de relações com as secretarias da Região Administrativa Especial de Oecussi-Ambeno e do governo central de Timor-Leste.

Ao contar sobre esses aspectos dos *tempu*, era interessante que os anciãos afirmavam um protagonismo das Casas nessas ações. Tanto Ângelo, *amaf* (porta-voz) da Casa Quefi, quanto José Quelo, *amaf* da Casa Sila, contavam-me sobre a formação do Estado de Timor-Leste tendo por base a relação das Casas da *Estrutura Kultura Usitasae* com os agentes de nível regional das estruturas estatais. A forma como Ângelo e demais da geração *amfini* compreendiam o Estado-nação leste-timorense trazia muitos elementos para concebê-lo como fruto de relações construídas voluntariamente e orientadas pela agenda das Casas, uma agenda que tomava como fins a produção e a continuidade delas. José Quelo, ao falar sobre as alianças, expressava o vínculo da Casa Sila com os agentes do estado externos a Usitasae mediante um gesto de entrelaçar os dedos indicadores das duas mãos próximos ao queixo, deixando os braços em direção perpendicular ao seu tronco.

José Quelo considerava que essa aliança lhe permitia executar um projeto de poder de dominação, que se intensificaria não apenas dentro da coletividade que compõe ambientes como Usitasae, mas também, num futuro breve, de Oecussi e Timor-Leste. A ideia de aliança se expressava, por exemplo, nas formas que ele pensava organizações internacionais, como a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). Essa organização seria um meio para a conformação de uma aliança ampla que permitiria o reconhecimento das Casas de Usitasae e demais organizações estatais aliadas (Portugal, Moçambique) como dominantes.

Pela importância da aliança, em seus relatos, os anciãos diziam que as Casas foram unidades essenciais para a construção do Estado de Timor-Leste porque as ações dos agentes coloniais e estatais eram e ainda são mediadas por elas. No caso de Usitasae, a articulação daquele ambiente a um Estado colonial foi uma realização iniciada pela aliança protagonizada pelas Casas Quefi e Sila, motivadas por expectativas de bonança e de exercício de poder com o Estado português. Durante o período colonial português, um ato tido como relevante nas

trocas advindas da aliança foi a construção da estação missionária, de uma Igreja Católica na região, numa área pertencente à Casa Quefi. A principal Igreja que atualmente existe em Usitasae – a Estação Missionária Santo António de Oel-Mambai – foi construída na década de 1960 numa área em frente a uma região com árvores altas e nascentes, local de cultos e rituais. Ângelo me contou que seu avô cedeu esse terreno para os missionários católicos portugueses e esses, em troca, reconheceram sua liderança no âmbito de Usitasae e propiciaram alguns objetos de difícil acesso, como catanas, pratos e utensílios domésticos, linhas e roupas.

Fotografia 12 - Festa do Padroeiro, Santo Antônio



Em frente da Igreja Santo António de Oel'Mambai, Ângelo Quefi da Conceição discursa com um alto falante para os demais devotos que acompanhavam a procissão. Fonte: Arquivo pessoal do autor. Usitasae, junho de 2017.

Para Ângelo, o reconhecimento colonial (e missionário) da Casa Quefi como liderança local expressava-se no fato de que os integrantes dessa Casa serem um dos poucos a serem batizados nessa frente de expansão colonial, fazendo com que adotassem um nome composto por sobrenomes portugueses para a sua linhagem: “Quefi da Conceição”.

Os agentes coloniais portugueses fortaleceram a posição das Casas Sila e Quefi ao nomear seus porta-vozes como *autoridades*. A Casa Sila era uma *autoridade* por ser uma Casa descendente da Casa de João D’Ornay, reconhecida pelos agentes portugueses como a autoridade real do Reino de Oecussi-Ambeno, associada a sujeitos vindos do além-mar. Os

anciãos consideravam a Casa Sila como *Usif* por terem vindos da Alemanha. Já a Casa Quefi foi reconhecida como tal por ser uma Casa Precedente – isto é, por ser a primeira a chegar no local – em relação às demais. A aliança entre as duas Casas firmou, por sua vez, a formação de Usitasae. Não à toa, a nomeação de Usitasae como uma unidade política ocorreu pela composição dos nomes das duas Casas: *Usif*, nome indicado para representação do reino, e *Tasae*, nome que representa o ancestral comum dos elementos da Casa Quefi.

Por ser porta-voz (*amaf*) da Casa Quefi, Mateus, pai de Ângelo, centralizava em sua figura o papel de comunicação e de articulação da Casa Quefi com as demais Casas e, conseqüentemente, com os agentes portugueses. Tais atos de reconhecimento do colonizador português lhes davam poder militar, pois reforçava que certos conflitos do âmbito das relações entre as Casas fossem resolvidos pelo *amaf* da Casa Quefi, assim como também um poder religioso, pois centralizava algumas ações rituais nessa figura. Segundo Ângelo, as alianças com os estados sucessivos também tornavam as Casas da *Estrutura Kultura Usitasae* – especialmente os integrantes da Casa Quefi – potentes para serem lideranças políticas dentro (e futuramente fora) das fronteiras de Usitasae. Isso permitia um maior controle dos rituais e um exercício no papel de mediadoras de conflitos naquele ambiente, assim como reforçavam seus potenciais de receptoras de dádivas mediante a afirmação da precedência na sociedade de Casas.

Construir uma relação de aliança com o Estado português e posteriormente com o Estado indonésio também era uma forma pela qual a Casa Sila concebia as relações com os agentes centrais dessas organizações. José Quelo – o “príncipe” (segundo Florindo) de Usitasae – não me contou muito sobre como isso ocorreu no período colonial português porque ele era muito jovem à época. Entretanto, sobre a ocupação indonésia, José Quelo relatou a importância da aliança para sua Casa. Especificamente para a Casa Sila, José Quelo e um de seus irmãos puderam acessar a educação superior durante o período indonésio. Depois que se casou com Anastasia, ele e sua esposa conseguiram completar suas formações acadêmicas mediante um curso na então Universidade de Timor *Timur*, que passou a ser chamada de Universidade Nacional Timor Lorosa’e após o fim a ocupação indonésia. Isso permitiu que eles se tornassem professores da escola básica criada pelo Estado Indonésio, a Escola Pinibu na aldeia Pune, Usitasae, bem próxima ao assentamento da Casa Sila. Eles passaram a receber salários. Durante a ocupação, contudo, José Quelo e Anastasia não comandaram as escolas: eram professores vindos da Ilha de Flores, Indonésia, que tomavam essas posições burocráticas.

Fotografia 13 - Mateus Quefi da Conceição (ao centro) com demais integrantes da Casa Quefi



Fonte: Arquivos pessoais de Ângelo Quefi da Conceição. Local e data desconhecidos.

Para a Casa Quefi, além de um monopólio das atividades de gestão de conflitos e dos rituais, Ângelo me contou que a Casa Quefi e as demais Casas procuraram promover essas alianças com os agentes pelas melhores condições para a vida, pois mediante a integração com outros espaços e pela inserção de novos artefatos e conhecimentos, eles tiveram acesso a alimentos e materiais importantes para as Casas. Ângelo também me contou que houve uma mudança mais significativa nas produções de alimentos, nos acessos a bens de consumo e na própria organização do espaço, especialmente após a ocupação indonésia.

Na infância de Ângelo, momento em que as ações de governo colonial português tomavam por base trocas comerciais mais do que propriamente uma ação de integração das populações como súditos de um império, Ângelo narrava que a alimentação tinha por base os vegetais, principalmente as palmeiras (*lontar*),⁶⁹ cujo suco é rico em carboidratos. As atividades produtivas principais tinham ênfase na criação de animais, porcos, galinha, gado bovino e na carne e no leite de búfalo. Por sua vez, a agricultura era uma atividade também demasiadamente importante, mas contava com poucos instrumentos de alta produtividade.

⁶⁹ A *lontar*, um tipo de palmeira, é reconhecida por Schulte Nordholt como de grande importância para os timorenses. Seu suco é rico em glicose, o que permite que sejam fabricadas bebidas alcólicas como o *tuak* (bebida fermentada) e o *sopi* (bebida destilada).

Segundo eles, utilizavam-se cestos de palhas, pilões de madeira, grãos e poucos instrumentos de metal. Eram “máquinas *kultura*”, dizia Ângelo.

Sobre a chegada de agentes estatais da Indonésia, sucedendo os portugueses, Ângelo relatou-me que a produção material da Casa Quefi e de todas as Casas de Usitasae, em termos alimentares, passou a focalizar a agricultura, especialmente pelo cultivo maior de milho e arroz, complementada com a importação desse grão de outras regiões da Indonésia. Migrantes trabalhadores no início dos anos 1990, grande parte habitantes da Indonésia e de outras regiões de Timor-Leste foram morar em Oecussi, trabalharam como técnicos agrícolas e ficaram responsáveis para incentivar atividades agrícolas dessas populações.⁷⁰ Isso acabou por reduzir as áreas de pasto e aumentar as áreas para cultivo de vegetais, o que teria restringido os rebanhos e o consumo dos vegetais silvestres. José Quelo relatou que as ações de escolarização em massa do Estado indonésio – algo que não era expressivo durante o período colonial português – proporcionaram também o acesso de diversas pessoas de Usitasae ao ensino escolar. Ele considerou que os agentes indonésios foram importantes para construção das estradas e para o desenvolvimento mais promissor da agricultura mediante a difusão de técnicos agrícolas e de materiais para agricultura, como sistemas de irrigação, distribuição de sementes, uso de fertilizantes.

Além dessas dimensões do consumo dos produtos, Ângelo contou-me que parte dos benefícios dessa aliança com os diferentes agentes coloniais e pós-coloniais foi firmada pela possibilidade de escolarização e de participação na própria organização do estado, o que os davam novos meios de produção material para as Casas. Seu irmão mais velho Blasco Quefi da Conceição, o filho primogênito de Lúcia e Mateus, assumiu uma posição de militar no exército colonial português ainda na década de 1960. Ele foi viver em quartéis próximos à Díli do então Timor Português, o que lhe permitiu um salário e outros privilégios (comida, roupas, estadia). Apesar dessa possibilidade de enriquecimento, Blasco veio a falecer por causas desconhecidas dos seus parentes durante o período de serviço militar.

Parte dos relatos de Ângelo indicava que, diante da aliança firmada pelas Casas com o Estado colonial português, alguns jovens da Casa Quefi matricularam-se na escola missionária católica. O próprio Ângelo ingressou no ensino primário por volta dos dez anos de idade, assim como seus irmãos masculinos, momento em que tiveram a possibilidade de aprender uma língua estrangeira (o português) e de adquirir conhecimentos religiosos em

⁷⁰ Os incentivos às práticas agrícolas foram uma das razões pelas quais antropólogos como McWilliam foram contratados pelo governo indonésio (McWILLIAM, 2002, p. 2) como parte de um projeto bilateral entre indonésios e australianos. Isso aconteceu porque uma das prioridades do programa de desenvolvimento da Indonésia para Timor era o aumento da produtividade alimentar.

regime de internato. Junto com Cânciao, o segundo irmão de Ângelo, ele fazia parte da primeira geração da Casa Quefi a ter algum contato com as letras e com processos escolares em massa.

Essa escola missionária funcionava em regime de internato e foi fundamental para que Ângelo aprendesse a língua portuguesa e a religião católica. A formação escolar durava apenas quatro anos, visto que grande parte das escolas portuguesas coloniais tinha apenas como objetivo o aprendizado das matérias mais básicas e nutrir um sentimento de nacionalismo português entre aquelas populações. Ângelo lembrou com grande nostalgia do seu período escolar-missionário, momento em que ele aprendeu algumas canções e hinos da Igreja Católica em português.

Aliás, é importante relatar que parte da minha interação com Ângelo deu-se por focar nessas lembranças, no ato dele conseguir lembrar canções que tinha aprendido em sua infância, mas que atualmente ele já não sabia mais. Durante as festividades do Natal de 2016, ficamos algumas horas cantando as canções mais famosas que talvez ele lembrasse e que eu tinha conhecimento. Eu procurei re-ensiná-lo “Noite Feliz”. Ele ficou com os olhos marejados por reaprender aquela letra mais uma vez. Ângelo informou que era uma das poucas crianças de Usitasae que teve a oportunidade de ir à escola.

Alguns anciãos também me relatavam sobre a formação de um mercado em Usitasae durante a experiência de ocupação indonésia como um benefício proporcionado por essa aliança. Assim como em diferentes ambientes em Oecussi, houve a formalização de práticas de mercado em formas de feiras semanais em Usitasae às quintas-feiras, mediante a construção de galpões para receber comerciantes que circulavam nos diferentes sucos de Oecussi. Essa era uma inovação, pois, no período colonial português, o mercado era restrito às áreas próximas ao posto administrativo de Oesilo ou na capital Lifau. Durante o *tempu Indonesia*, a Casa Quefi e as demais Casas de Usitasae passaram também a ter maior acesso a alguns produtos industriais, como óleo de cozinha, bebidas alcólicas industrializadas, sal, panelas, pratos de metal, copos, tijolos e telhas, assim como o arroz passou a ser importado. Esses eram produtos decorrentes das importações de outras regiões da Indonésia.

Desse modo, a busca por melhores condições materiais para a vida parecia ser estratégica para a organização da experiência das Casas a partir de relações com os agentes dos Estados nacionais português, indonésio e independente. Existia uma retroalimentação entre novas condições materiais de existência dos seus integrantes e o intuito de incentivar as ações do governo central: na percepção das vantagens que novas atividades de produção permitem para o enriquecimento e bem estar, as Casas da *Estrutura Kultura Usitasae* tinham

procurado por novas formas econômicas de produção, distribuição, circulação e consumo de bens materiais que tomavam as ações do Estado.

5.2.2 As alianças com os outros leste-timorenses

Tais relatos expressavam a forma dos anciãos pela qual foi concebida a formação do estado de Usitasae: por meio das alianças entre as Casas, os portugueses, os indonésios e os outros leste-timorenses – sucessivamente – implantaram certas ações de integração e, em troca, as Casas da *Estrutura Kultura Usitasae* potencializavam sua força vital, aumentando seu poder de consumo, distribuição e troca da produção de bens presentes naquela coletividade.

A aliança como princípio interpretativo também é manifestada quando se observa o modo como eles concebem o fim e o surgimento das denominações colonialismo [português], ocupação [indonésia] e independência [de Timor-Leste]. Os anciãos pareciam corroborar uma concepção de que as mudanças dos agentes decorriam dos fracassos ou da redução dos benefícios em se aliar com o estado colonial ou com os agentes da ocupação Indonésia.

Quanto ao estado português, eles associavam os colonizadores aos açoites públicos, eventos em que diversos parentes teriam sofrido castigos físicos dos colonizadores. Se a aliança da Casa Quefi com a agência colonial portuguesa foi possível em certo momento, Ângelo me relatou que lidar com os agentes portugueses era complicado e uma fonte constante de conflitos. “Os portugueses batem muito”, disseram-me diversos anciãos de Usitasae.

Certa vez, seu pai, Mateus, fora acusado de planejar matar um soldado português que lhe batera com chicote. Durante parte da infância de Ângelo, Mateus ficou detido em um presídio português por seis anos. Por tal razão, houve reacomodações dos papéis exercidos pelos elementos da Casa. Um irmão mais novo de Mateus começou a tomar a posição de *amaf* da Casa Quefi. Ângelo, seus irmãos e suas irmãs ficaram com a mãe Lúcia e com diferentes parentes enquanto Mateus cumpria pena na prisão portuguesa. Com o processo de descolonização que se iniciou pós-1974 e com invasão da Indonésia ao território de Timor-Leste, Mateus da Conceição finalmente deixou a prisão, retomando a sua posição de *amaf* da Casa e a de *lia-na'in* de Usitasae.

Parte da adesão à agenda da Indonésia (e de indiferença ao fim da aliança com o Estado português) foi decorrente do modelo de desenvolvimento promovido pelo governo de Suharto, centralizado em Java, que dava condições de vida melhores mediante acesso às mercadorias, uma infraestrutura mais robusta de estradas para a circulação de mercadorias e

peessoas, a escolarização e os cargos públicos assalariados. Diferentemente dos colonizadores portugueses, não havia a associação dos funcionários indonésios a castigos públicos, como era recorrente no período colonial.

Em relação ao fim da aliança com a Indonésia, uma memória relativamente recente de sofrimento foi narrada quanto a esse *tempu*, especificamente sobre um momento de empobrecimento – o não pagamento de salários e uma redução dos bens de consumo, expressos inclusive pela fome – que antecedeu a independência de Timor-Leste, decorrentes da crise econômica que assolou a Indonésia a partir de 1995. Além desse momento, há uma memória quanto aos eventos de violência que marcaram a ocupação indonésia.

Uma experiência tida como relevante para que eles não se engajassem com o iminente fim da aliança com o Estado indonésio refere-se ao momento que se sucedeu à votação do referendo relativo à independência de Timor-Leste. Em 1999, após o sucesso dos proponentes da restauração da independência, diversos grupos paramilitares em prol da manutenção da relação com a Indonésia destruíram Casas, hortas e escolas em Oecussi e em todas as regiões do país. Esses momentos foram marcados por medo e tensões dos efeitos da guerra em suas vidas. Diversos integrantes das Casas Quefi, Sila e Caunan e demais integrantes de Usitasae se refugiaram dentro das cavernas que havia na região para não correr risco de morrer, em decorrência da violência que assombrava Timor-Leste no momento pós-referendo.

A incerteza quanto ao fim dos conflitos violentos e as dificuldades de alimentação fizeram com que a solução de se esconderem dentro das cavernas fosse rapidamente descartada, de modo que muitos procuraram se refugiar em outras regiões da ilha, seja em lugares mais remotos dentro de Oecussi, seja atravessando a fronteira rumo a Timor-Oeste (província indonésia de *Nusa Tenggara Timur*). Os integrantes da Casa Quefi não me narraram mortes entre os integrantes, mas contaram-me que a avó materna de Florindo, uma senhora à época dos eventos, ficou bastante afetada com as migrações urgentes, ou, nos dizeres dele, “maluca”. Por ter uma saúde já frágil, ela veio a morrer logo depois.

Quanto à experiência estatal indonésia, também existia a percepção dos anciãos de que pessoas de outras ilhas do grande arquipélago ocupavam os melhores cargos públicos. Eles eram ocupados exclusivamente por essas pessoas, como as direções das escolas e a polícia. Por essa razão, Domingos Caunan, da Casa Caunan, dizia que muitos leste-timorenses buscavam se inserir nos quadros da Igreja Católica, visto que seria possível ascender a posições melhores em suas hierarquias. Ele mesmo tinha realizado tal movimentação de seguir uma carreira eclesiástica num seminário diocesano, sendo por 15 anos irmão da Igreja

Católica e tendo depois desistido da carreira por ocasião da independência de Timor-Leste. O relato de Domingos sobre seu retorno a Usitasae, após passar anos no seminário como irmão em Díli, reverberava que seu retorno foi decorrente de uma orientação do seu superior para que ele ocupasse cargos no Estado recém-nascido diante da necessidade de quadros mais qualificados para a formação do Estado leste-timorense. Com cerca de trinta e cinco anos na ocasião da independência, Domingos Caunan retornou para Usitasae e casou-se com uma jovem local. Seus filhos ainda eram bastante jovens.

Essa percepção de não penetração em certos cargos da organização política, durante o *tempu* Indonésia, fazia com que alguns integrantes das Casas da *Estrutura Kultura Usitasae* se articulassem com diferentes iniciativas subversivas em defesa das lógicas institucionais da Casa. Anastasia, esposa de José Quelo, da Casa Sila, a única mulher de Usitasae que foi depois considerada como “veterana” da resistência, utilizou-se de suas idas para a secretaria de educação na capital de Oecussi como uma forma de transmitir mensagens para os demais, sendo essa uma das formas de sabotar algumas iniciativas de repressão e dominação comandadas pelos indonésios.

Nesse sentido, eles me relatavam que as Casas da *Estrutura Kultura Usitasae* promoveram a aliança com os outros leste-timorenses pela independência, entre outras razões, por uma consideração de que a *Kultura* e as lógicas institucionais da Casa seriam mais bem produzidas se eles se aliassem com grupos pró-independência, pois isso permitiria que eles tivessem o domínio desses meios de produção, restritos a outros atores. Os cargos das escolas, por exemplo, não eram de seu domínio. Não à toa, no Timor-Leste contemporâneo, uma das maiores fontes retóricas pela independência de Timor-Leste e pela manutenção do estado foi e tem sido a defesa do “*adat*” (agora traduzido como a *kultura*), sendo esse um importante motivador político que mobilizou alguns integrantes das Casas da *Estrutura Kultura Usitasae* a procurarem se envolver e se mobilizar em defesa da independência.

Observei que existia uma expectativa de reordenação do Estado para o benefício das Casas com a restauração da independência em 2002. Por exemplo, as Casas tinham expectativas de crescimento de suas propriedades e foram atraídas por promessas de personalidades que atuavam na então província de Timor Timur cooptando grupos locais para defesa da independência. Certa vez, quando estava indo para Passabe, um suco vizinho, para participar de festividades referentes às negociações matrimoniais de um dos integrantes da Casa Quefi, paramos num ponto para descansar da longa viagem de motocicleta. Esse ponto da estrada era um mirante onde se possibilitava visualizar um grande vale desabitado. Sobre esse espaço, Liberato, um dos *amfini* da Casa Quefi, me informou que aquelas eram terras da

Casa Quefi. Eu estranhei, visto que estávamos bem distantes de Usitasae. Em seguida, ele me falou que uma autoridade de Díli, uma das lideranças principais no movimento nacional de independência, tinha lhe prometido essas terras para a Casa Quefi, assim como a construção de uma estrada que diretamente os levaria até ali. Contudo, de fato não havia qualquer domínio ou uso sobre aquele terreno, era apenas uma promessa a ser ainda cumprida.

Outra fonte importante de integração ao projeto de Estado-nação, mesmo que orientada para ter acesso a bens, advinha das aposentadorias proporcionadas à Resistência. Certas figuras da *Estrutura Kultura Usitasae* foram reconhecidas como combatentes durante ocupação indonésia, permitindo que elas adquirissem rendimentos periódicos. Uma pequena associação da resistência, formadas por veteranos que recebiam aposentadorias por terem atuado como resistentes durante a Ocupação, reunia-se com frequência na sede do suco.

Esses relatos mostravam, contudo, que uma aposta feita nessa aliança – que resultou num estado independente – parecia ter causado resultados inesperados. Por um lado, os anciãos da Casa Sila sentiam-se beneficiados em termos políticos pela ocasião do *tempu independência*. Isso decorreu porque José Quelo e Anastasia já eram professores da escola no momento de desocupação da Indonésia. Uma vez que os indonésios que ocupavam os cargos de professor retornaram a suas províncias de origem, esse casal tornou-se a principal autoridade sobre as escolas do ensino básico que fazem parte do suco de Usitasae.

Por outro, agora também surgiam novas regras vindas com o modelo democrático que era imposto aos ocupantes. Houve exigências do Ministério da Educação de Timor-Leste para que os cargos de direção e de coordenação das escolas do suco Usitasae fossem rotativos e ocupados por novas pessoas. Em 2016, depois de quatro anos sendo o professor chefe da Escola Básica Central Tassaibeno, Anastasia ocupou o cargo deixado por José Quelo. Ficou acordado, por sua vez, que Domingos Caunan, da Casa Caunan, ocuparia o cargo de Diretor-Adjunto. Observa-se que havia estratégias para que a administração escolar continuasse com a Casa Sila, ainda que houvesse uma rotatividade imposta pelo Estado leste-timorense nos cargos. José Quelo, por exemplo, conseguiu eleger sua esposa Anastasia para ocupar o cargo que antes era dele.

Para a Casa Quefi, os tempos da independência foram tidos como mais complicados para a manutenção do prestígio que tinha mediante a chefia do suco. Com a morte do seu pai em 1999, Ângelo tinha pretensões em assumir a posição de *amaf* da Casa Quefi. Diante da independência, a chefia de suco e o *lia-na'in* tornaram-se cargos distintos, de modo que o Estado leste-timorense passou, mais ou menos, a não reconhecer o *lia-na'in* enquanto estado,

mas apenas como *kultura*. Isso fez com que os *lia-na'in*, reconhecidos como tradicionais, agora tivessem de se submeter a eleições para ocupar a Chefia de Suco.

Quando foram realizadas as eleições locais, Ângelo acreditou que teria condições de ocupar o cargo. Mas suas intenções foram frustradas por diversos motivos. O primeiro deles foi por discussões internas à Casa Quefi sobre quem ocuparia a posição de *amaf*. Em princípio, Ângelo me relatou que ele muito provavelmente não assumiria tal posição por ser o terceiro filho mais velho, tampouco de *lia-na'in* do suco Usitasae. Isso mudou com a morte do seu irmão mais velho, Blasco, ainda no *tempu* português, e com a saúde debilitada do seu segundo irmão, Cândia, que acabou falecendo antes mesmo do seu pai. Ele seria o possível integrante da Casa a assumir essa posição.⁷¹

Apesar dessas expectativas, o processo de sucessão com a morte foi marcado pelas dificuldades em consensualizar sobre quem deveria ocupar a posição de *amaf* da Casa Quefi. Essas discordâncias foram colocadas entre Ângelo e Liberato Quefi, filho do irmão-mais-novo de Mateus da Conceição. O distanciamento estrutural entre esses primos fez com que a linhagem de Mateus Quefi da Conceição iniciasse certas fissões da Casa Quefi.

O arranjo possível foi a Casa Quefi passando a ter dois anciãos. Em 2017, Liberato e Mateus tomavam a posição de porta-voz da Casa Quefi. O compartilhamento dessa condição da Casa Quefi era algo relativamente pacificado, uma vez que diferentes pessoas do suco Usitasae consideravam tanto Liberato quanto Ângelo os *lia-na'in*, assim como, em rituais relativos às trocas matrimoniais, os dois sentavam-se juntos. Na ocasião da vinda de uma das lideranças nacionais de um partido em Usitasae durante as eleições parlamentares de Timor-Leste, ambos atuaram em ritos sacrificiais. Isso me indicava que, em certa medida, os dois ocupavam a posição estrutural de *amaf* da Casa Quefi.⁷² Apesar disso, nos atos eleitorais, eles tomaram posições divergentes nas eleições parlamentares, inclusive vinculando-se a partidos políticos distintos.

⁷¹ Por problemas de saúde que não me foram muito bem explicados, parecia que Cândia, seu irmão vivo mais velho, não tinha tanto interesse e habilidade para assumir as posições de chefia ocupada pelo pai.

⁷² Um segundo ponto de discordância ainda fonte de conflitos mais explícitos ocorre na relação entre Ângelo e Domingos, filho mais velho de Cândia (segundo irmão mais velho de Ângelo) que, apesar de serem de gerações distintas, tinham idades aproximadas. Relataram-me, principalmente os filhos mais velhos de Ângelo, que Domingos agia em discordância à autoridade de Ângelo como *amaf* da linhagem Quefi da Conceição nos momentos que sucederam à morte de Cândia no ano de 2006. Durante minha pesquisa de campo, a relação entre Ângelo e seus descendentes e Cândia, seus irmãos e descendentes era objeto de grandes rumores, entre os quais dizia-se que o conflito entre essas linhagens era responsável pelo fato de Sabina (filha de Cândia e irmã de Domingos) ter tido abortos. Domingos, em diversas ocasiões, realizou rituais de sacrifícios que, em tese, deveriam ser realizados apenas por Ângelo. Do mesmo modo, apesar dos dois filhos mais velhos de Ângelo terem relações amistosas com os filhos de Cândia, havia certas restrições quanto às dádivas entre eles, algo que Ângelo orientava seus filhos a rejeitar.

De qualquer maneira, Ângelo concorreu à Chefia do suco, mas acabou por perder as eleições. No seu modo de conceber esse evento, uma segunda razão da derrota nas eleições foi a preponderância de outras Casas do Suco Usitasae, que atuavam principalmente como comerciantes. As Casas que ocuparam as chefias de suco nas últimas eleições do *tempu independência* eram de pessoas envolvidas com o transporte de mercadorias para a região. Ângelo me disse que a *Estrutura Povo* (e não a *Estrutura Kultura*) tinha tomado esse lugar de poder.

Para Florindo, a perda do seu pai nas eleições foi motivo de muita humilhação. Em diferentes ocasiões, alguns Quefi me falavam que isso decorria da “democracia”, que fez com que houvesse eleições de voto livre e secreto. Havia também certo ressentimento quanto ao descumprimento das alianças entre as Casas da *Estrutura Kultura Usitasae*, que não se mostraram cooperantes nesse momento eleitoral.

A Casa Quefi ocupava alguns cargos não eletivos do Suco para conseguir superar os desafios que a “democracia” impôs. Ângelo, por exemplo, tornou-se conselheiro do suco. Em múltiplas ocasiões durante a minha pesquisa de campo, ele fazia o papel de mediação em resolução de conflitos que ocorriam nas aldeias do suco e, por tal razão, conseguia alguns recursos materiais (dinheiro, bebidas alcólicas, carteiras de cigarro, pedaços de carne) diante dos serviços que realizava.

Para mim, os sujeitos pertencentes às Casas da *Estrutura Kultura* pareciam atentos aos papéis destrutivos e construtivos que determinadas práticas sociais em torno do estado poderiam ocasionar para a precedência das Casas da *Estrutura Kultura Usitasae*. Por outro lado, a noção de *kultura*, também proposta pelos órgãos centrais do Estado de Timor-Leste, se desenvolvia como uma via para que essas Casas se mantivessem relevantes dentro de Usitasae. Já a democracia, que impôs rotatividade dos cargos e eleições livres, poderia ser facilmente identificada como desafio para a manutenção dessa distinção entre Casas *Kultura* e Casas *Povo*.

Contemporaneamente, é perceptível a busca por alianças como um princípio estrutural para a *Estrutura Kultura Usitasae* manter-se como mediadora do Estado independente. Eles as fazem principalmente mediante os partidos políticos, como formas de beneficiar as Casas nas dinâmicas partidárias que ocorrem tanto no período eleitoral quanto no ano governamental. Integrantes das Casas Quefi, Caunan e Sila têm atuado como mediadores de diferentes partidos políticos do atual Estado leste-timorense. Apesar de diferentes programas que orientam os partidos, os *amfini* têm se preocupado com o potencial dessas alianças

partidárias para que eles adentrem dentro da organização política na distribuição de cargos e benefícios (bolsas e vagas escolares, empréstimos) para os integrantes das Casas.

Observei as ações partidárias de um dos *amaf*. No período eleitoral, um dos integrantes de uma das Casas da *Estrutura Kultura Usitasae* tornou-se um importante mediador em Usitasae da campanha de um partido pequeno de Timor-Leste. Ele atuou como tradutor de língua meto num evento de campanha de um candidato à deputado que aconteceu nos galpões do mercado, orientou homens e mulheres das unidades domésticas de sua Casa para cozinhar um boi, distribuiu comidas e bebidas para diversos sujeitos e, por fim, hospedou alguns candidatos a deputados em sua residência. Contudo, o partido fracassou nas eleições nacionais, não conseguindo qualquer percentual suficiente para uma das cadeiras do parlamento. A falta de expectativa de benefícios com essa aliança era tamanha que esse homem facilmente se desfilou do partido após o insucesso nas eleições parlamentares de 2017, buscando formar uma aliança com um dos partidos que logrou mais êxito em ocupar cadeiras no parlamento.

5.2.3 O estado como aliado da Casa

Os anciãos narravam certas percepções sobre as formas específicas de conceber o Estado-nação, pensando-o como um aliado que fornecia certos meios de reforçar as assimetrias nas relações entre as Casas, formando alianças que eram meios para alcançar certos benefícios materiais (mercadorias, estradas, educação escolar, empregos públicos). Essas concepções pelas quais eles narram tais memórias eram orientadas pela Casa como algo que estruturava tal relação institucional: a aliança com o estado como uma finalidade para beneficiar a Casa. Alguma concepção de pertencimento ao Estado português, indonésio e leste-timorense, supostamente, era dúbio: por um lado, eles se conectavam a essas instituições como aliados; por outro, orientavam tais políticas para reforçar lógicas de produção das Casas.

Além disso, os relatos dos diferentes anciãos da *Estrutura Kultura Usitasae* me despertaram interesse analítico por indicarem uma absorção da ação colonial e estatal para projetos das Casas. Neles, apresentavam-se pistas de que atuar como mediador de agentes estatais não se mostrava como um supressor totalizante de práticas em prol da Casa no modo que os atores concebiam aqueles fenômenos, mas apenas como uma forma de reforçar modos de agir e pensar e de reforçar a importância da aliança com grupos para a manutenção das Casas.

Essa forma de relatar assemelhava-se a uma característica etnológica das populações de Timor e, em especial, das populações meto. Segundo Schulte Nordholt (1971), a busca por ampliação da *potencialidade vital* mediante alianças seria um princípio estrutural que ordenaria a vida dos meto, pois a Casa (*ume*) é orientada por uma busca de crescimento dela própria:

O segundo princípio estrutural [dos sistemas políticos e das relações de parentesco] era a necessidade de expandir a *ume* como um subgrupo genealógico, definido localmente e exógamo de um clã, e a potencialização de sua força vital. Transposto para a comunidade política, isso se torna a necessidade de expandir essa comunidade (...) (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 393, tradução minha).

É certo que os *amfini* de Usitasae “engajam-se em interpretar categorias do passado para confrontar realidades do presente” (FOX, 2011, p. 244). Eles dão novas concepções à “aliança” ao indexá-la a eventos que não envolvem matrimônios. Fazendo isso, esses atores dão novos valores conceituais à aliança ao tratá-la não apenas como um meio de fazer relações entre Casas, pois passaram a conceber a aliança para explicar diferentes riquezas transacionadas com o Estado.

Nesse sentido, no entendimento nativo e específico de uma geração sênior, o Estado leste-timorense era usualmente produto de ações voluntárias de aliança. Em vez de ser algo que detivesse uma carga emocional intensa ou sensação de pertencimento a uma mesma cultura com os demais, conforme supõe as análises de Gellner em sua categoria ideal do que é o nacionalismo (1983), o que os orientava ideologicamente eram interesses voltados para a produção das Casas.

Esses relatos trazem aspectos materiais das vivências colocadas na formação do estado em Usitasae. Ao comentarem sobre essas mudanças das relações concretas, os *amfini* vinculavam as alianças a diversas mudanças referentes às técnicas agrícolas, salários e mercados, assim como novas relações espaciais, mostrando o caráter de novidade que há nos efeitos que essas alianças os proporcionaram. Do mesmo modo, ao tratar o Estado como aliado e como produto de suas ações, eles colocavam certa voluntariedade em se engajarem para a formação do Estado-nação, como se fosse uma escolha.

5.3 A escola como meio das Casas da *Estrutura Kultura Usitasae*

Em 2017, os anciãos da *Estrutura Kultura Usitasae* detinham novos meios de produção e comunicação para afirmar sua precedência dentro daquele ambiente local diante da articulação com o governo centralizador. Nem sempre foi assim. Contaram-me que,

antigamente, nos tempos dos avós, eles tinham o domínio de diversas propriedades na região e obrigavam que as demais Casas vizinhas, de seus cunhados que se casavam com suas irmãs e filhas receptoras-de-mulheres, entregassem parte das colheitas vindas dos terrenos que a *Kultura* dominava na região. Aquilo, contudo, era coisa do passado e já não mais se realizava, pois eles apenas trocavam bens diante do *barlake* (“trocas matrimoniais”, em tétum), que recebiam como Casas doadoras de mulher para as Casas da *Estrutura Povo*.

Se eles não recebiam mais a produção das Casas da *Estrutura Povo*, a festa ritual que eles organizavam ao término da colheita ao fim da estação chuvosa se mantinha. Essa festa ritual acontecia um pouco antes das festividades de Santo Antônio, padroeiro de Usitasae, onde os porta-vozes das Casas também tomavam um papel bastante destacado na organização da festa do padroeiro na Estação Missionária, quando eles comemoravam o resultado satisfatório da colheita em junho. Essa era uma festa da *Kultura* do Suco, onde os anciãos chamavam todos da comunidade para subirem à rocha central de Pune, aldeia central de Usitasae. Não fui a essa festa porque eu tinha viajado para Díli justamente naquela semana, mas soube por um dos garotos que diversos aldeões de Usitasae das outras aldeias, onde se encontram os assentamentos da *Estrutura Povo*, trouxeram animais e parte de suas colheitas como dádivas para as Casas da *Estrutura Kultura*, de onde as suas mulheres eram originárias.

Se aquela era uma festa bastante importante, agora as Casas da *Estrutura Kultura* contavam não apenas mais com esse ritual como forma de demonstrar sua distinção, assim como uma forma de receber as dádivas das Casas da *Estrutura Povo*. Essa divisão da colheita manteve-se como uma fonte importante, mas não a única, pois alguns dos seus integrantes passaram a receber salários do estado. Se a Casa Quefi tinha perdido a chefia do suco, o domínio das Casas da *Estrutura Kultura* dos diferentes aparelhos do Estado, especialmente as escolas, mantinha-se. As escolas permitiam que as Casas da *Estrutura Kultura* conseguissem fazer delas um meio de produção e de comunicação da sua condição de classe dominante. Mediante elas, a *Estrutura Kultura* passou a ter novas formas de receber as dádivas das Casas da *Estrutura Povo*.

Inicialmente, creio que o principal potencial das escolas para a re-produção de relações estruturais que estabelecem relações de produção de dominação da *Estrutura Kultura* é o comando de sua administração em nível local, que lhe dá poderes administrativos sobre um conjunto de prédios escolares, eventos e pessoas. O corpo de construções escolares de Usitasae alcança espaços e pessoas que correspondem ao território e aos habitantes que a *Estrutura Kultura Usitasae* afirma ter sob seu domínio.

Em Oecussi, da mesma maneira que ocorre em diferentes municípios em Timor-Leste, a disposição das escolas segue mais ou menos uma regra: quanto mais remota a área e menor a concentração populacional, mais improvável que haja escolas nos níveis superiores. As escolas secundárias (ensino técnico e ensino regular) estão basicamente dispostas na capital do município e nos postos sedes de cada Posto Administrativo. Por não ser a sede de um dos submunicípios, o suco Usitasae não dispunha, no ano de 2017, de uma escola secundária. A menor disponibilidade de níveis superiores nas escolas em áreas com baixa concentração populacional também se aplica às escolas de Ensino Básico (1º ao 9º ano). As escolas públicas são as que têm maior capilaridade no território do país, seguida por escolas particulares confessionais católicas.

Em Usitasae, havia apenas escolas públicas, num total de cinco. Elas são escolas conexas e hierarquizadas, sendo uma central e quatro filiais. A Escola Central foi construída no centro geométrico do suco. Essa escola encontra-se a 4 km da sede da chefia de suco em Pune e é a única escola que oferecia turmas do terceiro ciclo (7º ao 9º ano) do Ensino Básico. As escolas filiais, por sua vez, apenas forneciam turmas para o primeiro ciclo (1º ao 4º ano) e/ou para o segundo ciclo (5º e 6º ano) e se encontravam em povoados mais remotos.

As escolas filiais são subordinadas à Escola Central, que administra as finanças, distribui os recursos materiais para as outras e ainda tem o papel disciplinar e de orientação pedagógica. Isso faz com que todo o corpo docente do sistema escolar em Usitasae se reporte ao comando do diretor da Escola Central. Outro ponto de estabelecimento de poder à diretoria – e conseqüentemente à Casa Sila, que ocupava o cargo durante minha pesquisa – é referente ao recrutamento docente: como boa parte da contratação (temporária ou efetiva) dos professores é feita mediante voluntários, a administração escolar acaba por contratar pessoas que moram no suco Usitasae. Isso fazia com que os diretores tivessem ferramentas de recrutamento para a produção de alianças com as Casas da *Estrutura Kultura Usitasae*. Por exemplo, o diretor adjunto da escola é Domingos Caunan, da Casa Caunan.

Todos os estudantes das escolas filiais, quando terminam de completar os dois primeiros ciclos do Ensino Básico, caso continuem sua formação escolar, provavelmente estudarão na Escola Central. Assim, a direção da Escola Tassaibeno é capaz de concentrar e de se comunicar com grande parte das crianças e adolescentes do suco quando eles passam pelo terceiro ciclo. Indiretamente, os adultos responsáveis por essas crianças e adolescentes também interagem com a escola, pois grande parte das unidades domésticas em Usitasae possui crianças e adolescentes em idade escolar. No mais, mediante o comando das escolas, as Casas da *Estrutura Kultura Usitasae* conseguem remunerações relativamente maiores do que

as dos demais habitantes do suco, além de algumas vantagens como motocicletas e acesso a computadores.

Os Sila gozam também de uma estabilidade maior do que teriam se fossem da chefia do suco: a possibilidade de ter um cargo regular, que não é passível de ser substituído por eleições, como acontece em relação aos cargos da chefia de suco.

Por essas razões, as escolas de Usitasae são um meio de produção e comunicação com basicamente todas as pessoas do suco. José Quelo e Anastasia Elo, da Casa Sila, conseguem, mediante o comando da diretoria, exercer poderes de articulação e mediação. Eles controlam mais ou menos a distribuição e a contratação de professores, assim como têm a possibilidade de contato com quase todas as pessoas do suco Usitasae. Esses meios de comunicação e produção que o Estado leste-timorense proporciona para a Casa Sila e, em certa medida, às Casas aliadas (Quefi e Caunan) têm sido utilizados continuamente para a produção da precedência das Casas tidas como da *Estrutura Kultura* dentro do suco Usitasae.

5.3.1 A festa de Artes e Culturas e o Exame Nacional

Explicitam os usos da escola por esses grupos os eventos referentes a algumas etapas que culminavam nos exames nacionais de Timor-Leste. Eu os entendo como exemplares de produção dessas Casas, pois, mediante tais eventos, elas realizavam diferentes ações comunicativas e materiais que faziam com que elas produzissem, distribuíssem, trocassem e consumissem bens, assim como reforçava a manutenção de uma relação de produção mediante a distinção entre *Estrutura Kultura Usitasae* e *Estrutura Povo Usitasae*.

Os eventos do exame escolar começaram em agosto, logo após o fim das eleições parlamentares do ano de 2017. A primeira etapa relevante, que eu acompanhei mais de perto, foi a reunião dos pais e mestres realizada no início do terceiro trimestre. Sua convocação aconteceu logo na segunda-feira que sucedeu o fim dos exames escolares do 2º Trimestre. Ao entardecer, turno em que a Escola Central Tassaibeno funciona para o terceiro ciclo, a diretora da escola pediu para que um dos professores tocasse o sinal. Batendo três vezes com um pedaço de ferro num aro de uma roda de automóvel que estava pendurado no teto da escola, comunicava-se aos estudantes que se encontravam dentro das salas de aula que eles deveriam sair para escutar certos comunicados. Eles se reuniram debaixo da árvore principal da escola, cuja sombra tornava mais agradável a pequena reunião. Todos se acomodaram em pé. Anastasia direcionou-se à árvore e pediu para que apenas os estudantes do 9º ano ficassem. Os estudantes das demais turmas foram dispensados.

As duas turmas do 9º ano eram cada uma composta com mais ou menos 45 adolescentes, meninos e meninas na faixa de 14 a 18 anos. Em língua tétum, Anastasia falou que se aproximava uma etapa fundamental de finalização do Ensino Básico. Ela informou que eles deveriam começar a se preocupar com os estudos para a realização dos exames nacionais. Esses exames eram bastante importantes para que eles fossem aprovados e possivelmente continuassem seus estudos nas próximas etapas (Ensino Secundário e Ensino Superior), além de ser um meio para que a Escola Tassaibeno continuasse a ocupar uma posição de destaque dentro das escolas de Ensino Básico de Oecussi. Por fim, Anastasia informou que haveria uma reunião com os pais e/ou responsáveis desses adolescentes para o sábado de manhã, de modo que os estudantes deveriam passar essa convocação. Ela então os dispensou e pediu para que os estudantes retornassem para as suas moradias.

Cinco dias depois, naquela manhã de sábado, reuniram-se diferentes responsáveis pelos adolescentes para uma reunião. Pais, mães e outros parentes se aglomeravam dentro de uma das salas de aula da escola; os responsáveis se sentaram nas carteiras e os professores se dispuseram na frente do quadro negro. Enquanto os estudantes das outras turmas recebiam as cadernetas com notas referentes ao segundo trimestre, os responsáveis pelos estudantes do 9º ano aguardavam a chegada dos professores que iriam conduzir a reunião.

Aje, professor de Artes e Culturas, ficou responsável pelo cerimonial da reunião, tomando conta do “protocolo”, documento que apresentava as etapas da reunião e os assuntos a serem tratados. Logo após a sua leitura, ele convocou os participantes para a uma oração católica, que foi comandada por Domingos Caunan, que já fora clérigo da Igreja Católica. Sua oração foi sucedida por um discurso de Anastasia, a diretora, que fez questão de apresentar os presentes e destacar a presença de seu marido José Quelo, o *liurai* de Usitasae, enquanto um professor distinto dos demais professores presentes.

A pauta principal, no entanto, ficou sob a responsabilidade do Professor Pedro, um dos principais aliados de José Quelo, mas que não fazia parte da *Estrutura Kultura*. Num modelo bastante semelhante ao que se impunha nas interações da chefia, José Quelo não falava diretamente aos pais dos alunos: ele utilizava-se de Pedro, um professor migrante de Manufahi que viera para Usitasae no começo da década de 1990, permanecendo na região.

Pedro era um professor que tinha chegado a Oecussi em 1990. Já com 28 anos de docência, Pedro acabou por ter uma relação muito próxima à José Quelo por trabalharem juntos há bastante tempo. Durante o primeiro mandato de José Quelo como diretor da Escola Tassaibeno, Pedro ocupou o cargo de Diretor Adjunto. Atualmente era o professor de língua portuguesa na escola. Originário de Manufahi, Pedro foi encaminhado para trabalhar na

Escola Filial Pinibu em razão das políticas da Indonésia para que houvesse circulação de professores. Casou-se com uma mulher de Oecussi e lá teve filhos, formando seu próprio núcleo familiar.

Pedro discorreu sobre três pontos. O primeiro era a importância dos exames nacionais; o segundo era a necessidade de contribuir com a *kultura* para o bom desempenho dos jovens e o terceiro era para fazer com que os filhos se dedicassem aos exames nacionais. Em língua tétum, Pedro narrou a importância dos exames nacionais. Falou que era um exame aplicado para todas as escolas de Timor-Leste e que era fundamental que o suco Usitasae fosse bem-sucedido nessa empreitada. Durante uma semana, esses exames padronizados seriam aplicados e, depois que fossem corrigidos, as escolas de todo o Timor-Leste fariam parte de um ranking. Pedro, orgulhosamente, falou que a Escola Tassaibeno tinha ficado em primeiro lugar no ano de 2016, em Oecussi, o que, inclusive, permitiu que a diretora da escola, Anastasia, pudesse participar de uma conferência em Moçambique. Ele afirmou que era importante que a escola mantivesse-se em primeiro lugar.

Pedro também afirmou que era necessário que os pais contribuíssem para o bom desempenho da escola. Para tanto, ele sugeriu dispor os estudantes em locais próximos às escolas para que eles se concentrassem em atividades de estudos. Esses adolescentes deveriam se reunir em moradias para passarem a noite estudando juntos. Os responsáveis deveriam, portanto, ceder um pouco seus parentes-estudantes para que se preparassem para os exames, além de ajudá-los com alimentos e com a redução das atividades domésticas. Os parentes dos estudantes que morassem nas intermediações próximas da escola, por sua vez, deveriam receber outros estudantes para que, à noite, eles realizassem grupos de estudos. Pedro depois me falou que a preferência por grupos de estudos perto da escola também era para que os estudantes frequentassem mais as aulas, uma vez que a distância de suas residências para a escola era um dos motivos mais comuns de sua ausência.

O segundo fato abordado foi a contribuição para algumas atividades cerimoniais que seriam realizadas nas semanas posteriores. Nesse momento, Pedro considerou que era importante fazer rituais favoráveis à *kultura* e aos avós (ancestrais), pois era fundamental para que as crianças gozassem de boa saúde no momento de aplicação dos exames. Ele me explicou que as atividades rituais em prol dos ancestrais eram também importantes para que não houvesse ausências de alunos no período de aplicação dos exames. Caso não fizessem tais rituais, eles poderiam ficar doentes e não ter bom sucesso nos exames nacionais. Com isso, os pais deveriam ajudar os filhos a conseguirem vestimentas tradicionais para a “Festa da

Cultura e Artes”, assim como os pais deveriam dar contribuições financeiras para a escola realizar sacrifícios que antecederiam essa festa.

Após essa reunião, as dinâmicas escolares das duas turmas que compunham o 9º ano da Escola Tassaibeno se tornaram um pouco mais voltadas para os exames nacionais. Na unidade doméstica onde eu morava, dois garotos se mudaram para moradias próximas à escola: Augustinho Quefi e Moisés Tout. Enquanto Augustinho foi morar junto com um amigo e com os pais desse amigo, Moisés Tout formou uma pequena república com mais três garotos em uma moradia que estava desocupada, próxima à escola. Os integrantes dessa república dividiam as atividades domésticas para o cozimento dos alimentos e estudavam no turno da noite. Aparentemente, as escolhas para a formação desses grupos de estudos eram de livre iniciativa dos estudantes, que acabavam criando laços de proximidade com os colegas de sala de aula.⁷³

Concomitantemente aos grupos de estudo, os estudantes do 9º ano começaram a fazer ensaios para a festa da *kultura*. Nesses ensaios, eles faziam danças que seriam tradicionais ao ambiente de Oecussi. O professor Aje, responsável por ministrar aulas de “Artes e Cultura”, comandava os ensaios, que aconteciam no pátio e em terrenos contíguos à Escola Tassaibeno. A dança, chamada *bo'os*, consistia em movimentos intensos nas pernas, em que os dançarinos e dançarinas batem seus calcanhares no chão para produzir o som do instrumento musical, o chacoalho. Feitos de metal, esses chacoalhos eram compostos por um conjunto de pequenos sinos esféricos e amarrados nos tornozelos.

Um mês antes dos exames nacionais, que ocorreriam na primeira semana de novembro, os estudantes foram convocados para tirar fotos 3x4. Essas fotos, em preto e branco, seriam utilizadas para compor os crachás de identificação nos exames nacionais. Eles passaram o sábado de manhã inteiro à espera do fotógrafo, que estava na escola central do suco de Bobometo. No final de semana seguinte, houve novo encontro dos estudantes do 9º ano na escola, concernente aos exames finais. O professor Pedro reuniu-se com os estudantes para ensiná-los a como preencher as folhas de respostas das provas.

No início de outubro de 2017, foi realizada a festa de Artes e Culturas. Antes prevista para o sábado, ela foi adiada porque Ângelo Quefi e José Quelo, os líderes da Casa Quefi e Sila, respectivamente, participavam de festas rituais referentes às alianças matrimoniais entre as Casas Sila e Quefi. A nova data foi marcada para terça-feira pela manhã. Os estudantes do primeiro e segundo ciclo, que teriam aula naquele turno, foram dispensados para assistirem s

⁷³ Por ser homem, tive dificuldades e não me senti confortável em acompanhar repúblicas femininas.

apresentações. Os estudantes das outras turmas do terceiro ciclo também foram acompanhar, assim como grande parte da comunidade – principalmente na condição de responsáveis daqueles estudantes – se concentraram para ver as apresentações dos estudantes do 9º ano.

No pátio central da Escola Tassaibeno, dispunham-se diferentes pessoas que esperavam o início das festividades, marcado para oito horas. Próximas às árvores que faziam uma sombra, mulheres da comunidade começavam a se preparar para tocar os gongos de metal e os tambores. Os estudantes do 9º ano vestiam trajes tradicionais, com camisas brancas e mantos tradicionais, bolsas a tiracolo, espadas e bainhas, chocalhos amarrados às pernas. Os demais estudantes estavam com os uniformes usuais da escola, compostos por bermudas (para os meninos) ou saias (para as meninas) pretas e camisas amarelas (para o 1º e 2º ciclo) ou brancas (para o 3º ciclo). Eles acompanhavam seus colegas em áreas menos beneficiadas da sombra.

Iniciou-se a festividade com um ritual de sacrifício animal. Tardiamente, por volta das 11 horas. “O tempo em Timor é borracha”, sempre me disseram, então eles não se mostravam preocupados em cumprir com a hora em que a festividade era marcada. Próximo ao mastro da bandeira de Timor-Leste, juntavam-se as lideranças da comunidade, tanto os chefes de aldeia e dos sucos quanto os chefes das Casas da *Estrutura Kultura Usitasae*. Ao pé do mastro, professores colocavam cigarros de marca LA, garrafas de cerveja da marca Bintang e uma pequena cesta com arroz. Ângelo Quefi, de cócoras, falou palavras rituais, fechando os olhos e buscando se comunicar com os ancestrais em uma linguagem ritual. Nesse movimento, dois pais dos estudantes começaram a trazer um porco e um galo. Após jogar um pouco de arroz no mastro, Ângelo sacrificou os animais com uma faca.

Fotografia 14 – Reunião de mestres e os responsáveis pelos estudantes do 9º ano



Fonte: Arquivo pessoal do autor. Escola Central de Ensino Básico Tassaibeno, outubro de 2017.

Posteriormente, Ângelo direcionou-se à árvore mais frondosa da Escola Tassaibeno, acompanhado pelas lideranças. Semelhantemente ao mastro, a árvore também teve uma oferenda de cigarros, cervejas e arroz cozido. Contudo, esse espaço era envolvido por mais pessoas do que os sacrifícios em torno do mastro. Essas pessoas eram pais de estudantes e outros professores. Foi quando eu perguntei as razões pelas quais havia dois sacrifícios distintos. Domingos Caunan, o diretor Adjunto, me informou: “O porco para os avós da bandeira de Timor-Leste é para as Casas da *Estrutura Kultura Usitasae*; o porco para os avós da árvore é para as Casas da *Estrutura Povo*”.

Logo após os sacrifícios, o responsável pelo protocolo seguiu com algumas etapas, entre as quais a oração católica e um discurso realizado pela professora Anastasia. Nesse discurso, com direito a microfone, Anastasia marcou a presença de todas as autoridades – entre as quais os professores, Ângelo Quefi e, mais uma vez, em especial seu próprio marido – e comunicou-se com adultos e estudantes. Ela marcou a importância de desenvolver o Timor-Leste e a importância da *kultura* de país. Ato contínuo, Anastasia convocou o júri que ficaria responsável pela avaliação dos grupos na Festa de Artes e Cultura, que se sentou na varanda de um dos dois prédios que compunha a Escola Tassaibeno. O júri, por sua vez, era composto pelos próprios professores da Escola Tassaibeno, que deveriam dar notas para os grupos de dança formados.

Fotografia 15 - Cartaz exposto na Festa de Artes e Culturas da Escola Tassaibeno: “Juntos a desenvolver o talento da prática na Artes e Cultura ‘Bso’ot’ E. B. C. Tassaibeno”



Fonte: Arquivo pessoal do autor. Tassaibeno, 04 de outubro de 2017.

Assim, iniciaram-se as apresentações. Em termos gerais, os grupos de dança *bso'ot*, compostos por estudantes do 9º ano, faziam movimentos sincronizados, acompanhados pelos instrumentos tocados pelas mulheres. Em determinados momentos, paravam para fazer alguns gestos com as espadas e as bainhas que tinham consigo ao comando de um líder, em geral um menino. Posteriormente, um menino e uma menina se aproximavam do júri e os ofereciam caixas de cigarro LA, arecas e bete'l. Nesse ato, retornavam ao grupo de dança e se retiravam, terminando assim a apresentação. Os juris avaliavam a apresentação, dando notas de 0 a 10.

Terminada as apresentações, foi realizado um almoço onde foi servida a carne dos animais que tinham sido sacrificados. Visto que não seria possível que todos os presentes comessem a comida, apenas as autoridades (chefes de suco e representantes das Casas), os professores e os filhos de alguns desses professores comeram. Os demais participantes retornaram para as suas casas.

Semanas depois, foram realizados os exames nacionais. Os exames dos estudantes do 9º ano, devidamente identificados com crachás, foram aplicados por autoridades de Díli. Como forma de dar lisura ao processo de avaliação, os professores não escreveram e não poderiam aplicar as provas, que foram concebidas por autoridades do governo central. Porém,

eles tinham grande expectativas que os estudantes fossem bons nos resultados dos exames. O esforço para se sair bem diante das demais escolas centrais de Ensino Básico de Oecussi era tão grande que, quando os professores foram conferir se os estudantes tinham preenchido corretamente as folhas de resposta, eles perceberam que uma estudante deixara de responder uma das questões. José Quelo, então, pediu para que um professor fosse atrás da estudante e a trouxesse de volta para responder as questões que não tinham sido respondidas. 30 minutos depois, essa estudante chegava na garupa da moto de um professor para preencher o gabarito que ela deixara incompleto.

5.3.2 Escola: aparelhos materiais da Casa

Em termos gerais, podemos compreender que esses conjuntos de rituais mostram a escola como um aparelho ideológico do Estado (ALTHUSSER, 1989). Assim, as escolas podem ser compreendidas como meios de comunicação do estado de certas concepções, tais como a noção de “desenvolvimento” e de “democracia”. A escola, por exemplo, toca o hino e hasteia a bandeira que simbolizam uma unidade nacional.

Mas podemos considerar que a escola é um aparelho ideológico da *Estrutura Kultura*. Se analisarmos esses fenômenos a partir de uma abordagem que concebe a ação pedagógica como uma via de comunicação subvertida por essas Casas para a manutenção da sua distinção, um dos efeitos mais óbvios é que as escolas são vias de comunicação de um conjunto de ideias e valores associados à importância da *Estrutura Kultura*. A *Estrutura Kultura* é capaz de transmitir sua ideologia mediante ações pedagógicas, conforme define Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron:

A acção pedagógica [AP] é objectivamente uma violência simbólica enquanto imposição, por um poder arbitrário, dum arbítrio cultural. (...) a AP não pode produzir o seu efeito próprio, i. e., propriamente simbólico, senão enquanto se exerce numa relação de comunicação (BOURDIEU; PASSERON, 1978, p. 27).

Assim, ainda que a escola transmita valores e ideias nacionalizantes, as Casas apresentam sua distinção mediante a absorção de atividades escolares. A festa de Artes e Culturas é um dos meios – um meio ritual – pelos quais as Casas buscam reafirmar essa distinção, sendo a existência de dois sacrifícios (um para a *kultura* e outra para o *povo*) uma forma significativa dessas Casas de comunicar a diferença entre a *Estrutura Kultura Usitasae* e a *Estrutura Povo Usitasae*, incitando a importância de uma distinção. Tendo em consideração que essa festa é um evento que agrega os pais e responsáveis por essas crianças, trata-se de um instrumento bastante pedagógico para impor um arbítrio cultural.

Porém, isso é apenas uma parte desse complexo fenômeno. As escolas atraem todos os envolvidos – tanto professores quanto os pais dos estudantes – porque são meios de produção. Tais relatos apontam para as razões pelas quais o sistema escolar entre as diferentes populações camponesas de Timor-Leste se mostrou bem recepcionado, de modo que os lestemorenses têm enviado crianças e adolescentes para se envolver na escolarização. Essa boa recepção corresponde a um fenômeno identificado por grande parte da literatura sobre a escolarização no Sudeste Asiático e Pacífico. Esses trabalhos têm sugerido, em outras coletividades nacionais, que a escolarização goza de relativa adesão porque permitiu que parte dos grupos familiares tivesse acesso à economia monetizada, sendo considerado um meio para que esses grupos adquiram títulos e um conjunto de habilidades e conhecimentos necessários para adentrar em economias capitalistas (FIFE, 1994; FIFE, 1997; DEMERATH, 1999). Isso também já foi apontado por Lynn Parker em seu estudo sobre as transformações sociais existentes em um pequeno vilarejo balinês e a sua incorporação no processo de nacionalização da ilha de Bali, Indonésia (PARKER, 2003).

Gostaria de destacar, contudo, outro aspecto importante que é a cooptação de burocratas. Tal fenômeno é fundamental para a adesão da *Estrutura Kultura* nas práticas escolas, que domina a administração escolar: os usos de diferentes instrumentos proporcionados pelo domínio dela – distribuição de cargos, festas, reuniões – têm contribuído para a vitalidade da Casa Sila e das Casas Quefi e Caunan, que lhe são aliadas. Assim, não se trata apenas da produção de determinadas estruturas políticas locais pelas ideias que elas transmitem mediante os rituais. As escolas são meios de produção dessas Casas.

É importante considerar que o compartilhamento da administração corresponde a um importante fator de adesão. A proliferação de escolas durante a ocupação indonésia e durante a independência de Timor-Leste, assim como ocorreu com os sistemas administrativos políticos (Chefias de Suco, Chefias de Aldeia, por exemplo), também teve como razão de sua eficácia a incorporação de estruturas políticas locais. Isso fica perceptível quando se compara com experiências coloniais como as que ocorreram na Austrália, cuja administração escolar não era de domínio das próprias comunidades originárias. Em estudo de Ralph Folds (1987), observou-se que, durante a metade final do século XX, as escolas na Austrália Central foram relativamente rejeitadas pelas populações aborígenes, ainda que houvesse iniciativas de construir escolas bilíngues, de incorporar a “cultura aborígine” nos currículos e de incluí-los nos cargos de administração escolar. Para Folds (1987), a ausência de domínio dos grupos aborígenes em um nível local sobre a própria escola é tida como uma das causas da grande evasão escolar e do baixo desempenho escolar dessas populações. Assim, a formação e

manutenção das escolas e do estado em certos locais parece se dá pelas bases materiais proporcionadas. O compartilhamento da burocracia, inclusive a burocracia escolar, parece primordial.

Outro aspecto, conforme discorre Michel Foucault (1987), é que a escola não constitui corpos dóceis apenas mediante ações de comunicação, mas também pelo disciplinamento dos corpos. Apesar de ter dado mais destaque aos efeitos de produção material e ideológica de determinadas instituições sociais tidas como contrárias à formação dos estados nacionais, é possível fazer uma leitura desses fatos etnográficos destacando alguns efeitos que a incorporação desses instrumentos da burocracia e da educação pelas Casas produzem para a relevância do Estado-nação e para o enfraquecimento das instituições das Casas.

A escola entra nas rotinas cotidianas daquelas pessoas e organiza a vida desses sujeitos. Isso potencialmente passa despercebido para os envolvidos – especialmente para as gerações mais novas, que não acompanharam esse processo: as escolas começaram a alterar as dinâmicas mais usuais de socialização das pessoas. Um efeito que mostrarei no próximo capítulo é que a ausência de escolas secundárias e de ensino superior nas zonas camponesas fez e tem feito com que as Casas invistam na circulação em trajetórias formadas pelo estado nacional – estudantes secundaristas vão para as capitais dos municípios, estudantes de nível superior vão para Díli. Isso é uma expectativa de parentes, o que faz com que o capital humano das Casas comece a ser orientado pelo Estado.

Do mesmo modo, isso alterou o modo usual de produção. Desde a ocupação indonésia, a *Estrutura Kultura Usitasae* passou a ter o funcionalismo público – ser professor – como um meio de produção material, o que lhe faz depender cada vez mais dos órgãos centrais para a produção dos recursos das Casas. Se antes a produção material da *Estrutura Kultura* era autônoma, parte dos seus elementos passou a abandonar as práticas agrícolas e a envolver-se exclusivamente com as dinâmicas do Estado.

Outros efeitos nas práticas de produção e de socialização são observáveis nos eventos referentes ao Exame Nacional e à Festividade Escolar. As escolas intensificaram novas formas de construção de alianças entre os sujeitos. A amizade existente entre José Quelo e Pedro, um migrante de Manufahi que não fazia parte das relações usuais de descendência ou aliança matrimonial daquela região, começa a emergir quando eles passaram a trabalhar juntos. Eles não são próximos porque fazem parte de Casas aliadas e por relações de troca de mulheres, mas porque são colegas de profissão. Algo muito semelhante ocorre com os estudantes, que se reúnem em grupos porque são colegas de classe e passam muitas horas dos seus dias juntos, por vezes mais do que com seus parentes. A constituição de repúblicas para

que eles estudem juntos para os exames nacionais é um exemplo bastante relevante da formação de novos ambientes para a subjetivação, ambientes que contribuem para a constituição da noção de pessoa nacional.

Pode-se pensar que essas alterações no ambiente fazem com que as relações entre os sujeitos não sejam mais tão influenciadas pelas Casas, mas pelo Estado-nação. No nível da confiança e dos afetos, é possível vislumbrar que as escolas têm feito com que colegas comecem a ser vínculos importantes, tais como os de irmãos e cunhados. Assim, se a Casa é uma instituição central daquela comunidade, o Estado-nação, mediante as escolas, parece ter tomado um papel cada vez mais relevante na criação das gerações mais novas.

5.4 Gerações que viveram histórias materiais diferentes

O uso que a *Estrutura Kultura Usitasae* faz dos aparelhos do estado é uma forma de produção das Casas. A escola, por proporcionar tantos meios de produção, permite que as pessoas que pertencem à *Estrutura Kultura* produzam e consumam inúmeros bens. Os elementos da *Estrutura Kultura* têm se tornados professores e diretores da escola para manter e fortalecer materialmente a própria *Estrutura Kultura*. Assim, criar e manter um aparelho do Estado no nível local permitem que esses sujeitos consigam financiamento para construir as suas residências, comprar alimentos e roupas nos mercados, abastecer com gasolina suas motos etc. Agir em prol do Estado-nação em *Usitasae* é uma forma também de reforçarem uma relação de produção com as demais Casas do suco, permitindo, assim, que eles continuem recebendo algumas dádivas, por outros meios, que eles já recebiam como doadores de mulheres. Isso faz com que as Casas da *Estrutura Kultura* permaneçam como fortes instituições sociais, ainda que seus elementos contribuam para criar o Estado-nação em *Usitasae*.

Ao assim fazer, esses elementos produzem um cotidiano estatal-escolar no suco *Usitasae*, reorientando as rotinas produtivas. Podemos considerar que a “objetificação” (MILLER, 2010) dessas ações em prol da Casa, ontem e hoje, produziu e produz efeitos que acabam por construir um ambiente propício ao engajamento dos sujeitos com outras ideias que não refletem necessariamente a importância conceitual da Casa. Ao abrir espaço para o Estado-nação, essas Casas também fizeram com que uma classe envolvida com o comércio passasse a ter, cada vez mais, uma posição central nas relações de produção no Suco *Usitasae*. A perda das eleições da Chefia de Suco para a *Estrutura Povo* é um fato paradigmático, que mostra os efeitos colaterais que há num engajamento da *Estrutura Kultura* com as práticas de

aliança para o Estado. Esses efeitos, muito provavelmente, a *Estrutura Kultura* não tem podido evitar.

Os efeitos não intencionais (das objetificações e da transformação de ideias em matéria) são muitos. Gostaria de destacar, contudo, como o engajamento dos antepassados e dos anciãos da *Estrutura Kultura* têm um efeito específico em relação às gerações mais novas e suas formas de conceber as relações de parentesco.

Segundo Mannheim (1982), a geração é um coletivo de indivíduos que vivenciam uma situação social de similaridade por compartilharem de um momento de nascimento comum e por passarem por estágios da vida em momentos similares, vivenciando experiências distintas de outras faixas etárias. Por pertencerem a uma mesma faixa etária, a situação em comum restringe-os a uma gama específica de experiências, predispondo-os a certo modo característico de pensamento e a um tipo característico de ação historicamente relevante (MANNHEIM, 1982, p. 72).

Podemos entender que há diferenças geracionais em Usitasae diante das mudanças ambientais e produtivas. As gerações de Usitasae têm passado a conceber sua noção do que é nação leste-timorense e do que é ser “leste-timorense” diante das diferentes formas como experienciaram e experienciam o Estado, no presente e no passado. Porém, cada geração viveu uma diferente história material e isso gera diferentes versões sobre o que é ser “leste-timorense” e o que é ser “parente”.

Os efeitos das mudanças materiais e produtivas são distintamente subjetivados pelas diferentes formas como acessavam essas mudanças. Isso fica mais ou menos explícito nas versões distintas que alguns jovens me davam sobre o espaço e sobre o domínio das Casas da *Estrutura Kultura Usitasae*. Como observei, desde o início de minhas convivências, os anciãos constantemente afirmavam que as Casas da *Estrutura Kultura* tomavam uma posição central e dominante sobre as demais terras que compunham Oecussi e Timor-Leste. Se eles acreditavam no que me diziam, eu não sei, mas creio que eles quisessem me fazer estimar a importância deles em Oecussi.

Em parte, eu sucumbi a esse discurso e pensava que ele expressava uma autoridade concreta. Imaginava que uma dessas autoridades estaria, por exemplo, na posse da Chefia de Usitaqueno, Suco vizinho, seja na posição de aliado, seja na posição de grande autoridade de Oecussi. Porém, quando eu fui participar desse evento e cheguei em Usitaqueno, o *liurai* de Usitasae não estava lá. Ao retornar para Usitasae, conversando com um jovem, eu o questionei: “Por que José Quelo não foi para a posse do chefe de suco Nibin?”. Quando eu imaginava alguma resposta específica, como um conflito de agenda ou uma impossibilidade

diante de certa doença, o menino respondeu à pergunta com uma afirmação um tanto óbvia: “O *liurai* de Nibin outra pessoa. José Quelo só *kultura Usitasae*”. Nesse sentido, ainda que fizesse parte de uma das Casas da *Estrutura Kultura Usitasae*, esse garoto não reafirmava a importância dessas Casas em outros sucos, colocando sua influência como circunscrita àquela localidade.

Esses e outros fatos nos permitem considerar que os anciãos concebem a formação do Estado de uma maneira distinta das gerações sucessora por terem sentido mudanças no ambiente e na produção, mudanças que esses jovens não experienciaram diretamente. As gerações mais novas, que nasceram durante a ocupação Indonésia ou já no estado independente, não tem necessariamente uma percepção daquele ambiente como produto de atos voluntários das Casas. As estradas, os prédios públicos, a burocratização e uma rotina ordenada pelo calendário do Estado e da Igreja Católica – presentes em suas rotinas desde sempre – geram nesses uma percepção bastante distinta dos anciãos, que viram essas mudanças serem construídas. O Estado, a Nação e o ser leste-timorense, portanto, são significados de maneira distinta em relação à geração anterior porque as gerações viveram histórias materiais diferentes.

Isso não quer dizer que os entendimentos que os anciãos têm não foram comunicados para as gerações mais novas. Assim como fizeram comigo, é provável que essas gerações mais jovens tenham escutado (por meio de discursos e rituais da geração anterior) sobre a importância das alianças e da ação dos antepassados como a base da construção do Estado leste-timorense em *Usitasae*. Eles falam para uma geração jovem que vive num ambiente em que as Casas continuam uma instituição social importante. Contudo, a partir do momento em que essa geração anciã tem comunicado com a geração jovem, nem sempre é possível perceber o papel dessas mediações das Casas nas estradas, nos mercados, nas igrejas, nas escolas. A autoria das Casas nas ações de criação do Estado-nação (assim como da Igreja) é transmitida pela tradição oral. Mas a autoria dos antepassados da *Estrutura Kultura Usitasae* na produção das rotinas orientadas pelo Estado, pelo mercado e pela Igreja é relativamente apagada, uma vez que as rotinas do Estado-nação adquirem uma autonomia em relação a esses sujeitos. Outros atores – o *boss*, os comerciantes, os padres, os elementos da *Estrutura Povo*, as autoridades de Díli – passam a reivindicar essa autoria. A ausência de uma concretude que corresponda a tal autoria, assim como uma crescente interação com outros coletivos, faz com que discursos rituais trazidos pelas gerações anciãs sejam menos reconhecidos como verdadeiros e reais diante de um novo ambiente que nem sempre reverbera a importância da *Estrutura Kultura*.

Não quero, com essas afirmações, dizer que as Casas tenham deixado de se constituir como uma importante instituição nas vidas dos jovens em Usitasae. Grande parte de suas vivências e da produção material para sua continuidade se desenvolve mediante a relação com elas. O que eu gostaria de destacar é que os defensores da Casa e da *Estrutura Kultura* têm dado condições materiais e produzido relações de produção para que outras instituições comecem a organizar as vidas dessas gerações mais novas, de forma relativamente independente das Casas: assim, mesmo que orientados pelas Casas, homens e mulheres têm gerado uma estrutura política centralizada (Estado), uma comunidade imaginada (a Nação) e subjetividades nacionais (nacionalismo) em Timor-Leste.

Os argumentos marxistas em geral estiveram bastante atentos aos modos e aos meios de produção como elementos fundamentais para a explicação das mudanças ideológicas de diferentes sociedades (por relacioná-las justamente aos modos de produção). Um conjunto de diferentes autores – não necessariamente ligados diretamente ao materialismo histórico – também procurou perceber os efeitos não apenas da produção orientada para o consumo de bens, mas também das mudanças sensíveis que novos meios materiais produzem nas interações do corpo com o ambiente, mudanças essas que alterariam a forma de percepção (compartilhando do mesmo pressuposto marxista de que a *práxis* é relevante).

Não se trata de observar como o poder dos detentores e produtores das mídias serve aos propósitos e aos interesses da classe governante, isto é, legitimando a autoridade das instituições estatais, a construção de consensos culturais e políticos e o bloqueio do desenvolvimento da consciência de classe – algo que a própria teoria marxista permitiu a inúmeros sociólogos e antropólogos destacarem (c.f. ALTHUSSER, 1989; SPITULNIK, 1993). Apesar da dominação dos meios de comunicação como um instrumento de dominação ideológica ser relevante para a análise sociológica, as apropriações que esses estudos fizeram da teoria marxista consistiram em pensar sobre as especificidades que determinados meios de comunicação têm e o seu potencial de remodelação das formas de imaginação coletiva – ao permitir que os humanos consigam viver de diferentes maneiras.

6 AS CARREIRAS RESIDENCIAIS DOS QUEFI DA CONCEIÇÃO

Em Díli, Florindo conseguiu um emprego durante o mês de janeiro de 2017. Ele procurava se estabelecer como alguém dependente apenas do salário que ele conseguia em troca do seu trabalho. O caminho para realizar as atividades mais básicas (deslocar-se, comer e dormir) nesse seu projeto pessoal e moderno na capital do país, contudo, ainda era alicerçado por parentes das Casas de Usitasae, que tinham chegado em ondas migratórias anteriores. Florindo enfrentava uma aventura na cidade, cheia de raízes originárias das montanhas, que lhe dava certa segurança naquele ambiente mais hostil, onde certas coisas e espaços só eram acessíveis se ele tivesse dinheiro.

Eu me preocupava com ele na cidade. Florindo estava mal alimentado e bastante magro em fevereiro de 2017, momento em que eu o reencontrei depois de passar um mês sem vê-lo. Ele finalmente tinha começado a trabalhar numa escola e a estudar, mas ainda não tinha recebido o seu primeiro salário e mal tinha dinheiro para comer, vivendo numa rotina dupla: trabalho de manhã e estudo no curso de informática à tarde. Eu, que tinha passado o mês de janeiro de férias, quando o reencontrei, coloquei-o para entrar no ciclo de almoços da hospedagem que eu dividia com mais dois pesquisadores brasileiros em Díli. Ao menos uma refeição decente ele teria naqueles dias que eu estava lá, entre o horário do seu trabalho e do seu estudo. Aproveitando-se da minha generosidade, Florindo chamava Abílio, seu primo-irmão que também tentava uma vida na cidade. E eles lavavam a louça em demonstração da sua gratidão.

No mês seguinte, em março de 2017, eu já estava na unidade doméstica dos pais de Florindo nas montanhas, sem a sua presença. Pelas experiências que tivemos no ano anterior, Florindo sabia que aquele meu trabalho de campo durante aquele ano seria uma empreitada tão incerta quanto a dele na capital do país. Quando estivemos juntos em dezembro de 2016, ele percebia que eu não tinha habilidade para coisas muito básicas, como lavar roupa à mão e descer as encostas dos morros. Até mesmo as chinelas que eu tinha comprado estavam rasgadas, porque eu pisava na terra de maneira inadequada para descer os diversos morros do relevo acidentado do campo. Porém, Florindo sobretudo preocupava-se com minha saúde mental. De vez em quando, ele me perguntava pelo celular se eu estava bem (“mãe me diz que você está muito triste”) e eu dizia que estava tudo bem, que eu era assim mesmo.

Assim, eu vivia com os pais, irmãos e filhos do seu irmão e alguns parentes dele nas montanhas. Enquanto ele estava na cidade grande, parecia que eu seguia a antítese de Florindo nos meus propósitos afetivos, pois procurava uma vida num ambiente familiar, com

pai, mãe e irmãos, mesmo que temporariamente. Talvez não fosse por acaso que Usitasae passou a ser para mim um refúgio mais confortável do que o ambiente impessoal no qual eu me encontrava anteriormente. Acho que eu fiz uma escolha certa: vivências entre parentes eram bem mais centrais e eram sentidas em inúmeros momentos durante o dia nas montanhas de Timor-Leste.

Em março de 2017, eu voltei a residir na *ume mesi* (unidade doméstica) dos pais de Florindo, Ângelo e Maria, na vila Pune, suco Usitasae, Oecussi. Agora que o Florindo já não se encontrava mais em Usitasae e arriscava-se a viver sozinho na capital do país, eu passei a participar das rotinas de vida daquele casal, dos seus filhos e das pessoas que habitavam sua unidade doméstica, permanentemente ou temporariamente. Fiquei até novembro de 2017 convivendo com eles, apenas retornando para o Brasil naquele mesmo mês.

Ângelo e Maria eram um casal que planejava em conjunto o futuro dos seus sete filhos, que tinham entre 9 e 35 anos. Eles possuíam um papel de comando na vida dos que eram solteiros e ainda tinham alguma gerência sobre o seu filho mais velho, o único que já era casado. Júlio, o primogênito, já comandava uma unidade doméstica e começava a demonstrar certa independência do pai. Uma preocupação a menos, principalmente porque Júlio já era funcionário público.

Ângelo era alguém que sempre trazia coisas do universo de fora da unidade doméstica para dentro e procurava fazer com que seus filhos se tornassem envolvidos em práticas da *kultura*, do governo, da Igreja Católica e do mercado. Enquanto isso, Maria cuidava das demais rotinas de manutenção da unidade doméstica, tanto o cuidado do dinheiro quanto da produção agrícola. Ela administrava as diferentes pessoas que corresidiam com eles, dividindo tarefas que iam desde a preparação de alimentos e coleta de água até a limpeza das roupas e das louças.

Aquela divisão do trabalho entre os dois parecia uma carreira de sucesso: quatro filhos se encontravam em áreas urbanas (Pante Macassar, Díli ou Kupang-Indonésia), no tempo da minha pesquisa, estudando ou a trabalho. À 15 km de distância, no assentamento da Casa de origem de Maria, morava seu filho mais velho, que lhe dera quatro netos e a filha caçula do casal. Eles moravam apenas com a penúltima filha, a única que se encontrava com eles nas montanhas. Essa filha assumia diversos trabalhos na unidade doméstica. Assim, mesmo que eles não tivessem todos na sua unidade doméstica, Ângelo e Maria cuidavam dos seus filhos à distância e construíam em conjunto com eles o futuro de suas vidas.

Certa bonança na unidade doméstica permitia que o casal mais ou menos pudesse hospedar outras pessoas em sua unidade doméstica para trabalhar com eles e permitir-lhes ter

acesso à escola do suco. Maria, além disso, cuidava do primeiro neto do gênero masculino. Aquele ambiente, que se apresentava mais ou menos abundante para os padrões de Usitasae, era fruto desse casamento que já se encontrava numa fase madura há trinta e sete anos.

6.1 A patrilinearidade e a patrifocalidade em questão

As vidas de Ângelo e Maria e das demais pessoas com quem eles se relacionavam, especialmente seus descendentes (filha e neto) e os demais corresidentes, passaram a ser por mim observadas para eu explicar como a experiência de moradia incitava em meus conviventes ideias e valores sobre si. Nesse sentido, eu queria explicar como as diversas condições materiais existentes naquele ambiente permitiam que aquelas pessoas tivessem sensações que as incitassem a imaginarem-se como pertencentes à Casa Quefi e, portanto, a nutrir uma noção de pessoa relacionada à Casa. Subsidiariamente, queria explicar como a noção de leste-timorense emergia na própria unidade doméstica.

Minha hipótese partia de que a unidade doméstica seria um ambiente importante, que daria condições para o pertencimento à Casa Quefi porque seus filhos femininos e masculinos, quando crianças, residiram com o casal no assentamento da Casa Quefi. Num ambiente camponês, isso seria mais intenso porque a residência não seria apenas um local de consumo: essa unidade doméstica seria também uma unidade de produção fundamental de pessoas, das atividades agrícolas e da pecuária.

Minha hipótese era que as unidades domésticas e a Casa, por serem duas organizações do trabalho que produzem grande parte dos bens que os sujeitos consomem, fariam com que os sujeitos que corresidiam sentissem-se vinculados entre si e a outras unidades domésticas contíguas de um mesmo assentamento. Essas experiências de corresidência e proximidade fariam com que eles nutrissem valores de parentesco por conviverem e produzirem conjuntamente, durante sua infância e durante o amadurecimento que antecedia o casamento, porque a própria produção seria manejada dentro de relações de parentesco e, portanto, de corresidentes. Seus vínculos com parentes em atividades produtivas e o estar com eles nesses espaços impeliavam-lhes a subjetivar certas ideias e valores. Portanto, a unidade doméstica seria uma organização da produção, um ambiente onde eles viveriam e, por isso, ela incitaria ideias e valores de pertencimentos nos filhos de Ângelo e Maria à Casa Quefi.

A hipótese, sinteticamente, era: “os filhos de Ângelo e Maria, por morarem com eles em suas infâncias no assentamento da Casa Quefi, sentir-se-iam pertencentes à Casa Quefi. Isso só mudará para as filhas mulheres, que apenas sairão para casarem-se e para morarem com seus maridos ou para estudarem. Desse modo, elas teriam afeições pelas Casas de receptores de mulheres e pelo Estado-nação”.

Essa hipótese, contudo, vinha com vários pressupostos não-refletidos. O primeiro era que eu entendia que os sujeitos tendiam a residir nos assentamentos de sua Casa paterna devido ao ideal de patrifocalidade ser característico das populações meto (CUNNINGHAM, 1967), ou seja, havia uma expectativa dominante de que homens vivessem suas vidas todas em seus assentamentos e que mulheres viriam a residir nos assentamentos de origem dos seus maridos somente após o casamento. Assim, eu supunha que muito provavelmente determinado homem sentir-se-ia pertencente à Casa do seu pai não simplesmente porque ele era filho de um homem dessa Casa. Um homem subjetivaria um pertencimento à Casa do seu pai porque ele produz suas condições materiais de existência no assentamento da Casa do seu pai, construindo, inclusive, uma unidade doméstica para si e sua esposa nesse assentamento quando ele se casa. Assim, ele tem ideias e valores de pertencimento à Casa do seu próprio pai porque houve um conjunto de sensações nesses processos de produção da vida dentro do assentamento do seu pai que o incitou a subjetivar esses valores. Mediante essa operação, eu procurava atribuir uma condição material (“estar e produzir no assentamento”) como a causa da relevância do pertencimento à Casa, em vez de focar certas normas (“somos patrilineares”) como forma de explicar por que o padrão da patrifocalidade seria tão recorrente.

Minha hipótese tinha um segundo pressuposto. Pessoas do gênero feminino – mulheres – subjetivavam pertencimentos à Casa do seu pai por terem vivido durante as suas vidas de solteiras na unidade doméstica localizada dentro do assentamento da Casa do seu pai. A coresidência com parentes paternos só deixaria de ocorrer ao constituir matrimônio para residir no assentamento da Casa de seu marido, uma Casa que recebia mulheres da sua Casa de origens. A unidade doméstica do seu pai deixaria de ser uma realidade do seu presente quando elas perdessem seu “status” de solteira. Ideias de pertencimento pela coresidência e pela participação na organização da produção e de consumo da Casa do seu pai passariam a ser algo do passado. Essas ideias e valores de pertencimento à Casa paterna seriam potencialmente reativadas em certos eventos, quando ela celebrasse a aliança matrimonial que permitira que ela se casasse. Nesses momentos de festa, ela confraternizaria com seus parentes originários, na companhia do seu marido e dos demais homens da Casa dele.

Por fim, minha hipótese também tinha um terceiro pressuposto para avaliar alguns efeitos da capilarização do Estado na organização das unidades domésticas e na organização dos assentamentos das Casas em Uitasae. Esse pressuposto considerava que a recorrência de ideias-valores de patrifocalidade teria certo rompimento diante das expectativas de escolarização. Eu supunha que os deslocamentos para acessar os níveis mais avançados do Ensino Básico, Ensino secundário e Ensino superior eram um dos desafios à patrifocalidade,

especialmente para as Casas de Usitasae, porque apenas recentemente as escolas passaram a ofertar os ciclos superiores de ensino.

Eu tive de rever os pressupostos que vinham embutidos em pensar que a “patrifocalidade” e a “patrilinearidade” eram padrões reais e recorrentes. À medida que o campo de pesquisa foi se desenvolvendo, eu coloquei em suspensão esse padrão de patrifocalidade, como norma, como algo que realmente ocorria nas vidas dos meus conviventes. Na verdade, essa norma local pouco explicava as vidas dos filhos de Ângelo e Maria, que residiam em tantos lugares diferentes. Apenas uma de suas filhas, naquele momento, vivia com eles. Do mesmo modo, passei a perceber que esse casal colocou pessoas em suas unidades domésticas que não eram seus filhos. Contudo, o que mais me surpreendeu foi o fato deles mandarem sua filha caçula, de 9 anos, para a unidade doméstica do filho mais velho, enquanto recebiam desse mesmo filho um neto para criar.

Se o que eu observava coetaneamente já era suficiente para ter de situar o papel da patrifocalidade (como um padrão normativo de comportamento que poderia explicar a formação da patrilinearidade e dos seus efeitos para o pertencimento à Casa), a necessidade de questionar os padrões de residência de outra maneira ficou ainda mais explícita quando eu comecei a investigar diversos relatos sobre as diferentes residências que o casal e os filhos tiveram durante diferentes momentos de suas vidas. Percebi que cada um tinha uma história de morar em diversas habitações, desde unidades domésticas dos seus pais, passando a morar com seus avós e, às vezes, morando em conventos ou residências de pessoas desconhecidas e parentes distantes. Soube que o casal nunca tinha tido todos os seus filhos residindo ao mesmo tempo sob o mesmo teto. Assim, a dispersão dos sete filhos de Ângelo e Maria que eu observava não era uma exceção por estarem estudando ou trabalhando nas cidades. Eu descobri que não coresidir com os pais era muito mais usual.

Essas experiências de moradia em inúmeros locais, o que eu passarei a chamar de “carreiras residenciais”, eram algo inquietante para mim. Elas mostravam, portanto, que grande parte dos filhos de Ângelo e Maria não morou e não morava na unidade doméstica dos pais durante a infância e juventude. Eles moraram com outros parentes, inclusive em unidades domésticas que não se encontravam no assentamento da Casa Quefi. Isso também aconteceu com Maria, quando era solteira, e com Ângelo, logo depois do casamento, quando eles viveram em unidades domésticas que não eram comandadas por seus respectivos pais.

Essa hipótese, que dava muito peso à patrifocalidade para a construção dos vínculos de filiação patrilineares, também se desconstruiu quando percebi que pessoas vinculadas a outras Casas também tinham carreiras residenciais que fugiam desse padrão. Isso se evidenciava na

própria unidade doméstica comandada pelo casal Ângelo e Maria, que contava com jovens solteiros que não eram seus filhos, sendo dois deles, inclusive, não pertencentes à Casa Quefi. Esses três jovens masculinos, entre 16 a 18 anos, se vinculavam ao casal por alguma relação de parentesco colateral, mas eram de outras Casas ou de outra linhagem.

Além disso, eu tinha mais um dado que seria objeto de grande apreciação pelo desvio a esse padrão de residência. Júlio, o filho mais velho, já casado e com mais de trinta e três anos, residia em outro Suco, numa unidade doméstica que não se localizava no assentamento Quefi. Ele residia no assentamento da Casa Elo, apesar de não ser casado com uma mulher dessa Casa, da qual sua mãe era originária.

Uma aparente ausência de padrões explicáveis nos arranjos de unidades domésticas apenas por normas de gênero, filiação ou aliança – e certa dificuldade empírica de caracterização deles como “patrilocais” – impeliu-me a ter de refinar a análise sobre como os vínculos de pertencimento dessas pessoas à Casa do seu próprio pai não poderiam ser diretamente relacionados numa proposição lógica como “se residio numa unidade doméstica da Casa Y, eu vou participar de organizações do trabalho com a Casa Y, e, por viver nessas condições materiais, então é provável que eu subjetive um pertencimento à Casa Y”. Eu precisava entender as configurações residenciais que faziam com que certas pessoas tivessem carreiras residenciais díspares a esse padrão, morando em unidades domésticas que não eram localizadas nos assentamentos da Casa do seu pai.

Neste capítulo, busco compreender as carreiras residenciais das pessoas com quem eu convivi e explicar as razões pelas quais elas se deslocaram entre diversas unidades domésticas. Faço isso a partir dos relatos partilhados pelos meus conviventes e da observação das atividades na gestão das gerações mais novas nas rotinas de produção.

Faço um movimento semelhante feito por Pierre Bourdieu para a explicação sobre estratégias de reprodução social da Casa Cabila (BOURDIEU, 1990). Esse sociólogo, em seus estudos antropológicos sobre a sociedade de Casas e as trocas matrimoniais que aconteciam naquele ambiente, considerou que os etnógrafos não deveriam necessariamente se preocupar em identificar as regularidades ou as regras (definidas pelos próprios atores) de matrimônio, mas em explicar as estratégias que eles utilizavam para a reprodução política da Casa Cabila. Isso permitiria explicar que, mais do que cumprimento ou não de regras, as diferentes alianças matrimoniais resultavam de estratégias para a manutenção da terra na posse das Casas

(WOORTMANN, 2004). Se era possível identificar algum padrão historicamente construído, isso não ocorria porque eles seguissem irrefletidamente normas de conduta, mas porque eles reutilizavam essas soluções que eram dadas anteriormente para novas situações. Essas análises mostraram, portanto, que as Casas tinham certas maneiras de realizar os arranjos como estratégias de manutenção da reprodução (política) da própria Casa. A diferença da minha análise sobre a Casa em relação ao trabalho de Bourdieu, contudo, é que a minha não só focaliza as alianças matrimoniais, mas também mostra como a circulação de crianças e jovens solteiros é um componente importante da produção material das unidades domésticas e das Casas. Do mesmo modo, essa análise sobre as estratégias é uma forma de apontar como o Estado-nação tem adentrado nas vidas das pessoas como uma estratégia bastante atrativa para a produção das Casas, de modo a produzir mudanças nas vidas dos sujeitos.

O capítulo está dividido em três tópicos: no primeiro, retomo algumas reflexões sobre as unidades domésticas como importante objeto de análise antropológica, sugerindo a importância de abordagens que expliquem como os arranjos residenciais decorrem não apenas do cumprimento de padrões normativos de filiação ou aliança, mas também de necessidades econômicas e razões práticas dessas unidades domésticas e Casas. No segundo tópico, apresento as carreiras residenciais do Casal Ângelo e Maria, mostrando uma leitura afim à concepção de que as carreiras residenciais deles eram expressões de regras de filiação e aliança, uma vez que eles a cumprem plenamente. No terceiro tópico, mostro que eles seguiram padrões normativos de filiação ou aliança não porque colocavam filiação e aliança como princípios de suas vidas, mas porque regras de filiação e aliança eram uma das formas habituais de organizar práticas para fins de produção. Essas formas institucionais de gestão das carreiras dessas pessoas deixavam de ser cumpridas quando surgiam novas necessidades ou quando observavam outros potenciais, como a escolarização e o cumprimento de tarefas domésticas em unidades domésticas relacionadas. Isso explica, portanto, a razão dos padrões de residência dados como regras de filiação ou pela aliança serem renegociados tão facilmente para que os filhos tenham acesso às escolas.

Nas considerações finais, eu aponto para o fato de que as condições materiais em transformação em Timor-Leste têm permitido que a construção dos vínculos dos filhos de Ângelo e Maria com a Casa paterna decorram menos deles corresidirem com seus pais. Abandonar a corresidência ocorre ao se sentirem seguros em encaminhá-los para outros espaços, como forma de fortalecer a produção de suas unidades domésticas e de suas Casas. De qualquer maneira, aponto também que essas carreiras residenciais têm feito com que seus filhos passem a nutrir pertencimentos ao Estado-nação.

6.2. Descendência, aliança e tarefas domésticas nos padrões de residência

As etnografias sobre as populações meto se basearam em duas teorias dominantes na antropologia como forma de compreender a Casa como uma instituição importante na organização social e do parentesco: a teoria da aliança e a teoria da descendência. Essas análises se voltaram a compreender, desde uma abordagem etnográfica, as modalidades de sociabilidade existentes entre as populações da região, dando destaque à reprodução biológica e/ou adoção (descendentes) e aos casamentos e as trocas matrimoniais (alianças) como principais dispositivos pelos quais os vínculos sociais eram gerados e pelos quais a estrutura social era constituída e delineada. Essas etnografias buscavam observar as ênfases patrilineares ou matrilineares ou de ambas nos vínculos de parentesco e na definição dos grupos de parentesco, assim como se preocupavam em identificar a existência de trocas diretas ou generalizadas entre os diferentes grupos que compõem as estruturas sociais, entendendo essas trocas como um dos elementos de sociabilidade desses grupos.

A etnografia “The Political System of the Atoni of Timor” (SCHULTE NORDHOLT, 1971) compartilha desses pressupostos na forma de definir a Casa das populações meto. Isso se expressa em como o antropólogo caracteriza a *ume*: um grupo de descendência e uma unidade exogâmica, cujas diferenças decorreriam de ancestralidades distintas e de trocaram dádivas – especialmente as mulheres – entre elas.

A *ume* (= literalmente, “Casa”), isto é, um grupo de descendentes localizados territorialmente, forma a base para e o núcleo de toda organização social dos Atoni. Como uma linhagem limitada, ela é parte de um clã que cobre todos aqueles que afirmam descender de um mesmo ancestral e que, portanto, todos têm o mesmo nome ou *kanaf*. Todos eles compartilham o mesmo assentamento (*kuan*) de origem, que é “a rocha sagrada e a fonte sagrada” com as quais seu nome está associado. (...) A *ume* é exogâmica (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 92, tradução minha).

Schulte Nordholt focalizou os vínculos de descendência, apesar de reconhecer as trocas matrimoniais como um importante definidor da *ume*, indicando que “há evidências da existência de um conúbio assimétrico circular conexo a um sistema de parentesco duplo unilinear” (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 92, tradução minha). Porém, mais afeito à análise das filiações, mais do que a da aliança, Schulte Nordholt destacou a conformação das Casas como uma instituição social que se define pela filiação em comum entre seus integrantes homens.⁷⁴

⁷⁴ Parece-me que o paradigma de análise de Schulte Nordholt (1971) sobre o parentesco assemelha-se aos estudos antropológicos de Radcliffe-Brown presentes no livro “Estrutura e Função na sociedade primitiva”

O paradigma predominante dentro das análises da região etnográfica da Indonésia Oriental, contudo, foi pensar a Casa a partir da teoria da aliança, dando ao matrimônio um papel fundamental na análise sobre o simbolismo e as estruturas sociais da região etnográfica, assim como na própria definição do que é a Casa. Isso ocorreu inicialmente em “Types of social structure in Eastern Indonesia” (VAN WOU DEN, 1968), texto no qual o antropólogo holandês Van Wouden considerou que todas as atividades sociais da vida das populações da Indonésia Oriental seriam expressões mais ou menos relacionadas aos casamentos realizados mediante trocas assimétricas entre unidades de parentesco exogâmicas, os chamados “conúbios assimétricos” (FOX, 1980; SILVA; SIMIÃO, 2012).

Os estudos sobre a Casa partiam do ponto de que um dos principais definidores das fronteiras entre as Casas era o tabu do incesto, que forçava as pessoas que compõem uma Casa a rejeitar o casamento entre os seus integrantes e a constituir matrimônio com pessoas de outras Casas. As fronteiras desses grupos, portanto, não estariam orientadas apenas em termos de descendência, de ancestralidade comum, mas, sobretudo, nas práticas de alianças e antagonismo com outras Casas (CARSTEN; HUGH-JONES, 1995). Isso significa que primos paralelos pertencem preferencialmente a uma mesma Casa em grupos de ênfase unilinear, o que indicaria que estariam proibidos em regra de adquirir matrimônio e teriam relações de solidariedade mais intensas entre si. As Casas seriam unidades mínimas de exogamia, isto é, unidades na qual haveria restrições quanto ao casamento entre os seus membros. Do mesmo modo, primos cruzados seriam pretendentes prescritos nas trocas matrimoniais, de modo que as Casas teriam afinidades por razões do casamento. Especificamente na Indonésia Oriental, as Casas superiores caracterizam-se como doadoras de mulheres para as Casas inferiores, de modo que as Casas seriam caracterizadas por relações assimétricas (SCHEFOLD; NAS; DOMENIG, 2003).

Rodney Needham (NEEDHAM, 1980) procurou caracterizar os princípios que ordenam a vida social dessas populações a partir dessa chave interpretativa em que o conúbio assimétrico (e o decorrente tabu de incesto) era o pivô da formação das fronteiras e das diferenças entre os grupos de parentesco.⁷⁵ Essas análises que colocam o casamento como um

(RADCLIFFE-BROWN, 2013), cujo paradigma funcional-estruturalista busca abstrair os princípios estruturais, as terminologias de parentesco e comportamentos padronizados de parentes uns em relação aos outros.

⁷⁵ Em seu campo de pesquisa em Sumba Oriental, Rodney Needham identifica que os diferentes agrupamentos da região viviam em constante animosidade, promovendo guerras entre si e, assim, constituindo certa variedade de expressões culturais. Apesar de observar essas diferenças entre as populações da região, elas teriam princípios comuns: os grupos corporados são definidos por linhas de descendência através dos homens (agnáticos), são conectados a uma localidade espacial (localizados), tendiam a ser grupos segmentados (segmentação), as alianças matrimoniais afins regulamentavam uma proibição para o casamento com a filha da irmã do pai e prescreviam para a filha do irmão da mãe (alianças matrimoniais afins). As prestações são desiguais, mas

importante elemento da sociabilidade foram especialmente retomadas para a compreensão dos fenômenos da Indonésia Oriental, principalmente diante do paradigma estruturalista expresso na obra “Estruturas elementares do parentesco” (LÉVI-STRAUSS, 2012), que dominou parte das abordagens antropológicas sobre parentesco a partir de meados do século XX. Assim, alguns trabalhos etnológicos realizados na Indonésia Oriental trataram a filiação e as trocas matrimoniais como chaves interpretativas para compreensão da vida social daquelas populações, relacionando as trocas matrimoniais e a geração de crianças como duas das atividades expressivas da formação das Casas.

Um elemento pouco refletido por essas abordagens refere-se ao estatuto analítico, dado pelos antropólogos de inspiração estruturalista ou funcional-estruturalista em meados do século XX, às atividades de produção de pessoas que moram juntas. Os princípios explicativos para certos padrões de residência observados e os laços sociais foram atribuídos basicamente à filiação e à aliança. Em pesquisas referentes às populações da Indonésia Oriental, esses trabalhos subentendiam que normativamente certo sujeito residia patrilocalmente e em determinado assentamento de determinada Casa por ser filho de um homem dessa Casa, enquanto os desvios desse padrão patrilocal decorreriam das diferentes fases das trocas matrimoniais.

Isso está mais ou menos expresso na observação de um princípio da estrutura social identificado por Needham entre as populações de Sumba, uma das ilhas da Indonésia Oriental. Ele considera que existiria uma identidade entre os grupos de descendência e a localidade, de modo que essa imbricada relação entre território e grupo de descendência era a característica mais proeminente para percepção das diferenças entre os grupos (NEEDHAM, 1980, p. 41).

Sobre as populações meto, Schulte Nordholt vinculou ascendência comum à residência ao descrever um assentamento das Casas, indicando que os homens, por se reconhecerem como de um mesmo ancestral, vivem num mesmo assentamento:

Os habitantes de um assentamento consistem em um homem e sua mulher, seus filhos adultos e seus familiares, seus irmãos e suas esposas, e os últimos filhos com seus familiares. Quando a geração mais jovem começa a envelhecer, haverá mulheres habilitadas para o casamento, que poderão casar-se e juntar-se-ão aos seus maridos em seu assentamento de origem quando a maior parte ou toda a riqueza da noiva for paga. Então o casamento tornar-se-á patrilocal e sua esposa poderá ser admitida ao *nono*, o ciclo fértil, da *ume kanaf* do seu marido, ao qual ela então pertencerá (...) (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 96, tradução minha).

Nesse sentido, Schulte Nordholt reverbera uma concepção de que a residência patrilocal decorre de vínculos de filiação por indicar que o assentamento conforma-se como um conjunto de unidades domésticas (*idem*) formado por homens com suas esposas e suas proles que descendem de um ancestral comum.

Alguns artigos de autoria de Clark Cunningham, decorrentes de seu trabalho de campo entre populações meto, que resultou em sua tese de doutorado (1963), também expressam a filiação e a aliança como normas que provocam os padrões de residência. Mas Cunningham foi perspicaz em observar que a patrifocalidade não era o padrão habitual; ele percebia que a matrifocalidade (crianças morarem no assentamento da Casa da mãe) era tão recorrente quanto (CUNNINGHAM, 1963, p. 293). Esse antropólogo observou que era insatisfatório classificar essas populações como patrilocais e patrilineares, uma vez que percebia que os assentamentos das Casas não eram compostos apenas por homens de uma Casa, suas esposas e sua prole, mas também por parentes colaterais, assim como havia diversos casos de crianças que eram filiadas às Casas de suas mães.

Esse era um problema empírico com o qual ele teve de lidar, pois esse antropólogo visualizava a habitação de crianças em unidades domésticas pertencentes à Casa materna (CUNNINGHAM, 1967). Contudo, em vez de seguir as análises sobre a produção das unidades domésticas para a explicação desses padrões, como as análises presentes em sua tese, Clark Cunningham acabou por ser cooptado pela teoria da aliança de Lévi-Strauss no momento de publicar seus artigos. Desse modo, ele focalizou o papel das alianças matrimoniais nas conformações de padrões residenciais e de pertencimentos para explicar por que as populações de língua meto são mais ou menos cognatas, ou seja, as pessoas parecem nutrir pertencimentos tanto à linhagem do pai quanto às linhagens da mãe, apesar de ideologicamente patrilineares. Ele então indica que a negociação e o pagamento (ou não) das prestações matrimoniais correspondem a um fator importante para que o pertencimento seja patrilinear e matrilinear e a residência seja matrilinear ou patrilocal:

Se o pagamento [das prestações matrimoniais] não é feito ou se uma mulher não-casada tem filho, a criança integrará ao grupo de descendência da mãe (...). Idealmente, no entanto, uma criança *atoni* integra a grupo de descendência do pai, apesar de não ser um fato que aconteça apenas pelo nascimento. Indivíduos do sexo masculino permanecem com o grupo; os do sexo feminino partem com o casamento para mediação entre esse grupo e o grupo do seu marido, os dois se tornando afins (CUNNINGHAM, 1967, p. 5, tradução minha).

Nesse sentido, a interpretação de Cunningham sobre os pertencimentos e os padrões de residência coloca como central não apenas a descendência, mas também a aliança.

Pode-se inferir que a coresidência – o “morar juntos” – que forma grupos domésticos era tida por esses dois autores como consequências das filiações e das alianças. Porém Cunningham (1967) e Schulte Nordholt (1971) não focalizaram as unidades domésticas e a produção vindas delas como uma importante razão pela qual ocorrem os pertencimentos e certos padrões residenciais. Eles colocavam a coresidência desses sujeitos como explicáveis por vínculo genealógicos de um indivíduo meto aos “grupos de descendência” (CUNNINGHAM, 1967).

Entendo que tal modo de interpretação decorre, entre outras razões, porque as teorias da aliança e da descendência estiveram focalizadas excessivamente em genealogias como formas de explicar os vínculos sociais em sociedades. Elas conceberam padrões de residência como consequências desses vínculos, representados pelos antropólogos mediante diagramas de parentesco. A abordagem excessivamente voltada para as genealogias corresponde ao que marcou parte da antropologia em meados do século XX, como a antropóloga Sylvia Yanagisako aponta em uma revisão bibliográfica sobre as unidades domésticas (*households* em língua inglesa) (YANAGISAKO, 1979). A coresidência teve um papel pouco relevante como objeto de análise, de modo que as unidades domésticas tornaram-se um objeto mais para apreciação dos efeitos das alianças e das filiações.⁷⁶

Porém as genealogias não são os únicos fatores importantes nas formas pelas quais as pessoas se articulam e pensam seus vínculos interpessoais, tampouco para que certos padrões de residência ocorram, conforme Yanagisako (1979) considera. Ela aponta para uma necessidade de ampliação das reflexões antropológicas para questões menos voltadas às genealogias nas explicações sobre os arranjos existentes em grupos domésticos, diferentemente do que usualmente se fez nas etnografias desse período:

A estrutura de uma família, de um grupo doméstico ou de qualquer unidade social não é meramente a soma dos seus laços genealógicos, mas a configuração total das relações sociais entre seus membros. (...) e ainda quando explanações sobre as variações das relações domésticas são tentadas, a tendência é descartá-las das dimensões interacionais e significativas, deixando apenas a dimensão genealógica como uma característica saliente a ser comparada e explicada (YANAGISAKO, 1979, p. 185, tradução minha).

Yanagisako explica que a ênfase em relações genealógicas para a explicação dos padrões de residência decorre de certa consideração de que as unidades domésticas assentaram-se, em última instância, na reprodução biológica – uma invariável em todas as

⁷⁶ Ainda que tenha demonstrado certa variedade dos grupos domésticos, Meyer Fortes (2011), por exemplo, não buscava compreender a unidade doméstica pelos seus potenciais de produção, mas apenas como uma expressão das fases da vida do indivíduo (em geral, masculino) em sua trajetória de amadurecimento, expressando uma correspondência entre os ritos de passagens (nascimento, reprodução, casamento e morte).

sociedades. Além disso, os estudos antropológicos no período de 1950 a 1960 pouco abordaram as distintas formas pelas quais a relação mãe-filho era construída, supondo que essa era uma definição básica e constituinte do que era a unidade doméstica. Sylvia Yanagisako argumenta que esses estudos antropológicos partiam do pressuposto de que a unidade doméstica se preocupa basicamente na geração de pessoas, ainda que reconhecessem as relações de descendência como fundamentais para a análise das relações políticas:

A distinção entre os domínios doméstico e político-jural (ou privado e público) exige um escrutínio rigoroso não apenas por suas consequências analíticas, mas porque é a estrutura abrangente de um conjunto de noções que permeiam os estudos antropológicos sobre a família e o agregado familiar. Incluída nessa rede conceitual densa está a convicção de que o núcleo das relações domésticas é o vínculo mãe-filho. Embora possa haver diferenças na maneira como a unidade mãe-filho está ligada a estruturas organizacionais maiores, o vínculo em si é percebido como essencialmente o mesmo em todo lugar e derivado dos fatos biológicos da procriação e nutrição. Assim, uma relação que seria entendida como culturalmente universal (e não relativa) aos diferentes contextos (YANAGISAKO, 1979, p. 189, tradução minha).

Os trabalhos antropológicos sobre parentesco acabavam por dar, portanto, pouca atenção aos padrões de residência como um meio para alcançar dados etnográficos sobre os processos de formação de certas concepções culturais e sociais, uma vez que o âmbito doméstico seria compreendido como um modelo universal em que a reprodução biológica seria uma invariável. A diversidade do social estaria fora dos grupos domésticos nessas análises.

Para Marylin Strathern, a irrelevância das unidades domésticas como um assunto importante para a abordagem sobre a sociabilidade ocorria porque diversos antropólogos supunham que a condição de membro da sociedade dá-se pelo recrutamento de um indivíduo ao grupo e de um grupo a uma totalidade social (STRATHERN, 2014a, p. 246). Ela indica uma certa pressuposição própria da antropologia de origem anglo-saxã sobre o “status” da unidade doméstica como algo do *nature* (inato) e não do *nurture* (adquirido), ao conceberem-se os grupos domésticos como uma parte de um todo:

Se as pessoas individuais eram, nessa visão de meados do século, transformadas em membros de grupos ou da sociedade como um todo, também se considerava que elas tinham identidades naturalmente preexistentes, derivadas tanto de sua constituição biológica ou psicológica como do domínio doméstico (STRATHERN, 2014, p. 246).

Portanto, a unidade doméstica teria pouco a explicar sobre os padrões de residência desde uma abordagem relativista e cultural, na medida em que a concepção dos antropólogos sobre o cultural se daria apenas num domínio externo a essas unidades.

Essa forma de pensar a residência dos integrantes das Casas fez com que pouco se pensasse sobre o assentamento da Casa ou a unidade doméstica (*ume mesi*) como ambientes que dão condições para que essas pessoas produzam e para certas ideias e valores de pertencimento às Casas sejam gerados. Isso explica também por que Schulte Nordholt (1971), diferentemente de Cunningham (1963), pouco analisa as unidades domésticas, local onde há, de fato, coabitação entre os sujeitos.

Entendo que Schulte Nordholt superdimensiona a Casa em relação às unidades domésticas, apesar do destaque delas dentro dos assentamentos. Ele enquadra a unidade doméstica apenas como as moradias dos integrantes masculinos com suas esposas vindas de outras Casas e a prole gerada por esses casais. Isso inclusive faz com que Schulte Nordholt destaque as Casas como responsáveis pelas relações de produção agrícolas (SCHULTE NORDHOLT, 1971, p. 54), algo que é refutado parcialmente pela tese de Clark Cunningham (1963). Diferentemente de Schulte Nordholt (SCHULTE NORDHOLT, 1971), Cunningham considerou que as unidades domésticas (households) seriam mais importantes nas atividades produtivas da agricultura do que as Casas (descent groups): “The household is the minimal Atoni Social and ritual unit and one of great importance” (CUNNINGHAM, 1963, p. 6).⁷⁷

De certa maneira, Yanagisako (1979) dá pistas para analisar outras razões pelas quais pessoas pertencem a determinados grupos, não se encerrando na dimensão genealógica sobre as razões dos vínculos (YANAGISAKO, 1979, p. 186). Ela sugere entender quais são as atividades que são centrais às relações de cada sociedade, mais do que saber quais são os grupos que formam determinada coletividade. Seria importante explicar como certos comportamentos de agrupamentos de parentesco e dos padrões de coabitação são orientados por outras razões, como necessidades práticas, afetos e atividades econômicas, razões que, nos discursos dos atores, transcendem regras normativas de descendência ou aliança. Como instrumento teórico-metodológico, isso permite contornar as genealogias como o pressuposto básico que dá sentido às configurações das unidades domésticas.

Desde uma abordagem centrada nas atividades de reposição dos bens para a vida, eu pude observar que a unidade doméstica parecia mais relevante do que a Casa nas formas como as sociabilidades (das crianças masculinas e femininas, assim como das mulheres adultas) eram gestadas. Por isso, eu me propus a observar as carreiras residenciais dos meus anfitriões em diferentes unidades domésticas e as razões, dadas por eles próprios, pelas quais eles e seus parentes residiram em certos espaços. Fiz isso em vez de procurar definir quem

⁷⁷ Contudo, Clark Cunningham abandonou essa sua percepção sobre a produção agrícola como assentada nas unidades domésticas, o que deixou de ser objeto de sua análise quando ele publicou seus artigos em revistas.

pertence ou não aos grupos domésticos. Isso, creio, me permite ver que a experiência de coresidência no assentamento pode constituir vínculos de pertencimento de um sujeito à Casa do pai, mas que existem outras formas desse vínculo com a Casa serem criados. Do mesmo modo, o fato de mudanças ambientais estarem possibilitando novas formas de produção permite que um pai se arrisque a encaminhar seus filhos para seguirem carreiras residenciais fora do assentamento da sua própria Casa.

Para análise dessas carreiras, observo que certos padrões de coabitação podem ser explicados por regras de descendência e de aliança. Mas sugiro que esses padrões foram seguidos como meios para que tarefas para as unidades domésticas pudessem ser cumpridas e para que assim essas pessoas pudessem produzir, repondo os bens de que elas precisam. Sugiro que as diferentes residências que essas pessoas ocupam durante a vida decorrem delas serem reconhecidas como forças de trabalho das unidades domésticas e das Casas, e, quando criança, como potenciais forças de trabalho para essas unidades, assim como permitem que elas acessem as escolas. Creio que esse enquadramento das unidades domésticas, conforme proposto por Sylvia Yanagisako (1979), pode nos trazer subsídios para pensar como certas atividades produtivas e materiais são importantes para que certos arranjos residenciais aconteçam.

No próximo tópico, proponho mostrar que as trocas matrimoniais e as filiações têm papéis fundamentais para explicar as carreiras residenciais do casal Maria e Ângelo, seus filhos e netos, mas busco apresentar também algumas informações quanto ao papel das atividades produtivas (cumprimento de tarefas domésticas e o investimento na formação escolar) como explicativo para que esses padrões de residência ocorram e como valores de filiação podem ser conceitualmente gerados naqueles sujeitos.

Utilizo-me do conceito “carreira residencial”, tendo por inspiração a categoria “carreira moral” de Erving Goffman (GOFFMAN, 2001). Em seu estudo sobre a constituição das representações que um sujeito fazia sobre si durante a internação em instituições hospitalares, Goffman sugere uma correlação entre as sequências de mudanças dentro da instituição e as representações que um sujeito passa a nutrir sobre si. Ele considera que certas circunstâncias impostas pela instituição durante a trajetória institucional faziam com que houvesse certas expectativas sobre o comportamento de determinado sujeito, de modo que as próprias circunstâncias incitavam nele determinados comportamentos. Isso contribuía, mesmo contra sua própria vontade, para que tal sujeito passasse a nutrir certas representações sobre si bastante semelhantes a outros sujeitos que estavam naquela mesma condição na instituição, apenas por estarem numa mesma posição dentro da instituição hospitalar, independentemente

das suas experiências de adoecimento anteriores à internação. Acho que, fazendo as devidas modificações para uma análise do que tem ocorrido em Timor-Leste, podemos considerar que algo muito semelhante acontece nas vidas dessas pessoas. As expectativas que se têm sobre sua pessoa como força de trabalho e as posições em que elas são colocadas dentro das rotinas das unidades domésticas interferem bastante nas formas pelas quais elas vão se conceber em suas vidas e, assim, como elas passam a imaginar-se dentro da Sociedade de Casas e da sociedade nacional.

As consequências analíticas das carreiras residenciais em diferentes unidades domésticas ou instituições nos processos de subjetivação serão melhor analisadas no próximo capítulo. Por ora, apenas proponho observar as razões pelas quais pessoas moravam em certas residências como fruto da ação das pessoas que comandam suas vidas, as gerações anteriores.

Proponho que comecemos pelas carreiras residenciais de Ângelo e Maria (pais do Florindo), depois da sua prole e, por fim, de algumas outras pessoas que durante minha pesquisa coabitavam a unidade doméstica de Ângelo e Maria. Perdoem-me de antemão pela multiplicidade de personagens citados e pela repetição de informações sobre eles. Faço da redundância um facilitador da leitura, uma vez que a reapresentação de informações sobre os personagens permite conectar algumas ações e pessoas.

6.3. As carreiras residenciais de Ângelo e Maria

6.3.1. Os antecedentes do casamento

Fotografia 16 - Ângelo (papa), Maria (mama) e seus 7 filhos



A presente foto foi encontrada no perfil pessoal de Igênia (6), na rede social Facebook, inclusive com a numeração indicada. Seu nome no facebook é “Queving Jr.”. Fonte: Facebook de Igênia.

A unidade doméstica de Ângelo e Maria encontrava-se dentro do assentamento da Casa Quefi. Ângelo (na Fotografia 16, “papa”) herdara àquele terreno do seu pai, Mateus. Ele estava enterrado no quintal num túmulo ao lado do túmulo de sua esposa Lucia Neno, mãe de seus filhos.

Diferente das demais unidades domésticas próximas, a unidade doméstica em que Ângelo residia contava com um tanque grande de água. Esse tanque era conectado por um cano de PVC a um poço localizado num alto a 15 metros de distância. Ela também tinha um banheiro do lado de fora. Além disso, a unidade doméstica ficava ao lado da Casa Cerimonial.

Ângelo me contou sobre como o ambiente da sua unidade doméstica diferia muito das unidades domésticas em que viveu nos momentos iniciais da sua vida. Agora que grande parte da geração que os antecedia já tinha falecido, que Timor-Leste tinha se desenvolvido (apesar de ele não ter a chefia do suco), Ângelo estava em condições bem melhores da que as existentes no início do seu casamento. Ele passou a ser uma liderança dentro do assentamento daquela Casa quando se tornou a geração mais velha da Casa. A Casa de sua mulher, inclusive, já não era pensada como a responsável por ter vivido uma experiência traumática.

Inclusiva, a Casa doadora da sua esposa tornou-se, mediante Domingos Sani (irmão de Maria), uma parceira de muitos empreendimentos, principalmente o cuidado conjunto dos filhos de Ângelo, pessoas que, para Domingos, eram filhos da sua irmã.

É certo que um líder com uma moradia vistosa e bem localizada não nasce do dia para noite. Ângelo ocupava nos tempos que fiz minha pesquisa de campo uma posição confortável e de reconhecimento entre as demais unidades domésticas dos assentamentos e das demais Casas de Usitasae. Para chegar àquela moradia e àquela posição, Ângelo já tinha passado por diversas etapas que o tornaram um líder da Casa Quefi: trabalhou nas hortas com sua mãe quando criança e jovem, foi para escola missionária ainda nos tempos de Portugal, morou no assentamento do seu sogro como parte das trocas matrimoniais que lhe permitiram casar-se, teve filhos com sua mulher, mudou-se novamente para o assentamento da Casa Quefi, aprendeu com seu pai as histórias e as habilidades necessárias para ser *liurai* (ele lhe transmitiu oralmente diversos ensinamentos mediante palavras rituais). Um conjunto de fatores, entre os quais o desenvolvimento de habilidades com o seu pai, permitiu-lhe que ele herdasse essa posição dentro da Casa Quefi e de Usitasae.

Quando criança durante os anos de 1960, Ângelo vivia com seus pais num ambiente o qual ele tentava me explicar a partir da bíblia. Ângelo relatava-me esse momento de sua vida como semelhante ao Jardim do Éden de Adão e Eva – principalmente pela nudez das crianças. Ele me contava que seu pai, Mateus Quefi da Conceição, detinha grandes rebanhos de búfalos.

Ângelo era o terceiro filho masculino de Mateus com Lucia Neno e tinha seu pai como porta-voz (*amaf*) da Casa Quefi e como uma autoridade para si. Essa autoridade marcou a sua infância e se estendeu até quando ele completou seus quarenta anos de idade.⁷⁸

Nos anos 1960, Mateus também era uma liderança do suco Usitasae, reconhecida pelo Estado colonial português como uma autoridade indígena entre as pessoas que viviam dentro das fronteiras do suco. O reconhecimento colonial da Casa Quefi, mais especificamente de Mateus, fez com que ele e seus filhos fossem as primeiras pessoas da Casa Quefi a adotar um nome composto para si e para seus descendentes: “Quefi da Conceição”. A institucionalização dessa condição de autoridade indígena foi ritualizada mediante atos de batismo na Estação Missionária da Igreja Católica criada em Usitasae, com a colaboração de Mateus.

⁷⁸ O avô paterno de Ângelo já tinha morrido antes dele nascer e, no processo sucessório de quem ocuparia a posição de *amaf* que se abriu com a morte do pai de Mateus, ele assumiu uma posição central e hierarquicamente superior aos seus outros irmãos e primos paralelos da Casa Quefi.

Ângelo conviveu, quando criança, num assentamento com irmãos e filhos dos irmãos do seu pai, integrantes da Casa Quefi. Ele habitava uma das unidades domésticas da Casa Quefi na vila Pune, no suco Usitasae. Ele também tinha contato com pessoas pertencentes às outras Casas que viviam no assentamento Quefi e nos assentamentos de outras Casas do aldeamento de Pune. Dizia Ângelo que o assentamento Quefi encontrava-se na área adjacente àquela rocha central de Usitasae, local onde ele até hoje reside. Contudo, Ângelo sabia que seus avôs da Casa Quefi – antepassados em geral – não viveram ali: eles habitavam uma rocha mais distante, localizada numa área próxima à estação missionária.

Ângelo frequentou a escola missionária por quatro anos em regime de internato quando jovem. Ele estudou com diversos filhos de autoridades indígenas de outros sucos de Oecussi, tendo sido cuidado por padres portugueses, que foram seus professores de língua portuguesa e de religião.

Retornou para o assentamento Quefi após essa formação escolar. Seus irmãos mais velhos já estavam casados e adquirindo certa maturidade. Ele iniciou sua preparação para ser habilitado ao casamento por volta dos vinte anos de idade. Realizou uma circuncisão que o preparava para o casamento.

Foi então que Ângelo conheceu Maria Poto, da Casa Elo, uma jovem sete anos mais nova do que ele. Ele viu sua futura esposa pela primeira vez na beira do rio, quando fora buscar água para sua unidade doméstica. O que lhe chamou a atenção em Maria foram os cabelos longos que alcançavam os joelhos.

Ângelo disse-me que pediu para que seu pai iniciasse as negociações com a Casa de Maria para casar-se, encantado por sua beleza. Esse movimento de negociação matrimonial foi imaginado a partir da ideia de abertura das porteiras da cerca que separavam os assentamentos das duas Casas, o que permitia que diferentes riquezas entre elas pudessem ser trocadas.

Maria Poto (na Fotografia 15, “mama”) nasceu em Nibin, uma aldeia mais distante de Pune, Usitasae.⁷⁹ Ela pertencia à Casa Elo porque era filha de um homem da Casa Elo, Paulino Sani, e uma mulher da Casa Tout, Angelina Tout. Esse casal teve apenas dois filhos que chegaram à idade adulta: Maria e seu irmão mais novo, Domingos Sani.⁸⁰

⁷⁹ Nibin, vilarejo antes localizado em Bobometo, mas depois transformado em Usitaqueno, onde se localizava o território da Casa Elo. Posteriormente, o território do suco Bobometo dividiu-se em dois; a aldeia Nibin transformou-se no suco Usitaqueno.

⁸⁰ Quando mais velho, Domingos Sani casou-se com uma mulher dessa Casa, em decorrência das alianças preferenciais que havia. Maria, por sua vez, residiu muitos anos no assentamento da Casa Tout.

A carreira residencial durante a infância de Maria era um pouco distinta da carreira de Ângelo porque ela nem sempre morou com seus pais. Foi morar com seus avós maternos depois que parou de ser amamentada. Esses residiam num assentamento da Casa Tout em Nefumtasa, um vilarejo mais remoto. Maria viveu durante um longo período de sua infância com eles.

Essa vivência no assentamento Tout foi interrompida porque Maria Poto foi encaminhada por seu pai para a escola missionária católica em regime de internato. No entanto, ela cursou apenas o primeiro ano, pois o processo de descolonização de Timor-Leste iniciado em 1974 e a consequente invasão indonésia impediram a continuidade da ação missionária que mantinha a escola. Ela, então, foi reencaminhada para morar com seus pais.

A tabela abaixo sistematiza as carreiras residenciais do casal Maria e Ângelo antes deles serem casados. Destaco alguns eventos importantes no processo da vida deles, que, iniciando-se, claro, no nascimento, passa pela escolarização (na escola missionária) e encerra-se quando os dois se casam. É importante considerar que as datas são aproximações estimadas a partir dos relatos trazidos e de alguns documentos pessoais: nem Ângelo e Maria indicavam as datas desses eventos, de modo que os marcadores de tempo do calendário anual são colocados apenas como uma aproximação.

Figura 5 – As Carreiras Residenciais de Ângelo e Maria – Solteiros (1960-1980)



Fonte: Autoria própria.

Podemos observar que a filiação e a aliança foram importantes fontes, nas carreiras dessas duas pessoas, pelas quais os pais de Ângelo e Maria deslocaram-nos para residirem em

determinadas unidades domésticas (antes deles se casarem). Tanto Maria quanto Ângelo residiram com parentes que eram vinculados por laços de consanguinidades, seja laços advindos da mãe ou do pai.

Já Ângelo residiu durante grande parte da sua infância com seus pais no assentamento de sua casa paterna. Saiu apenas do assentamento para a realização das aulas em regime de internato numa das missões da Igreja Católica. Maria, por sua vez, não habitou a unidade doméstica do seu pai junto com a sua mãe quando criança, tampouco nos assentamentos da casa paterna, mas foi morar junto com parentes do assentamento da Casa Tout, da sua mãe, provavelmente como parte das negociações matrimoniais, que impeliam que seu pai, Paulino Sani, encaminhasse sua filha para residir com seus sogros.

Destaco também uma novidade existente na vida da geração de Ângelo e Maria: se a geração anterior a Ângelo e Maria muito provavelmente não tinha ido às escolas como uma experiência de suas carreiras residenciais, esses foram um dos primeiros que tiveram acesso à escola missionária, especialmente porque suas Casas eram reconhecidas como autoridades indígenas pelo Estado português e porque o Estado português tinha, de fato, começado a oferecer o ensino para essas crianças. Os dois elementos daquele casal eram parte de uma primeira geração a envolver-se com as práticas de educação em massa, ainda durante o período em que Timor-Leste era uma província ultramarina portuguesa. Isso marca uma novidade nos padrões de residência de alguns dos habitantes de Oecussi, especialmente de Casas nobres: o encaminhamento de crianças e jovens para as escolas missionárias nesse período implicou, em parte, que algumas das Casas e das unidades domésticas de Oecussi começassem a planejar as carreiras escolares como uma das fontes de produção.

6.3.2. A unidade doméstica do casal em diferentes assentamentos

Voltemos a carreira residencial de Maria e Ângelo, agora casados. Ela foi fruto da interação dos pais de Maria e Ângelo. A riqueza da noiva de Maria Elo foi estabelecida durante o processo de negociação das trocas matrimoniais, por volta do ano de 1980. Essa riqueza, a ser paga por Ângelo e pela Casa Quefi, consistia numa grande quantidade de vacas e colares a serem ofertadas em diversas prestações contínuas. Um valor que era “muito caro”, segundo Ângelo. Ângelo e seu filho mais velho falaram-me certa vez que essa dívida perdurava até hoje. As prestações mais onerosas das trocas matrimoniais decorriam do fato de que Maria Elo não pertencia às Casas usuais com as quais a Casa Quefi mantinha relações de aliança. Ângelo dizia que a Casa Quefi, e especificamente ao grupo nuclear (pai, mãe e filhos) Quefi da Conceição, não tinha condições de pagar imediatamente os valores acordados.

Naquele momento das trocas matrimoniais, Mateus, pai de Ângelo, destinava parte da produção de bens matrimoniais dos demais integrantes para o pagamento da riqueza da noiva da esposa de Cândia, o segundo filho do casal Mateus e Lúcia. Isso foi um certo complicador para que Ângelo e a Casa Quefi cumprissem as prestações matrimoniais para o pagamento da riqueza da noiva. As Casas impeliram que Ângelo assumisse “serviços de noivo” a serem prestados nas unidades domésticas da Casa Elo, uma vez que era ele próprio quem se casaria. Ângelo, então, teve de sair de Usitasae e deslocar-se para a aldeia Nibin, no Suco Usitaqueno, local onde a casa Elo estava assentada.

O casal Ângelo e Maria morou inicialmente em uma unidade doméstica periférica dentro do assentamento da casa Elo, cujo edifício era construído com palha e troncos e terra batida. Ângelo ficava subordinado aos mandos do pai de Maria e sob a tutela dos demais homens da Casa Elo, apesar da independência espacial do casal em uma construção própria. Ele teve de se submeter aos parentes de sua esposa em atividades como a criação de bois e búfalos, a realização de plantio, a coleta de água e lenha e outros afazeres domésticos.

Ângelo começou a vivenciar a subordinação ao sogro com muita contrariedade à medida que o tempo passava. Seus sentimentos quanto a essa experiência, que me foram relatados tanto por ele quanto pelos seus filhos, expressavam um desvio da expectativa que ele supunha como correta para si. Morar com pessoas da casa Elo e subordinar-se a elas, em localidade distante do assentamento Quefi, eram vistos como uma desonra.

Tal situação de cumprir as prestações matrimoniais ao sogro e demais integrantes da Casa Elo passou a ser um motivo pelo qual o casal passou a brigar. A situação de descontentamento quanto ao matrimônio agravava-se. Ângelo falava que Maria, à época, era muito “zangada”. Ele relatou que estiveram num casamento infeliz por um longo período diante da infertilidade do casal. Florindo supunha que isso talvez ocorresse pela idade de Maria – ainda muito jovem –, talvez pelas sanções punitivas dos ancestrais diante das discordâncias quanto às formas de cumprimento das obrigações matrimoniais.

Certo dia, Ângelo não retornou para sua unidade doméstica no assentamento da Casa Elo, com a desculpa de que iria buscar água nos riachos de Nibin. Desviou seu caminho para Usitasae, onde voltou a residir no assentamento da Casa Quefi, pois estava decidido a interromper seu matrimônio com Maria. Isso, contudo, não foi bem aceito por Mateus, seu pai.

Ângelo, então, foi convencido por seus parentes consanguíneos e afins a retornar para seu casamento. Tanto a Casa Elo quanto a Casa Quefi buscaram reatar a relação num senso de dever a ser cumprido, uma vez que tinham sido feitos acordos matrimoniais entre eles e uma

vez que cabia ao casal insistir naquele matrimônio. Mateus, juntamente com um dos seniores da Casa Elo e com Paulino, pai de Maria, induzira-os a reatarem.

Esse foi um momento em que houve uma renegociação das trocas matrimoniais. Alguns rituais foram feitos pela Casa Elo e Quefi para resolver o conflito que ali existia. Palavras rituais professadas, animais sacrificados: para dar fertilidade ao casal. Eles recorreram a Santo Antônio, padroeiro de Usitasae, para que o casal tivesse filhos.

Um novo acordo entre as Casas então foi estabelecido: Ângelo e Maria deixariam de residir no assentamento da Casa Elo e passariam a residir no assentamento da Casa Quefi, em Usitasae. Em contrapartida, parte dos futuros filhos do casal iriam residir no assentamento da Casa Elo. Assim, a renegociação das prestações fez com que as Casas Quefi e Elo lograssem êxito em restabelecer o matrimônio.

Ângelo e Maria montaram uma unidade doméstica no assentamento da Casa Quefi. A fertilidade também impôs-se no casamento. O primeiro filho do casal nasceu em 1984. Eles tiveram mais seis filhos, nascidos entre os anos de 1984 a 2007, totalizando três homens e quatro mulheres. O primeiro filho do casal, Juliano (também conhecido como Júlio), nasceu em 1984. Em 1988, nasceu o segundo filho do casal, Florindo. Após isso, nasceram duas meninas: em 1991, Merciane e, em 1996, Miquelina. Em 1999, nasceu Mateus, batizado com esse nome em homenagem ao pai de Ângelo, que morrera naquele ano por causas naturais. Em 2004, nasceu Igênia, uma menina e, por fim, o casal teve Angelina no ano de 2007. Desde então, eles não tiveram mais filhos.

Enquanto Mateus era vivo e *amaf* da Casa Quefi, o casal Ângelo e Maria tinha como suas principais atividades produtivas a agricultura e a pecuária, cultivando gêneros alimentícios para si e para a prole que morava com eles e para fins das trocas matrimoniais. Ao mesmo tempo, seus filhos foram residir em diferentes unidades domésticas, tanto da Casa Elo quanto da Casa Quefi.

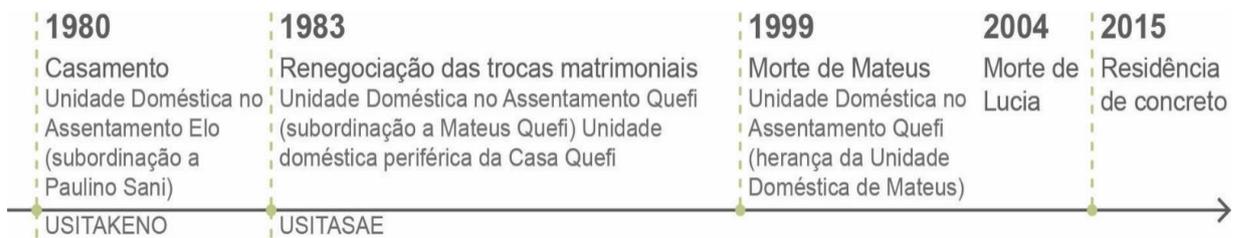
Com a morte do irmão mais velho, Cânciao, por volta do ano de 1990, Ângelo tornou-se o filho mais velho de Mateus. Ele passou então a nutrir expectativas de tornar-se *amaf* da Casa Quefi assim que seu pai falecesse. Essas expectativas foram realizadas com a morte de Mateus em 1999: Ângelo assumiu a posição de *amaf* da Casa Quefi, uma sucessão que foi objeto de grandes intrigas entre diversos outros homens da Casa Quefi, tanto primos paralelos quanto filhos do irmão do pai. De qualquer maneira, Ângelo começou a ter uma posição de *lia-na'in* no suco.

Ângelo também herdou a unidade doméstica em que seu pai vivia, local onde este, inclusive, foi enterrado. Ele e Maria passaram a residir com Lucia Neno, esposa de Mateus e

mãe de Ângelo, que morreu cinco anos depois da morte de Mateus, em 2004. A antiga residência que Maria e Ângelo tinham no assentamento da Casa Quefi foi desmontada. O local onde essa moradia encontrava-se passou a ser área de cultivo de arroz e milho sob os cuidados de Maria Elo.

A tabela abaixo sintetiza as carreiras do casal Quefi até o momento da minha pesquisa em 2016/2017. Na carreira conjunta do casal, eles foram morar juntos por causa do matrimônio, mudando-se duas vezes: uma pela renegociação das trocas matrimoniais em 1983 e outra em 1999, na ocasião da morte de Mateus.

Figura 6 – A carreira conjunta de Ângelo e Maria (1980-2017)



Fonte: Autoria própria.

A partir dessa narrativa, pode-se considerar que a carreira residencial de Ângelo e Maria foi marcada por diversos eventos que orientaram o local onde a unidade doméstica deles fixou-se. Num primeiro momento (1980-1983), Ângelo e Maria construíram sua primeira unidade doméstica na Casa Elo, fazendo com que Ângelo tivesse de prestar serviços para a Casa de origem de sua esposa e, assim, deixasse de viver no assentamento da Casa Quefi, passando a conviver com parentes afins. Uma vez que houve renegociações diante do rompimento momentâneo do casamento, o casal passou a morar em Usitasae, vivendo numa unidade doméstica mais distante do centro cerimonial da Casa Quefi. Eles moraram nessa unidade doméstica durante os anos de 1983-1999, até a morte de Mateus, pai de Ângelo. Nesse período, eles tinham certa subordinação a Mateus. Ângelo herdou a unidade doméstica do seu pai em 1999, de modo que o casal passou a viver com a mãe, que morreu em 2004. A partir da morte do seu pai, portanto, Ângelo passou então a ter uma posição sênior dentro da Casa Quefi.

A periodização acima corrobora a importância das trocas matrimoniais e da filiação como fenômenos centrais para a análise dos padrões de residência. Esses relatos etnográficos permitem considerar que Ângelo foi morar no assentamento de sua esposa como forma de pagar, mediante serviços do noivo (“*groom service*”, em inglês), prestações decorrentes da

aliança matrimonial existente entre as Casas Elo e Quefi. Do mesmo modo, o casal passou a residir no assentamento Quefi à medida que as dívidas foram pagas. Isso permitiu que eles construíssem sua unidade doméstica, mas ainda se subordinando à autoridade paterna. A transmissão da propriedade via herança, com a morte de Mateus, foi um evento fundamental para a carreira residencial conjunta de Mateus e Maria.

Começar sua unidade doméstica na Casa Elo, passar a ter uma unidade doméstica periférica na Casa Quefi e, posteriormente, herdar a unidade doméstica do seu pai, correspondem a eventos conexos às relações de afinidades advindas da aliança matrimonial e às relações de filiação. Elas poderiam ser descritas como uma carreira que corresponde ao ciclo do desenvolvimento doméstico, conforme Meyer Fortes (2011) analisou certos padrões de coresidência em seu campo de pesquisa. À medida que certos eventos referentes a ritos de passagem aconteciam (casamento, pagamento das prestações matrimoniais, morte da geração mais velha), o casal tinha sua carreira residencial modificada.

Aquilo, portanto, confirmava minha hipótese de que os desvios à patrifocalidade eram causados pelas alianças, que impunham a circulação de crianças e homens recém-casados. Os desvios também ocorriam pela escolarização. As carreiras de solteiros e a carreira conjunta de Ângelo e Maria também confirmavam a hipótese de que a capilarização estatal seria um fator de transformação desses padrões de residência, afinal, Ângelo e Maria saíram de suas unidades domésticas para estudar nas escolas missionárias.

6.4. A carreira residencial “konforme”: a circulação dos filhos em diferentes unidades domésticas

Se regras de filiação e aliança pareciam bastante explicativas das vidas deles, a multiplicação de desvios em relação a esse modelo – que não era apenas explicada pela capilarização do Estado em suas vidas – começou a apresentar-se de maneira bastante acentuada, quando eu passei a analisar as carreiras residenciais dos sete filhos do casal. Suas carreiras residenciais eram marcadas por saírem muito novos da unidade doméstica, às vezes logo depois que deixavam de ser amamentados. Além disso, alguns dos filhos do casal residiram no assentamento da Casa dos avós maternos, outros moravam em outras unidades domésticas do assentamento, assim como alguns deles foram residir em outros espaços para escolarizarem-se.

Aquelas eram carreiras residenciais que, para mim, eram difíceis de enquadrar em um determinado padrão: o filho mais velho do casal, Júlio (1 na Fotografia 15), residiu com seus

avós paternos durante nove anos, em Nibin. Júlio retornou a morar com seus pais quando ele se tornou um rapaz de 12 anos de idade. Florindo (2 na Fotografia 15), o segundo filho do casal, teve uma carreira residencial distinta do seu irmão mais velho: ele residiu na unidade doméstica dos seus avôs paternos, Mateus e Lúcia, localizada no assentamento da Casa Quefi durante grande parte da sua infância. Pela proximidade das unidades domésticas, ele teve a oportunidade de conviver mais com seus pais, que moravam a apenas 300 metros da unidade doméstica dos avôs.

Merciane (3 na Fotografia 15), a terceira filha mais velha de Ângelo e Maria, residiu grande parte da sua infância com os seus avós maternos, à semelhança do mesmo padrão de sua mãe, que também residiu com seus avós maternos durante a infância. Ela permaneceu no assentamento da Casa Elo mesmo após a morte de sua avó materna Angelina em 1999, quando Merciane tinha em torno de oito anos, passando a ser cuidada pelo seu tio paterno, Domingos Sani e sua esposa. Miquelina (4 na Fotografia 15), que nasceu em 1995, diferentemente dos seus irmãos mais velhos, residiu quase toda a sua infância e juventude na unidade doméstica dos seus pais, apenas saindo da unidade doméstica dos seus pais quando migrou solteira para Díli em busca de emprego no ano de 2016.

Residir com seus pais até migrar para outra cidade aconteceu também com o quinto filho do casal: o filho masculino mais novo, Mateus (5 na Fotografia 15) foi morar em Pante Macassar para continuar seus estudos secundários apenas em 2017. Igênia (6 na Fotografia 15), a penúltima filha e a primeira filha nascida durante o Timor-Leste independente, também sempre morou com seus pais em Usitasae. Porém Angelina (7 na Fotografia 15), a filha caçula, foi morar na unidade doméstica do seu avô materno, juntamente com seu irmão Júlio, por volta dos oito anos.

Resumindo, os filhos do casal tiveram diferentes carreiras residenciais durante a infância. Júlio (1) e Merciane (3) residiram na unidade doméstica dos avós maternos, enquanto o Florindo (2) residiu na unidade do seu avô paterno. Miquelina (4), Mateus (5) e Igênia (6) residiram a sua infância e parte inicial da adolescência na unidade doméstica dos seus próprios pais. Já a filha mais nova, Angelina (7), foi morar na residência do avô materno aos oito anos de idade.

Em continuidade com as proposições de Meyer Fortes (2011), também era possível entender esses arranjos residenciais como decorrentes do ciclo de desenvolvimento do casal, podendo entender que os três primeiros filhos foram enviados para outras unidades domésticas porque o casal ainda não tinha uma posição sênior dentro das diferentes gerações

que compunham a Casa. Porém, isso não me permitia explicar por que Angelina, a filha mais nova do casal, não morava com seus pais.

Assim, eu poderia explicar essas carreiras múltiplas que se distanciam do padrão da patrifocalidade como uma demonstração de que Ângelo e Maria eram agentes de suas histórias e não seguiam um padrão de patrifocalidade. Eu poderia certamente registrar observações interessantes, como dizer que eles subvertiam seus valores para que seus filhos se escolarizassem, limitando-me a considerar as carreiras residenciais como uma demonstração da agência dos leste-timorenses.

Mas a explicação sobre por que Ângelo e Maria tomavam aquelas decisões seria mal compreendida pela própria definição de que eles não cumpriam a patrifocalidade por serem agentes. Creio que ficaríamos fechados em nós mesmos se supormos que as organizações das vidas deles são produtos das normas que identificamos. Percorrer o círculo para a explicação das carreiras residenciais partindo da patrifocalidade como uma norma que mais ou menos organiza as vidas daquele grupo de parentes para, na volta, apresentar as vidas daquelas pessoas como convergentes ou divergentes à patrifocalidade, fechar-se-ia de imediato, pois jamais teríamos saído da posição inicial. Ficaríamos fechados em nós mesmos se considerássemos que a produção material é uma ideia, uma crença ou um valor secundário.⁸¹

Quero argumentar que essas carreiras são administradas como uma forma desses sujeitos conseguirem uma organização para que as unidades domésticas tenham uma força de trabalho para as atividades necessárias para a sua produção. Ao mesmo tempo, quero argumentar que encaminhar pessoas para outras unidades domésticas é uma forma de dar acesso à escola, de modo que potencialmente elas consigam ter acesso a uma fonte de recursos como trabalhadores em instituições estatais ou do mercado e não apenas como agricultores. A busca por incrementar a produção material é uma realidade primeira - e uma das mais cerceadores, das carreiras das vidas dos meus conviventes.

Pode-se ampliar aqui a questão do lugar da produção nos padrões de residência: metodologicamente, tudo o que se segue responderá essa questão. O pleno reconhecimento da importância da produção tem uma consequência aparentemente paradoxal: no domínio da

⁸¹ Esse parágrafo é uma paródia de uma famosa frase presente no livro “Homo Hierarchicus”, que coloca a precedência do ideológico sobre o observável como instrumento metodológico para a compreensão das realidades sociais: (...) “se nos limitássemos a considerar o sistema de castas como uma forma extrema de ‘estratificação social’, poderíamos certamente registrar observações interessantes, mas todo enriquecimento de nossas concepções fundamentais estaria excluído por definição: o círculo que temos de percorrer, de nós às castas e, na volta, das castas a nós, se fecharia de imediato, pois jamais teríamos saído da posição inicial. Uma outra maneira de ficarmos fechados em nós mesmos consistiria em supor sem dificuldade que o lugar das ideias, das crenças e dos valores, em uma palavra, da ideologia na vida social é secundário e pode ser explicado por outros aspectos da sociedade ou reduzidos a eles” (DUMONT, 2008).

vida daquelas pessoas, o padrão da patrifocalidade era um ideal que poucas pessoas conseguiam cumprir; elas apenas eram efetivas quando essas pessoas tomavam uma posição de acúmulo de capitais o suficiente para agregar seus filhos. A patrifocalidade como ideal também perdia sua compulsoriedade quando ter seus filhos próximos de si poderia implicar na perda do acesso à inúmeras fontes de produção.

E digo mais: considero que a interpretação que se segue é *konforme* o entendimento deles sobre o que acontecia. Quando eu tentava estabelecer alguma proposição específica baseada em normas genealógicas e de gênero para dar sentido a esses padrões de residência, por exemplo, “Homens moram na Casa paterna, mulheres moram na Casa materna”, eles me diziam: “Não, conforme”. Então eu me deparava com uma dificuldade em justificar um padrão de residência que fizesse com que seus filhos residissem tanto na Casa Quefi quanto na Casa Elo por meio de normas de gênero, filiações e alianças ou pelo desenvolvimento doméstico do casal dentro da Casa Quefi.

Mas quando eu passei a compreender que as unidades domésticas como organizações para a produção e que a patrifocalidade é desejada e cumprida quando expressa valores produtivos, eu pude entender, conversando com Maria e Ângelo, um pouco mais os motivos pelos quais esses arranjos foram feitos. Eles falavam sobre razões produtivas e materiais pelas quais essas crianças saíram ou permaneceram na sua unidade doméstica, razões que extrapolavam o fato de determinada criança ser filho do casal (a descendência), que extrapolavam o encaminhamento como partes de prestações a serem cumpridas pelo pai em decorrência das prestações matrimoniais (a aliança) e que extrapolavam a busca de escolarizar os filhos para terem acesso a cargos na burocracia e nos mercados (o Estado).

É importante considerar, contudo, que nem sempre eles se orgulhavam dessas ações valorizadas pelas dimensões materiais da existência. Ao mesmo tempo que Júlio entendia que deixar seu filho com sua mãe, Maria, era uma forma de desobrigar sua própria esposa de cuidar de duas crianças, ele também gostava de deixar exposto que era uma forma de sua mãe ter uma companhia na unidade doméstica. De qualquer maneira, eles às vezes eram bastante expressivos sobre o fato de que os encaminhamentos dos seus filhos para outras unidades domésticas decorriam, entre outras razões, como uma forma de apoiar unidades domésticas e diante do momento do desenvolvimento do ciclo doméstico do casal.

6.4.1. Os filhos para um casal jovem

Continuemos, portanto, a relatar as carreiras residenciais dos filhos do casal Maria e Ângelo.

Como explicado anteriormente, Ângelo e Maria deixaram de morar no assentamento da casa Elo e passaram a viver no assentamento da Casa Quefi em Usitasae em 1983. Ângelo construiu sua unidade doméstica no assentamento Quefi em Usitasae, contando com a ajuda dos seus irmãos e primos paralelos para a construção dessa residência, erguida em poucos dias. Em 1984, Maria deu luz ao Júlio, seu primeiro filho, e o amamentou durante seus três primeiros anos. O primogênito passou, então, a morar na unidade dos seus avôs maternos no assentamento da Casa Elo, em cumprimento aos deveres que foram acordados entre as Casas Elo e a Casa Quefi. Contudo, Ângelo não se satisfazia com a criação distante de Júlio.

Ainda que encaminhar o primeiro filho para morar com os sogros fora algo indesejado por Ângelo, diversas pessoas que viviam o mesmo drama de não ter seu filho próximo também reconheciam que havia certo benefício em colocar uma criança para viver com os avós maternos em outra unidade doméstica de outro assentamento. Encaminhá-los para outras unidades domésticas era uma forma de dar uma força potencial de trabalho às unidades de seus pais ou de seus sogros. A expectativa que Paulino, pai de Maria, tinha do seu neto Júlio era de que ele assumisse as tarefas masculinas próprias de jovens de uma unidade doméstica por volta dos seus seis anos de idade. Isso se tornava ainda mais fundamental na unidade doméstica do casal Paulino e Angelina porque esses contavam apenas com um filho homem, Domingos, e que em breve já teria maturidade o suficiente para casar-se.

Havia também certo benefício nessa movimentação de filhos crianças para a redução das tarefas da unidade doméstica de um casal ainda jovem. Em 1987, Ângelo e Maria não possuíam muitas riquezas por não contarem com a força de trabalho do seu único filho, que ainda era muito jovem. Ângelo assumia algumas tarefas masculinas da unidade doméstica que habitava, tais como a coleta de lenha e água, além das atividades de agricultura e criação de animais, especificamente o gado bovino, enquanto Maria, com o segundo filho recém-nascido, cuidava da horta no seu quintal e preparava alimentos. Apesar dessas atividades econômicas, Ângelo e Maria dependiam de atividades conjuntas da Casa Quefi. O acesso ao dinheiro, que permitia a compra dos produtos do mercado, era mediado por Mateus, o *amaf* da Casa Quefi e *lia-na'in* do suco Usitasae. O casal também dependia parcialmente de atividades conjuntas comandadas pela unidade doméstica de Mateus. Apesar de terem uma horta no seu quintal, essa não era o suficiente para o autossustento. Maria interagia com sua sogra, as filhas solteiras do seu sogro e demais mulheres das unidades domésticas adjacentes do assentamento da Casa Quefi e da aldeia. Ela cooperava com essas mulheres, atuando, por exemplo, nas festas rituais (casamentos e velórios) que aconteciam no assentamento Quefi, preparando a alimentação que decorria desses momentos. Assim, encaminhar seu filho jovem para outra

unidade era uma forma de Maria diminuir seus trabalhos domésticos e de cuidado, especialmente por ainda estarem voltados à reprodução biológica e a amamentação de filhos mais novos.

Essa estratégia de aliviar as tarefas da unidade doméstica do casal, antes de terem seus filhos crescidos, fez também com que Florindo, o segundo filho, passasse a morar com seus avós. O casal não o encaminhou para a unidade doméstica do avô materno porque já havia Júlio naquela unidade doméstica, que, em breve, passaria a cumprir as tarefas do gênero masculino. Florindo, então, passou a ficar aos cuidados de sua avó materna Lucia Neno e de sua tia materna Laurinda, ainda solteira, no assentamento Quefi. O nascimento de Merciane, a terceira filha do casal, coincidiu com a saída de Florindo da unidade doméstica do seus pais.

Destaco que a unidade doméstica de Mateus e Lucia Neno possuía outras pessoas para atuarem nas tarefas masculinas, mas Florindo residia na unidade doméstica do seu avô porque o casal, Ângelo e Maria, poderia mantê-lo próximo por estarem num mesmo assentamento, ao mesmo tempo em que cuidavam diretamente apenas da filha que estava sendo amamentada.

Merciane, a terceira filha e a primeira do gênero feminino do casal, também teve um destino bastante semelhante. Ela foi encaminhada para a unidade doméstica dos avós maternos Paulino e Angelina. Esse encaminhamento também fazia parte dos deveres acordados entre as alianças matrimoniais: encaminhar Merciane era dar um apoio para realizar parte das tarefas necessárias para essa unidade doméstica. Assim, Merciane foi para a Casa Elo quando ela deixou de ser amamentada, o que coincidiu, mais ou menos, com o nascimento de Miquelina, a quarta filha do casal Ângelo.⁸²

A permanência de Júlio na unidade doméstica dos seus avós maternos foi interrompida próximo ao momento em que Merciane foi encaminhada para a unidade doméstica dos avós maternos. Júlio já tinha cerca de doze anos de idade. O retorno de Júlio para a unidade doméstica dos seus pais foi possibilitado pela vinda de um neto masculino do casal Paulino e

⁸² Maria e Ângelo poderiam ter encaminhado Merciane para viver na unidade doméstica dos avós paternos, mas não o fizeram porque essa unidade doméstica já contava com mais de uma mulher. Mateus e Lucia tinham Laurinda, a filha caçula, irmã mais nova de Ângelo, morando junto com eles. Além disso, fui informado também que três dos netos de Mateus e Lucia – filhos de Cância, o segundo irmão mais velho de Ângelo – em algum momento de suas infâncias e adolescências, vieram a residir na unidade doméstica de Mateus da Conceição. Apesar de não ter recebido muitos relatos que confirmem a presença de suas filhas, é muito provável que a unidade doméstica de Mateus e Lucia tenha contado com mais pessoas do que as que destaquei, pois Ângelo tinha três irmãs mais novas que estiveram solteiras nesse período. Sobre Laurinda, a irmã mais nova de Ângelo, esta permaneceu no assentamento da Casa Quefi depois do casamento.

É interessante perceber que as demais irmãs foram residir nas residências de seus maridos quando se casaram. Florindo me disse que isso aconteceu porque Mateus da Conceição, pai de Laurinda, tinha sua caçula como a “filha mais querida”. Seu avô Mateus, por não querer que a filha saísse de perto, incentivou que essa se casasse com um indonésio migrante que se localizava em Ustasae ainda durante o período de ocupação indonésia. Casar a filha com o estrangeiro permitia que o padrão de patrifocalidade, que colocava as mulheres para saírem da Casa do pai para viver na Casa do marido após o casamento, não fosse seguido.

Angelina, filho do irmão de Maria, Domingos Sani. Isso permitiu que houvesse ao menos uma criança na unidade doméstica de Paulino e Angelina responsável por tarefas de assessoria masculina.

O retorno de Júlio em meados da década de 1990 à companhia dos seus pais é o primeiro momento em que a unidade doméstica do casal Ângelo e Maria passou a contar com mais de uma criança em sua unidade doméstica. Esse momento também fez com que Júlio assumisse as tarefas domésticas em geral atribuídas aos homens.

Assim, era possível observar que o casal mal teve seus primeiros quatro filhos sob a sua unidade doméstica durante os primeiros quinze anos de casamento de Ângelo e Maria, exceto durante os primeiros anos de vida de seus filhos, que ficavam na companhia dos seus pais principalmente pela amamentação. Seus filhos passavam, então, a residir com os avôs, paternos ou maternos, tão logo deixavam de ser amamentados.

Se o casal pode contar com o primogênito para as tarefas da unidade doméstica apenas quinze anos depois da celebração do casamento, o retorno de alguns desses filhos para morar novamente com eles foi antecipada em 1999. Isso ocorreu, entre outras razões, pela morte de Mateus naquele ano, o que fez com que Ângelo tomasse uma posição sênior dentro da organização da Casa Quefi.

Em 1999, quando conseguiu assumir a liderança da Casa, Ângelo passou a ter acesso a rituais distintos organizados por outras Casas com as quais a Casa Quefi estava relacionada na posição de doadora e de receptora de mulheres. Ele também tomava uma posição e um papel preponderante diante de outras unidades domésticas (de seus irmãos e primos paralelos masculinos que residiam próximos) do assentamento Quefi. Do mesmo modo, a atividade de liderança do suco correspondia a um importante mediador político de ações de governo, que se desenvolvia no nível das interações da aldeia (Pune), do suco (Usitasae) e, em certa medida, do Estado-nação. Isso significava uma importante fonte de renda para a unidade doméstica: em rituais entre as Casas, diversos bens (dinheiro, carne, cigarros, comida etc) são trocados.

Se não tivesse ocorrido a morte do pai Mateus, era provável que a quarta filha do casal, Miquelina, passasse a morar com seus avós paternos porque ela deixaria de ser amamentada com o nascimento do quinto filho do casal. Porém, ao invés de enviarem apenas a filha, Ângelo e Maria foram juntos residir na unidade doméstica que Ângelo herdou do pai. Assim, conseguiram concentrar três dos seus filhos sob a mesma tutela, morando na antiga unidade doméstica do seu pai: Júlio, Florindo (que já morava nessa unidade) e Miquelina.

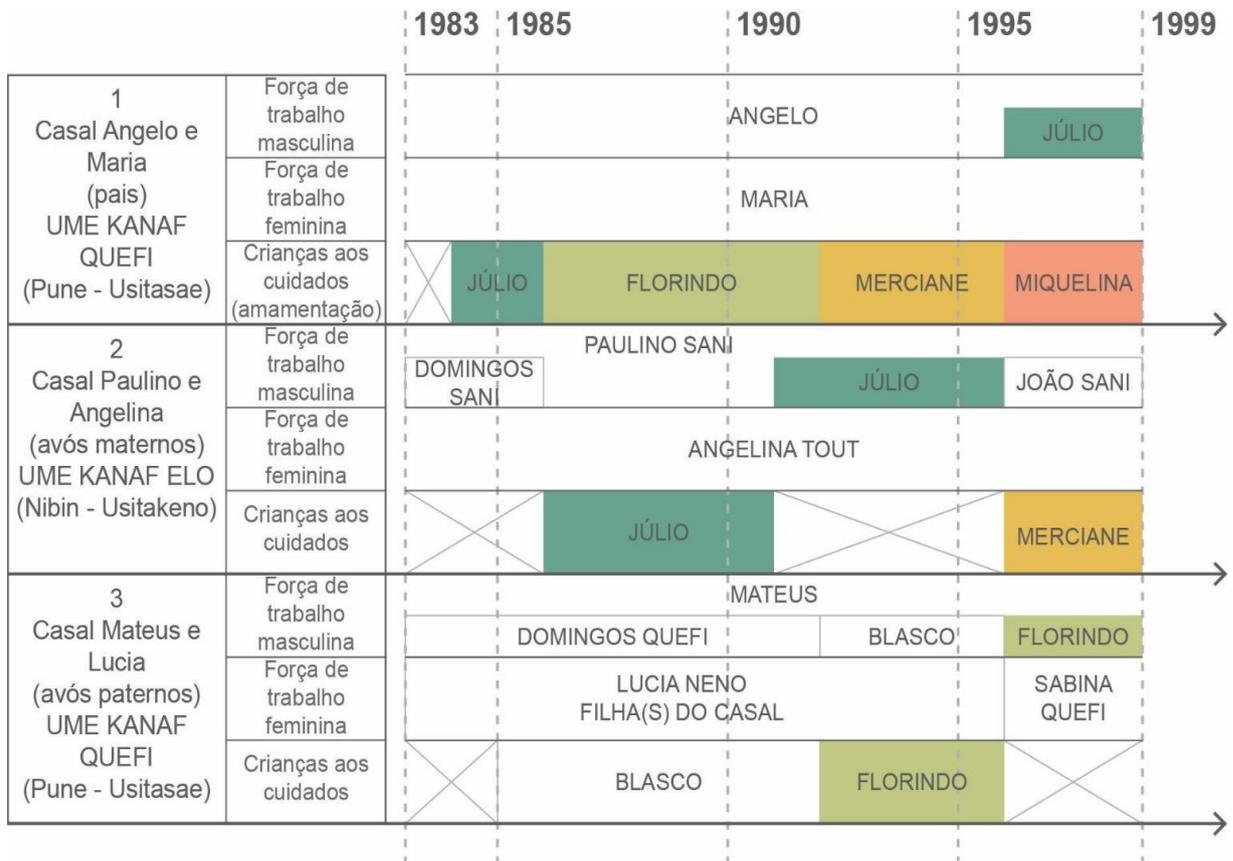
Esse também foi o momento em que nasceu Mateus, batizado com esse nome em homenagem ao pai de Ângelo.

As tarefas de responsabilidade de Ângelo foram divididas com os filhos masculinos amadurecidos e, com a morte do pai, Ângelo passou então a procurar assumir preponderantemente um papel de *lia-na'in* do suco e de *amaf* da Casa Quefi. É um momento de revolução na carreira residencial de Ângelo, quando ele pôde assumir uma posição em que o trabalho da agricultura passou a ser um empreendimento secundário, a ser administrado principalmente por Maria. Ele pôde deixar essas atividades como centrais de sua Casa e da sua prole para se dedicar a outras atividades.

Apresento abaixo um quadro cronológico que esquematiza as carreiras residenciais dos quatro primeiros filhos do casal nas três unidades domésticas em que eles viveram entre os anos de 1983 e 1999, antes de dar continuidade às carreiras residenciais dos quatro primeiros filhos do casal Ângelo e Maria e apresentar as carreiras residenciais dos três últimos filhos que nasceram depois da morte de Mateus. O quadro cronológico, mostrando os anos de 1983 a 1999, corresponde ao período entre a construção da unidade doméstica no assentamento Quefi e a ida de Mateus para a unidade doméstica que ele herdou do seu pai.

As datas dos anos da cronologia são aproximações inferidas. Na tabela que compõe esse quadro, as linhas representam as diferentes unidades domésticas, subdivididas em linhas que representam a força de trabalho masculina, a força de trabalho feminina e as crianças que estão sob a responsabilidade de cada unidade. Para destacar os indivíduos, os filhos do casal Ângelo e Maria estão representados com cores.

Figura 7 - Composições das pessoas de três unidades domésticas com destaque às carreiras residenciais dos filhos do casal Ângelo e Maria (1983–1999)



Fonte: Autoria própria.

De qualquer maneira, as posições de Júlio, Florindo, Merciane e Miquelina em diferentes unidades domésticas são explicadas tanto pelas necessidades do casal Quefi de amadurecer mais para conseguirem concentrar filhos quanto para que essas crianças atuassem como assistentes nas tarefas domésticas. Todos eles conviveram na sua unidade doméstica com seu pai e sua mãe, mas depois que deixaram de ser amamentados – o que coincide mais ou menos com o nascimento de outro filho – passaram a viver nas unidades domésticas dos avós, alguns do lado materno, outros do lado paterno. Essas outras unidades domésticas continuaram a criação dos filhos enquanto o casal amadurecia. Por volta dos seus sete a oito anos, esses filhos começavam a assumir posições de assistentes de tarefas da unidade doméstica, seja para alimentar o gado, cuidar de crianças, coletar lenha e água etc.

Assim, os encaminhamentos para residirem com os avós paternos ou maternos decorriam, entre outras razões, para que essas crianças assumissem papéis de assistência na produção dessas unidades domésticas, realizando algumas tarefas acessórias nas unidades domésticas que os recebiam. Essas crianças retornavam para a unidade doméstica do casal à

medida que elas amadureciam. Por fim, podemos considerar que essas carreiras foram relativamente alteradas diante do fato de Ângelo ter assumido uma posição sênior na Casa Quefi diante da morte do seu pai. Essa alteração possibilitou que diversos filhos, antes espalhados em outras unidades domésticas, pudessem viver com ele e sua esposa.

6.4.2. Os filhos para a escolarização e para o emprego público (1999-2018)

As diferentes carreiras residenciais dos filhos do casal eram justificadas por serem descendentes do casal e como forma de prestarem serviços e, assim, cumprirem certas prestações matrimoniais. O fato de haver diferentes atividades domésticas atribuídas aos gêneros feminino e masculino e as necessidades das unidades domésticas também foram razões pelas quais esses arranjos aconteceram. Além disso, o ciclo de desenvolvimento do casal e a morte do pai de Ângelo foram também fenômenos importantes para a explicação dos arranjos residenciais, uma vez que a posição do casal mudou dentro das relações estruturais da Casa Quefi.

Um ponto que até o momento eu não destaquei sobre a história das carreiras residenciais dos filhos de Ângelo e Maria foram os deslocamentos decorrentes das necessidades de escolarização e dos empregos. Entre os anos de 1983 a 1999, isso não se mostrava como uma preocupação, pois Ângelo e Maria tinham filhos muito novos e contavam com uma escola de ensino básico próxima à unidade doméstica para a formação deles. Os dois primeiros filhos do casal (Florindo e Júlio) começaram suas formações na escola indonésia, enquanto a terceira filha do casal, Merciane, também tinha acesso à escola quando morava com seus avós maternos, em Usitaqueno, na década de 1990.

A potencialidade produtiva com a burocracia e com a escola fez com que isso fosse um objeto de preocupação de Ângelo e Maria somente a partir de 2002. Isso fez com que eles investissem nas carreiras residenciais dos seus filhos na escolarização, o que implicava em deslocamentos que os distanciavam da sua unidade doméstica. O casal passou a encaminhar os filhos mais velhos para as escolas que possuíam os ciclos mais avançados em locais distintos, enquanto o casal ainda continuava a ter mais filhos. Diferentemente deles, seus filhos tiveram uma formação educacional mais extensa.

Voltemos a 1999. Timor-Leste estava passando por diversas transformações, especialmente a sua independência. Os três filhos mais velhos do casal em idade escolar ficaram sem estudar por mais de dois anos diante da destruição massiva dos aparelhos de estado pelos milicianos. Eles só retornaram a estudar com o restabelecimento do sistema escolar por volta do ano de 2002.

O novo sistema leste-timoreense de educação deu certa continuidade ao sistema anterior implementado pela Indonésia, impondo a obrigatoriedade das pessoas frequentarem o ensino básico. Esse ensino foi concebido num modelo de 9 anos seriados, que formam três ciclos: 1º ao 4º ano (1º ciclo); 5º ao 6º (2º ciclo); 7º ao 9º (3º ciclo). O ensino secundário e superior são facultativos.

Os três ciclos do Ensino Básico, contudo, nem sempre foram oferecidos nas diferentes escolas das diferentes aldeias que existem em Oecussi. Se o primeiro ciclo era de fácil acesso a quase todas as aldeias, os demais ciclos do Ensino Básico eram de maior dificuldade. Em Usitasae, por exemplo, o oferecimento de aulas do 7º ao 9º iniciou-se somente a partir de 2010. Do mesmo modo, não havia um sistema de transporte escolar automotivo que levasse crianças que estivessem muito distantes das escolas, fazendo com que algumas tivessem de mudar-se para não terem que fazer longos trajetos da sua moradia para acessar a escola.

A distribuição desigual das escolas pelo território de Usitasae e Oecussi fazia, portanto, com que pessoas tivessem de residir em outras unidades domésticas para terem acesso às escolas. Maria e Ângelo fizeram uma importante decisão em encaminhá-los, sabendo dos potenciais de incluir seus filhos na escola como forma de acessar certos bens e serviços. Era uma decisão difícil, mas necessária e que pesava no futuro deles: eles renunciaram tê-los em sua própria unidade doméstica para que eles pudessem estudar.

O filho mais velho do casal foi o primeiro a fazer esse movimento. Júlio foi morar em Pante Macassar, suco no litoral onde se localiza a administração central de Oecussi, com o intuito de continuar seus estudos por volta de 2003. Ele foi residir com um parente da Casa Elo, um primo paralelo da sua mãe que tinha emigrado para Pante Macassar. Depois de completar o Ensino Básico, Júlio terminaria o ensino secundário mais ou menos em 2010. Ele conheceu Albina Lalos na capital, uma jovem da mesma idade, colega de classe, que vinha de uma Casa sediada em Banafi, um suco vizinho a Usitasae e tiveram um relacionamento de namoro durante o período do curso secundário, fato que desencadeou o casamento.

Júlio retornou para Usitasae para morar com seus pais e casou-se com Albina mais ou menos em 2010. Eles então montaram uma unidade doméstica no assentamento Quefi. Na ocasião, ele conseguiu um emprego de zelador na Escola Básica Pinibu, aquela que era até então a única escola que existia no suco Usitasae, a 50 metros da casa do seu avô. A pretensão de Júlio era ser professor dessa escola, mas a Secretaria de Educação de Oecussi não tinha disponibilizado vagas para professores contratados ali, pois já estavam ocupadas por outros pretendentes.

Dois anos depois, Júlio e Albina, em 2012, conseguiram vagas para serem professores contratados temporariamente em Bobometo, suco localizado entre o suco Usitasae e próximo à aldeia Nibin, Usitaqueno. Tais cargos públicos fizeram com que Júlio retomasse a morar com o pai de sua mãe, seu avô materno e viúvo, Paulino Sani. Ele morava numa residência de alvenaria construída pelo seu filho Domingos Sani.⁸³ Até então, Paulino estava sob os cuidados de sua neta Merciane, que ficava responsável por cozinhar e cuidar de seu avô materno. Júlio e Albina, então, assumiriam o papel de cuidar dele em troca de residir na sua moradia, uma vez que Paulino já era um senhor com idade bastante avançada e não tinha capacidade laborativa. Essa situação persistiu e Júlio e Albina continuavam a morar na residência do avô paterno durante a minha pesquisa de campo.⁸⁴

Florindo, o segundo filho, seguiu uma carreira para a escolarização distinta do seu irmão mais velho. Após o retorno das ações escolares no sistema educacional leste-timorense – agora independente –, Florindo continuou sua formação escolar em Usitasae. Por volta de 2005, Florindo se deslocou para a sede do subdistrito Oesilo (composto pelo suco Bobometo, Usitasae e Usitaqueno) como forma de completar os últimos cinco anos do ciclo básico (5º ao 9º ano). Ele morou com uma tia materna, cujo assentamento do marido (onde se encontrava sua residência) ficava próximo à sede do suco. Florindo relembra desse momento de sua carreira residencial como um período de muita escassez e precariedade, marcado por ter sido mal alimentado. Dizem seus pais e irmãos que a sua baixa estatura decorreu dessa experiência.

Por volta do ano de 2011, Ângelo e Domingos Sani, o irmão de Maria, juntaram dinheiro para a construção de uma residência em Pante Macassar com a finalidade exclusiva de que seus filhos morassem próximos à escola secundária. Essa residência foi apresentada para mim como a “casa dos estudantes”. Florindo e João Sani, filho de Domingos, realizaram o ensino secundário em Oecussi. Essa unidade doméstica, apenas para homens, ficou no lote do mesmo primo que hospedou Júlio enquanto ele realizava sua formação. Assim, Florindo

⁸³ Em princípio, o filho de Paulino, Domingos, utilizaria dos filhos dele para tomar essa posição de cuidado do pai, mas assim não o fez porque seus descendentes tinham outros projetos que não envolviam viver nas montanhas: eles eram jovens solteiros que foram cursar o ensino superior e, por isso, residiam na capital de Oecussi. O próprio Domingos também tinha saído de Usitaqueno anos antes porque fora assumir a posição de diretor de uma escola de ensino básico em Taiboco, um suco bem próximo a Pante Macassar.

⁸⁴ Júlio e Albina, até o ano de 2017, tiveram 4 filhos, sendo duas meninas mais velhas e dois meninos mais novos. À semelhança de Maria, Júlio encaminhou suas filhas para residir na unidade doméstica dos pais de Albina, em Banafi, assim que elas deixaram de ser amamentadas. O terceiro filho, o primeiro do sexo masculino, foi residir com Maria e Ângelo, assim que nascera o último filho deles, em 2016. Em 2017, eles permaneciam com o último filho, que tinha apenas 1 ano de idade.

(filho de Ângelo) e João (filho de Domingos) moraram juntos e realizaram o ensino secundário.

Florindo retornou para Usitasae quando encerrou a formação do ensino básico e secundário em 2014. Ele me disse que esse retorno à aldeia não foi satisfatório. Depois de um tempo em Pante Macassar, ele não queria tanto retornar para as montanhas para ser agricultor. Seus pais, por sua vez, não possuíam renda para pagar cursos universitários superiores. Disseram-me que, nesse período, o Florindo parecia uma pessoa muito triste e que estava ficando “maluco”. Contudo, não muito tempo depois, Usitasae recebeu a visita de uma freira de uma congregação religiosa, que estava em busca de pessoas vocacionadas para adentrarem vocações. Mediante a intermediação do seu pai, ela o considerou como alguém vocacionado para a vida sacerdotal.

Ângelo incentivou seu filho a seguir uma carreira religiosa e Florindo concordou. Ele entendeu que, mesmo que ele não frequentasse tanto a Igreja, aquilo seria uma oportunidade para continuar seus estudos. Conseguiu adentrar a Ordem Hospitaleira de São João de Deus, após ter se candidatado para entrar em algumas ordens religiosas, como a ordem da Companhia de Jesus (os jesuítas). Sem pestanejar, voluntariou-se e foi participar desse empreendimento religioso, tendo ido morar em Manatuto, um município próximo a Díli, para iniciar seus estudos como noviço em 2014. Essa ordem católica encaminhou-o logo depois para fora de Timor, junto com mais cinco leste-timorenses, para completarem a primeira etapa da formação de frei. Assim, foi morar em São Paulo, Brasil, durante doze meses.

Florindo adorou morar no Brasil. Apesar dos trabalhos que a ordem exigia, ele tinha acesso a alimentações fartas e comia carne todos os dias. À época, ele pôde ir ao cinema assistir “Drácula: a história jamais contada”, assim como pôde passear pelo centro da cidade de São Paulo. Dessa experiência, destacou a quantidade de prédios altos, viadutos, muitos carros e pessoas elegantes, bem vestidas. De vez em quando, ligava para seus pais para contar-lhes as novidades. Mandou-lhes uma foto, orgulhoso. O rosto dele estava gordo naquela época no Brasil, a mãe dele me contava, com alegria. Retornou para o Timor-Leste em 2016 e, mesmo sem continuar na ordem religiosa após o retorno, buscou se manter na capital, Díli. Foi lá que as nossas histórias se cruzaram.

Se Florindo não conseguira realizar os estudos universitários, a terceira filha do casal, Merciane, por sua vez, esteve numa posição que a permitira realizar um curso superior. Ela encerrou o ensino básico morando em Nibin, tendo que se deslocar para o suco vizinho para ir à escola. Uma vez que o avô Paulino já contava com a ajuda do casal Júlio e Albina, que lá

residia, Merciane pôde continuar seus estudos. Ela então se deslocou para Pante Macassar para realizar o Ensino Secundário e conseguiu se formar no ano de 2015.

Merciane retornou a morar com Júlio e Albina tão logo finalizou seu curso. Porém, seu pai, Ângelo, pediu a Júlio – já professor e funcionário público do estado – que financiasse os estudos universitários de Merciane. O pagamento do curso também contou com o apoio de Domingos Sani, seu tio materno, que teve um papel fundamental em sua criação. Assim, Merciane conseguiu uma vaga no curso técnico de enfermagem em Kupang, a capital de Timor-Oeste, uma vez que era relativamente habilitada em conhecimentos de bahasa indonesia porque estudara na escola indonésia quando criança. Quando eu morei em Usitasae, ela continuava a residir em Kupang e vinha com frequência para Oecussi em momentos de festividades e nas férias.

O sistema escolar de Timor-Leste capilarizava-se mais em Usitasae à medida que os filhos de Ângelo e Maria cresciam, o que permitia que não precisassem residir em outros espaços para terem acesso aos ciclos mais avançados do ensino. Isso possibilitou que Miquelina, a quinta filha do casal, completasse em Usitasae os três ciclos completos do ensino básico. Ela conseguiu realizar o terceiro ciclo ao ir para a Escola Tassaibeno, recém construída no próprio suco Usitasae em 2010, diferentemente dos seus irmãos mais velhos, que tiveram que se deslocar para completar os anos finais do ensino básico.

Contudo, Miquelina, diferentemente dos seus irmãos, não realizou o ensino secundário. Ela permaneceu na unidade doméstica cumprindo tarefas domésticas, para cozinhar, preparar água para consumo e diversos afazeres que eram atribuídos às meninas nas colheitas, além das preparações de alimentos. Sua possibilidade de deslocamento para estudos foi adiada até o momento em que a sexta filha do casal, Igênia, tornou-se apta a assumir essas atividades. Foi nesse momento que Ângelo encaminhou sua filha para morar com um parente materno dela em Díli.

Pouca coisa me foi dita sobre Miquelina, exceto que o encaminhamento dela para Díli decorreu para que ela conseguisse aprender mais facilmente a língua tétum. A expectativa era que, morando em Díli, ela ficasse apta para reiniciar seus estudos, envolver-se nas atividades da burocracia ou em algum emprego no setor privado.

Assim, o fato de o sistema escolar começar a oferecer o Ensino Básico de forma completa também em Usitasae fez com que o quinto filho do casal, Mateus, realizasse todo o ciclo do ensino básico em Usitasae. Mateus tinha terminado o ensino básico em 2016, classificando-se em primeiro lugar entre os estudantes do 9º ano da Escola Tassaibeno,

completando-o no próprio suco. Mas naquele ano em que eu morei em Usitasae, ainda não havia escola secundária em Usitasae.

Os pais e irmãos tinham muitas expectativas sobre o potencial de Mateus por ser reconhecido como um menino inteligente e com um bom desempenho escolar, de modo que ele migrou para Pante Macassar em 2017, a capital de Oecussi, para dar continuidades ao seu ensino médio. Mateus foi morar na “casa dos estudantes”, que ele dividia com seu primo cruzado (filho do irmão do pai) João Sani. Mateus seguia a mesma estratégia de Florindo, pois também foi morar na residência que antes tinha sido habitada por ele. Porém, Mateus tinha uma vida mais solitária. João Sani, que era um técnico de informática, viajava bastante pelo suco, de modo que Mateus acabava por ficar muito tempo só. Quando eu ia a Pante Macassar, a “Casa dos estudantes” onde Mateus morava era o meu ponto de apoio.

Igênia, a sexta filha do casal, talvez fosse trilhar uma carreira residencial muito parecida com a de Mateus. Ainda com 14 anos, no ano de 2017, ela cursava o 8º ano do ciclo básico na Escola Central Tassaibeno, no suco Usitasae. Porém, em 2019 – em contato com as pessoas via Whatsapp – eu soube que tinham começado a oferecer a primeira turma de Ensino Secundário em Usitasae. Isso permitiu que ela não tivesse de migrar. Igênia, como fizeram alguns dos seus irmãos, conseguiria completar todo o seu ciclo de estudos em Usitasae em vez de ir para Pante Macassar.

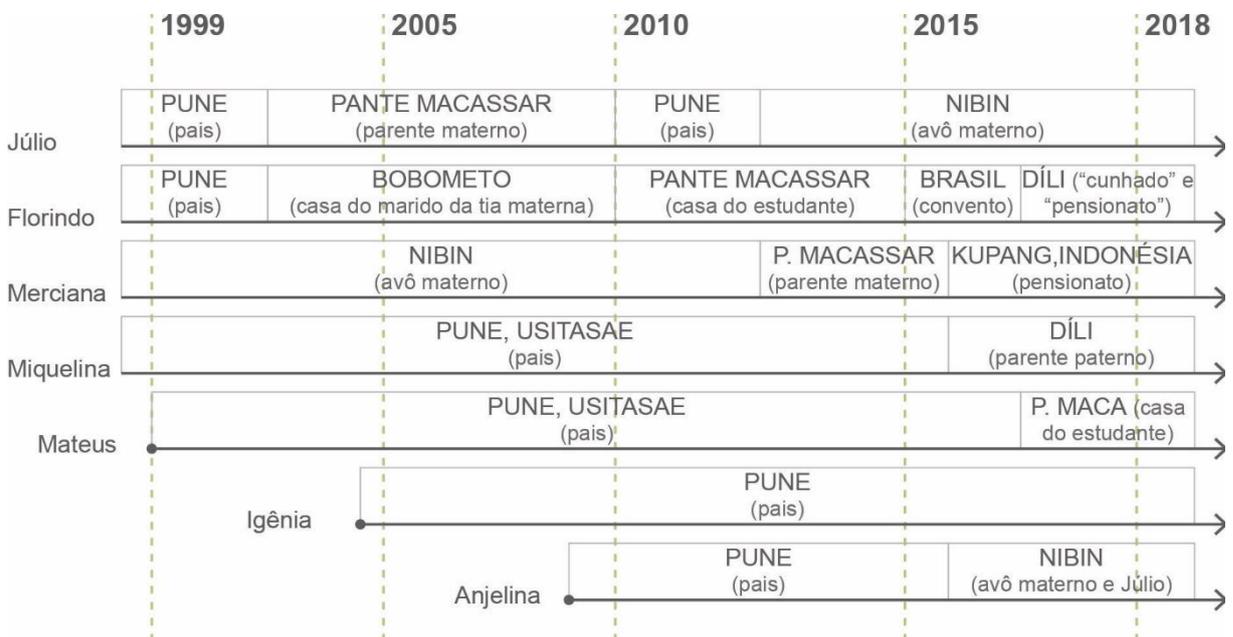
Por fim, temos Angelina, a filha mais nova. Angelina era a criança que Ângelo e Maria encaminharam para a casa do filho mais velho. Batizada com esse nome em homenagem a sua avó materna, ela também vivera durante a sua amamentação e até os seus 8 anos de idade na unidade doméstica dos seus pais. Em 2016, ela foi morar com seu irmão Júlio e com o avô Paulino, no suco Usitaqueno. O motivo? Angelina seria uma pessoa que iria cuidar do filho mais novo de Júlio: Joshua. Ela assessorava a esposa de Júlio especialmente no período diurno, quando Albina, a esposa de Júlio, estava ministrando aulas na escola em que ela e Júlio eram professores. À tarde, Angelina frequentava a escola, o terceiro ano do ciclo básico.

E a história das carreiras residenciais dos filhos de Júlio e Albina parecia repetir o mesmo padrão muito semelhante ao que vimos das carreiras residenciais dos filhos de Ângelo e Maria. No momento da pesquisa, Júlio e Albina tinham quatro filhos. A filha mais velha do casal, Izalda, passou a morar na unidade doméstica dos pais de Albina logo depois que ela deixou de ser amamentada, o que também aconteceu com a segunda filha do casal, Cristiana, que deixou de morar com seus pais quando nasceu Pedro, o terceiro filho do casal. E, naquele

momento em que eu estava fazendo a minha pesquisa, Pedro morava com Maria e Ângelo diante do nascimento de Joshua.

A tabela abaixo sistematiza os deslocamentos realizados pelos filhos de Ângelo e Maria nos anos de 1999 a 2017, data em que eu encerrei minha pesquisa de campo. Em vez de indicar a unidade doméstica, nessa tabela indico a aldeia ou a cidade, seguida pelo tipo de habitação. Quando indico um parente, isso pressupõe que eles viviam em uma unidade doméstica comandada por essa pessoa.

Figura 8 – As carreiras residências pós-independência (1999-2018)



Fonte: Autoria própria.

Nesse sentido, podemos pensar que filiação, aliança e gênero são formas de organizar as forças de trabalho para a produção. Se filiação e aliança explicam as carreiras residenciais, é porque elas foram guiadas por razões produtivas. Ser filho de Ângelo e Maria, de fato, era uma das razões que os orientava nas carreiras residenciais deles, mas isso decorria porque aquelas crianças eram produtos de ações de Ângelo e Maria, que realizaram as diferentes etapas necessárias à geração daquelas pessoas, desde o casamento, passando à concepção, ao parto, à amamentação e ao cuidado delas. Os deslocamentos delas como forma de cumprir prestações matrimoniais para a Casa materna (CUNNINGHAM, 1967) não era à toa: era uma forma de justamente fazer com que Ângelo e Maria organizassem o trabalho para a produção. A saída de um filho pequeno para uma unidade doméstica era uma forma de reduzir as atividades domésticas de jovens casais; o encaminhamento de filhos jovens era uma forma de

ajudar outras unidades domésticas nas atividades produtivas. Do mesmo modo, esses encaminhamentos era uma forma de Ângelo inclusive pagar as dívidas para ter o poder familiar sobre os destinos daquela criança quando elas fossem mais velhas. Mesmo que a filha mais velha do casal tenha vivido bastante tempo de sua vida com a Casa materna, isso não impedia que Ângelo fosse o responsável por organizar o provável casamento dela.

Esses fatos etnográficos relacionados às carreiras residenciais demonstram também que a circulação não pode ser pensada apenas para explicar as trajetórias das mulheres casadas, mas de todas as pessoas que estão no ciclo de dádivas entre as Casas. Não eram apenas as mulheres que circulavam no momento do casamento, mas crianças e homens também. Essas pessoas entravam em tal ciclo de dádivas entre as unidades domésticas, seja como serviço do noivo, seja como assessoras de tarefas domésticas. Do mesmo modo, as atividades cotidianas engendradas pela unidade doméstica eram uma importante razão para que essas carreiras ocorressem: Júlio e Angelina foram residir numa unidade doméstica da Casa Elo, respectivamente, para cuidar do pai de Maria e para que Angelina cuidasse do filho de Júlio. “Konforme” eles próprios diziam, esses deslocamentos decorriam para que as unidades domésticas contassem com força produtiva imediata ou com uma força produtiva potencial.

É importante ter em conta a questão da força produtiva potencial. Maria e Ângelo renunciavam a presença dos seus filhos para trabalharem com eles na lavoura e mantê-los perto de si. Encaminhá-los para seguirem aquelas carreiras residenciais marcadas pela solidão na cidade grande, às vezes com fome e muita pobreza, era um risco. Ao mesmo tempo, era fonte de preocupações e de uma tristeza de tê-los distantes. Maria chorava quando via que alguns tinham de voltar para a cidade grande para continuarem seus estudos. Para Mateus, que era o filho que mais precisava de apoio, ela sempre dava algum dinheiro e mandava alguma comida para que ele levasse consigo. Entretanto, aquilo era um investimento para o futuro, ainda que isso significasse um presente imediato marcado por certa tristeza em vê-los distantes de si. No período de 1999 a 2018, portanto, é observável um grande investimento do casal em deslocar seus filhos para que eles tivessem acesso às escolas.

Observa-se também uma transformação, ao longo da vida, no tipo de solidariedade de Ângelo com a Casa Elo, a Casa de sua esposa. Como narrado anteriormente, Ângelo enfrentou grandes dificuldades em residir em Nibin quando ele se casou, devido a uma discordância quanto às subordinações a que tinha de prestar-se diante dos integrantes da Casa Elo. Isso fez com que ele retornasse para o assentamento da Casa Quefi.

Contudo, diante das desavenças decorrentes das disputas pela posição de sênior em momentos posteriores à morte do seu pai, Mateus, a rede de solidariedade da unidade doméstica de Ângelo com os demais integrantes da Casa Quefi parcialmente se fechou. Quando Ângelo necessitou de parentes nas cidades para receber seus filhos, ele não recorreu necessariamente às redes de migração dispostas pelos seus parentes da Casa Quefi. A aliança com a Casa Elo tornou-se mais frutífera para Ângelo ao longo do casamento e diversos eventos comprovam isso: seu filho mais velho conseguiu uma residência perto do trabalho em troca dos cuidados do avô; seu segundo e quinto filhos masculinos moraram numa “casa dos estudantes” feita em associação com o irmão de sua esposa, da Casa Elo, assim como o curso superior de sua terceira filha foi financiado, em parte, pelo irmão de sua esposa. Apesar de haver parentes da Casa Quefi com diversas unidades domésticas em Pante Macassar, era perceptível que Ângelo incitava seus filhos a terem mais solidariedade com os parentes afins da Casa Elo e residirem com eles.

Nesse sentido, certa tensão existente na própria Casa após eventos como a herança pode ser uma das razões pelas quais as solidariedades entre homens de uma mesma Casa sejam relativamente abaladas, fazendo com que as alianças com outros homens (sogros e irmãos da esposa) de Casas doadoras-de-mulher possam prevalecer. Isso é evidenciado na criação dos descendentes, quando Ângelo e Domingos Sani – cunhados – passaram a realizar essa atividade conjuntamente. Esse reconhecimento parcial da Casa materna ou da Casa da esposa, portanto, mostrava-se fundamental.

Os relatos acima parecem corroborar a importância da filiação e das alianças nos padrões de residência. Ser filha ou ser filho de Ângelo fazia com que todos aqueles se sentissem e fossem reconhecidos como Quefi entre as demais pessoas com as quais conviviam. Contudo, a regra “Se alguém é Quefi, então mora no assentamento Quefi” não era completamente seguida por dois motivos: o primeiro era que Ângelo era pressionado pelas trocas matrimoniais a encaminhar seus filhos à unidade doméstica do sogro e do irmão de sua esposa na Casa Elo. Essas prestações justamente davam a Ângelo a autoridade sobre as crianças, frutos do seu matrimônio com uma mulher pertencente à Casa Elo. O segundo motivo era que encaminhar os filhos para outras unidades domésticas ou para moradias próximas às escolas e ao mercado de trabalho poderia ser um investimento. Esse encaminhamento de ajudar unidades domésticas com as quais eles estavam relacionados proporcionava expectativas de dádivas, que permitiriam uma maior capacidade produtiva e um maior acesso a bens da sua unidade doméstica.

Assim, se os filhos de Ângelo e Maria eram reconhecidos como Quefi pelas demais pessoas, eles residiram na infância e adolescência em diferentes espaços porque isso era visto como estratégico para que o grupo comandado por Ângelo e Maria tivesse prosperidade na produção da unidade doméstica. Isso me fazia considerar que as carreiras residenciais em diferentes unidades domésticas eram orientadas não apenas por regras puramente normativas de descendência e aliança. Essas regras de descendência eram seguidas principalmente quando elas correspondiam a relações de produção (potenciais ou imediatas) da Casa ou da unidade doméstica. Nesse sentido, residir em outras unidades domésticas ou colocar os filhos para residir em locais distantes de sua unidade doméstica era tido como investimento possível para a produção do próprio grupo.

Um último comentário refere-se aos impactos do estado nas carreiras residenciais. À medida que o sistema escolar de Timor-Leste foi se capilarizando e chegando mais intensamente em Usitasae, construindo escolas que ofereciam não apenas os ciclos iniciais do Ensino Básico, essa necessidade de deslocamento para a escolarização foi mais ou menos atenuada ou adiada, fazendo com que os últimos filhos do casal tivessem apenas de deslocar-se para estudar em ciclos superiores. Enquanto os filhos saíam mais cedo para a capital ou para outros recantos do país para estudarem a segunda metade do ensino básico, os últimos já puderam realizá-lo completamente em Usitasae. A patrifocalidade, de certo modo, era reforçada com a disponibilização de escolas próximas.

6.4.3. Outros corresidentes na unidade doméstica do casal Ângela e Maria

Creio que imaginar os padrões residenciais como estratégias para possibilitar atividades de produção permita-nos sugerir uma interpretação sobre os três meninos que residiam na unidade doméstica de Ângelo e Maria, mas que não eram seus filhos. Esses eram Mateus Quelo, Moisés Tout e Agustinho Quefi.

A vinda de Agustinho Quefi para a unidade doméstica aconteceu por arranjos comandados por Júlio, o primogênito de Maria e Ângelo. Quando ele trabalhava como zelador na Escola Pinibu, em Pune (Usitasae), Júlio soube que Agustinho, filho de um primo paralelo do seu pai, era um menino extraordinário em habilidades escolares, capaz de ler e realizar diversas operações matemáticas em uma capacidade maior do que a dos demais estudantes. Além de ser um grande conhecedor da flora e fauna e ter habilidades para o plantio e a coleta de frutos, no meu entendimento, ele tinha uma ótima capacidade analítica e de compreensão dos conteúdos escolares. Uma das capacidades que mais se destacava em Agustinho era sua desenvoltura com línguas estrangeiras. Facilmente ele conseguiu ter alguma competência

linguística em língua portuguesa comigo. Seu desempenho escolar permitiu-lhe circular por muitos espaços, inclusive sendo recrutado para um programa de talentos dos estudantes lestemorenses desenvolvido por uma ONG internacional, que lhe permitiu ficar no município de Ermera durante parte do ano de 2016. Conhecendo um estudante japonês, ele também desenvolveu certas capacidades em falar algumas frases completas em língua japonesa.

Mas o pai de Agustinho, primo paralelo distante de Ângelo, tinha poucos recursos para investir na escolarização de Agustinho, de modo que orientava a formação do seu filho para a agricultura. Ele morava também em Usitasae, mas um pouco distante do aldeamento de Pune. Júlio, ao saber da desenvoltura de Agustinho na escola quando ainda criança, passou a patrocinar os estudos dele. Num primeiro momento, Agustinho foi morar com ele em Nibin, terminando o segundo ciclo do ensino básico (5º e 6º ano). Porém, após certo tempo, ele reencaminhou Agustinho para Usitasae com o objetivo de que ele continuasse seus estudos na Escola Tassaibeno. Em vez de morar com os próprios pais, Agustinho foi morar com Maria e Ângelo.

Eu questionei Júlio por que ele fez esse movimento de integração de Agustinho em sua unidade doméstica e depois na unidade doméstica de seu pai. Júlio entendia que seria importante investir no potencial dele diante das grandes excepcionalidades que Agustinho demonstrava e que não seria interessante, portanto, fazer de Agustinho mais um agricultor para trabalhar nas hortas. Também Júlio falava sobre certa gratidão que essas ações de patrocínio a Agustinho poderiam ocasionar para com ele e com seu pai Ângelo: quando crescesse, Agustinho seria grato e traria benefícios para Ângelo e para Júlio, além de melhorar as condições de vida da unidade doméstica do seu próprio pai.

Mateus Quelo também morou na unidade doméstica de Ângelo e Maria durante minha pesquisa de campo. Ele era filho de uma irmã mais nova de Ângelo, que morava no assentamento da Casa Colo, uma Casa da *Estrutura Povo* que se encontrava também em Usitasae, mas na aldeia distante de Pune. Contudo, assim que chegou o mês de abril, Mateus Quelo parou de dormir na unidade doméstica e a participar das atividades. Eu descobri depois que isso aconteceu porque Mateus Quelo estava ajudando Maria e Ângelo nas hortas, atuando como um prestador de serviços para o seu tio materno. Como o mês de abril encerrava o ciclo agrícola, Mateus Quelo facilmente deixou de habitar a unidade doméstica e voltou a residir no seu assentamento. De qualquer maneira, a Casa Quefi se constituía para Mateus Quelo como sua Casa materna, o que fazia com que ele se sentisse relativamente relacionado a ela.

Por fim, também morava na unidade doméstica de Ângelo e Maria uma pessoa mais distante das relações usuais que a Casa Quefi tinha: Moisés Tout. Pertencente à Casa Tout,

Moisés tinha 18 anos e era originário da aldeia Nefumtasa. Como dito anteriormente, quando criança, Maria residiu no assentamento da Casa Tout com seus avós maternos. Essa relação de Maria com seus parentes maternos da Casa Tout fez com que ela recebesse Moisés em sua unidade doméstica em Usitasae, estando ausentes as escolas que oferecem as séries do 2º e 3º ciclo do ensino básico na aldeia da qual ele era originário.

Havia certas expectativas na educação de Moisés por parte dos seus pais agricultores. Eles encaminharam Moisés para Usitasae como forma dele completar sua formação escolar. Era um investimento daqueles pais diante dos poucos meios para adentrar as atividades monetizadas. Assim, Moisés integrava a unidade doméstica de Ângelo e Maria, trabalhando nela com o fornecimento de atividades de trabalho doméstico masculinas e, quando visitava seus parentes em Nefumtasa, levava alguns alimentos produzidos por eles como forma de retribuir Maria e Ângelo por cederem um local para seu filho residir.

6.5. As relações de produção explicam as carreiras residenciais

Os argumentos presentes no materialismo histórico, que dá precedência ao material para explicar a força e a fraqueza de certas ideias-valores, foram refutados por grande parte do campo antropológico, tendo se tornado, inclusive, uma tradição de conhecimento pouco lida e reproduzida na antropologia acadêmica, especialmente no contexto brasileiro (o qual eu conheço) e no campo etnológico da Indonésia Oriental. A aparente rejeição e crítica a esses trabalhos ocorreria porque o materialismo histórico, segundo seus críticos (SAHLINS, 2003), reverbera uma concepção bastante utilitarista e economicista do fenômeno ideológico, assim como também subsuma as capacidades simbólicas dos humanos às necessidades materiais de existência dos sujeitos.

Explico. Dentro do campo de discussão antropológica, um livro bastante persuasivo – alçado a um clássico da teoria antropológica contemporânea – é “Cultura e Razão Prática”, de Marshall Sahlins (SAHLINS, 2003), publicado originalmente em 1976. Esse antropólogo acabou por associar-se, durante a sua carreira acadêmica, a uma compreensão dos fenômenos culturais tomada a partir de uma noção do simbólico que é bastante inspirada no estruturalismo francês de Claude Lévi-Strauss (ainda que tenha sido treinado numa perspectiva materialista evolucionista). O livro “Cultura e Razão Prática”, que marca sua virada simbólica, fez-se em oposição a uma explicação materialista e utilitária sobre os processos de subjetivação da ideologia, o que Sahlins passou a chamar de “esquemas conceituais”.

As críticas de Marshall Sahlins presentes em “Cultura e Razão Prática” (2003) ao materialismo histórico (de Karl Marx e dos múltiplos antropólogos que se disseram marxistas) dão-se por diversas razões, das quais eu destaco duas.

Um primeiro dos argumentos desse antropólogo refere-se ao fato de as análises marxistas terem dificuldade em explicar a persistência de certas formas culturais diante de alterações históricas. Sahlins aprofundou em trabalhos posteriores esse argumento, ao debater as potencialidades da análise estrutural e simbólica para compreender os processos históricos (SAHLINS, 2008). Em “Cultura e Razão Prática” (2003), ele demonstra que os sujeitos mantêm certas modalidades simbólicas e ideológicas mesmo diante de fenômenos materiais que colocariam em xeque a sua existência e mesmo que tenha havido inúmeras mudanças nas condições materiais dos sujeitos. Como um exemplo, Marshall Sahlins apresenta relatos sobre algumas sociedades polinésias para demonstrar que pressões demográficas e mudanças ecológicas não interfeririam nos esquemas conceituais. Ele relata fatos etnográficos de uma sociedade que repartia os grupos sociais entre “mar e terra” (um esquema conceitual de uma sociedade em que as duas seções do grupo se dividiam por essa oposição). Os integrantes da primeira seção – “Mar” – habitavam a praia e os habitantes da segunda seção – “Terra” habitavam o interior da ilha. Sahlins relata que um grupo de uma dessas seções passou a viver numa outra ilha e, tendo se instalado nesse novo espaço, subdividiu-se em “mar e terra”. O que ele trata como contraintuitivo é que, mesmo que a nova subseção “Terra” não residisse mais no interior da ilha, eles permaneceram a utilizando esse nome. A seção “Terra”, morando na praia da ilha juntamente com a seção “Mar” e mudando suas condições materiais, persistiu reproduzindo aquele mesmo esquema conceitual ao nominarem-se como uma oposição entre “Mar” e “Terra”. Nesse sentido, Sahlins considera que novas realidades históricas não impediram a persistência de antigos esquemas conceituais (2003, p. 48).

Um segundo argumento mais central de “Cultura e Razão Prática” é demonstrar que o fenômeno da “cultura” não pode ser simplesmente tratado como consequência ou meio de alcance das necessidades biológicas do homem, diferentemente de como perspectivas do materialismo histórico conceberam-no. A concepção de produção de Karl Marx, segundo Sahlins, estaria incompleta porque não explica quais são as necessidades primárias, uma vez que a concepção marxista de produção de Karl Marx tem uma visão extremamente biológica da produção e da cultura. Sahlins argumenta que não seria possível constituir uma relação entre as necessidades (ou usos) e, de outro lado, o cultural e/ou simbólico (conceitual, ideológico) porque, em seu entendimento, as necessidades surgem das razões simbólicas. Sahlins argumenta:

“(...) a efetividade material, a praticabilidade, não existe em nenhum sentido absoluto, mas somente na medida e na forma projetadas por uma ordem cultural. Ao selecionar seus meios e seus fins materiais dentre todos os possíveis, bem como as relações nas quais são combinados, a sociedade estabelece as intenções e as intensidades produtivas, de uma maneira e medida apropriadas a todo o sistema estrutural. Aí permanece, como lógica, apenas o sistema significativo da cultura. O materialismo histórico investe essa lógica cultural como definição da necessidade material de todos (SAHLINS, 2003, p. 164)

Resumindo, em contraposição a uma possibilidade de adequação do materialismo histórico (como uma tradição teórica frutífera para os estudos antropológicos sobre os fenômenos culturais), Sahlins argumentou que o materialismo histórico seria uma espécie de economicismo e que seu potencial explicativo seria bastante refratário e inadequado para aplicar-se às sociedades não capitalistas e capitalistas porque os esquemas conceituais (as ideologias) são autônomos em relação às condições materiais de existência dos sujeitos, não havendo potenciais destrutivos e/ou construtivos (apenas de transformação e de continuidade) das condições materiais na conformação das ideologias. Além disso, o materialismo histórico seria utilitarista e economicista ao tratar a produção como uma finalidade para o cumprimento das necessidades, considerando que a “cultura” seria um repertório cuja sustentabilidade dá-se apenas se ela for útil para o homem desenvolver sua produção material.

Maurice Godelier (GODELIER, 1986), por exemplo, buscou reformular uma teoria materialista da ideologia, apontando que ainda havia vantagens teóricas em partir-se dos fundamentos marxistas (da precedência da materialidade e da produção econômica) para a explicação da recorrência e coercitividade de certas formas simbólicas.

Godelier parece concordar com Sahlins que as ideias e valores podem não ter uma finalidade produtiva ou econômica, do mesmo modo que concorda que ideias podem permanecer existindo, mesmo que venham a perder a sua função produtiva. O que ele destaca, contudo, é que certas ideias e valores são mais efetivas (gozam de maior poder de reconhecimento) quando elas dão bases aos processos de acesso à materialidade necessária para a vida.

Ideias nunca contêm nelas próprias todas as razões de sua influência e seu papel histórico. O pensamento sozinho nunca produz essas razões, porque a influência [das ideias] nunca deriva simplesmente do que elas são, mas do que elas fazem, ou melhor dizendo, do que elas podem fazer na sociedade, ou nela ou num mundo fora dela (GODELIER, 1986, p. 146, tradução minha).

Godelier defende, portanto, o empreendimento materialista histórico para a explicação da recorrência e da força de certos fenômenos ideológicos, indicando que o materialismo histórico não sugeriria uma análise da ideologia (ou do simbólico) essencialmente como um epifenômeno da utilidade e da economia, conforme Sahlins argumentou (2003). Isso permite que Godelier argumente que a persistência histórica de certos esquemas conceituais numa

sociedade em processo de mudança material pode até ocorrer, ainda que não tenha qualquer dimensão produtiva. Porém, é mais provável que sua validade seja posta como “falsa” e sua verdade seja objeto de contestação para alguns sujeitos (diante de mudanças nas condições de produção). A emergência de novas formas de produção de bens e modelos institucionais pode ser um desafio para que certas ideias e valores permaneçam hegemônicas, uma vez que certos sujeitos começam a pensar certas ideias e valores como “desnecessárias”.

Uma análise que faço ao caso da persistência do esquema “Seção Mar” e “Seção Terra” no grupo que passou a conviver no ambiente praiano numa nova ilha, conforme analisado por Sahlins (2003), é que as palavras “Mar” e “Terra” permaneceram como nomenclaturas dos grupos porque ainda funcionavam como organizadoras da produção. O que Sahlins demonstra é apenas que essas palavras “Mar” e “terra” perderam a sua anterior funcionalidade (de ser uma referência topológica como ocorria onde essas seções outrora habitavam). Sua utilidade de diferenciação social entre os grupos, que serve para organizar as relações de produção entre esses, contudo, persistiu. Desse modo, a possível força e relevância desse esquema conceitual dá-se diante dessa funcionalidade.

Tais reflexões apontam para uma problemática analítica que há em uma antropologia que ignora a produção e as condições mais amplas do ambiente especialmente porque essa análise poderia se deter em aspectos menos centrais das vidas daqueles sujeitos. Tirar a dimensão econômica ou produtiva da análise das diferentes formas de agir e pensar é limitar o escopo antropológico e impedir o progresso das análises antropológicas (GODELIER, 1986, p. 22). Uma análise antropológica que se limite em inventariar os valores e ideias de uma sociedade ou em descrever situações históricas em que esses valores e ideias são atuados diz-nos pouco sobre as razões pelas quais diferentes tipos de ideologia tomam a posição hegemônica na vida social, ou sobre a força ou fraqueza de um argumento político particular (ASAD, 1979, p. 612). E digo mais: ao não fazer exercícios sobre a necessidade da materialidade, essas análises nos fazem ignorar as dimensões utilitárias das ideias e dos valores que os fazem ser tão recorrentes e centrais, que, inclusive, são elaboradas simbolicamente e estão expressas nos discursos dos sujeitos.

Isso nos permite argumentar que Godelier e diferentes antropólogos marxistas não consideram que os métodos de análise dos simbólicos devam ser deixados de lado os significados e os símbolos pelos quais eles se comunicam. Ele próprio se afirmou como um estruturalista marxista, ciente dos valores existentes em análises formais. O problemático, aponta Godelier, é que essa (falsa) modéstia de desacoplar o fenômeno ideológico do fenômeno produtivo material faz com que certas conclusões sobre os objetos de análise da

antropologia sejam feitas. A abordagem semiótica acaba por focar excessivamente na linguagem (verbal ou não verbal) ou pensar que a cultura material deva ser analisada apenas como representações que dão acesso às ideias e valores dos sujeitos. Ao fazer isso, desconsideram-se os processos dialéticos que existem entre tantas outras materialidades e a ideologia.

Por exemplo, tais abordagens antiutilitaristas fazem com que autores como Sahlins (2003) concluam que os símbolos provocam a coesão social “porque é através de aparências que a civilização transforma a contradição básica de sua construção em um milagre da existência: uma coesa sociedade de estranhos” (2003, p. 202). Como se pode observar, questionar as funções do simbólico – seus efeitos de solidariedade – é algo que acaba por ser inerente aos exercícios etnográficos, mesmo àqueles que repudiam argumentos funcionalistas e que busquem mais as formas e as relações entre os símbolos e entre as ideias. Porém, perde-se uma análise da utilidade e da relevância de determinadas ideias e valores; ao supor-se que a coesão social é produto do simbólico, perde-se ainda o quanto a linguagem também tem uma finalidade utilitária.

Se assim o fizermos, entenderemos que a coesão das Casas em Timor-Leste é produto basicamente das comunicações rituais, das dádivas enquanto símbolos. Porém, o que quero destacar é que a coesão de grupos de parentesco dá-se, muito mais, pelos aspectos produtivos da vida que expliquem a recorrência de ideias-valores e de sua importância ideológica.

Esquecer a razão produtiva dos símbolos faz com que os antropólogos tenham como objeto de inquérito certas estruturas simbólicas de maneira aleatória, mas também faz com que não sejam capazes de situar qual é a importância e reconhecimento destas dentro de um determinado coletivo. Ao fazer essa afirmativa, eu não estou entrando em defesa de análises que deixem de questionar ideias e valores pouco relevantes ou não-produtivos em determinados contextos sociais. Meu ponto não é que uma antropologia deixe de ser atenta a grupos e pessoas que ocupam posições marginais nas sociedades. Pelo contrário, eu acho que é fundamental o compromisso com essas pessoas e grupos, assim como uma atenção às suas elaborações ideológicas. Meu questionamento é que parte do trabalho etnológico deve situar as forças e as fraquezas dessas elaborações ideológicas (expressas linguisticamente ou objetificadas) mediante a análise da produção e do ambiente desses sujeitos.

Podemos então considerar que as conexões entre produção e ideologia são bastante importantes, pois há uma grande dimensão da ideologia que se atrela às dimensões das necessidades dos sujeitos de sobreviverem, de alimentarem-se, de protegerem-se do frio e do calor, de terem um local para dormir e descansar, terem força de trabalho. Nesse sentido,

conclama-se a reconhecer a importância de análises mais materialistas para fazermos um exercício de análise das ideologias, uma vez que a questão da funcionalidade dos sistemas simbólicos e da ideologia é uma questão inerente a qualquer questionamento antropológico.

As carreiras residenciais dos meus anfitriões e seus filhos demonstravam que a produção de pessoas e coisas não estava fora do simbólico e do discurso. A patrilinearidade e a patrifocalidade eram soluções habituais para agregar pessoas, principalmente seus filhos, como forma deles viverem uma vida. Porém, como as carreiras residenciais de Ângelo e de seus filhos demonstravam, a patrifocalidade não era uma experiência possível de ser vivida plenamente diante da própria condição de alguém que não tem como produzi-la materialmente naquele ambiente. Esse ambiente, composto por pessoas e coisas, às vezes era hostil a essas possibilidades de sua concretização. Em diferentes momentos da vida, Ângelo teve de ir trabalhar fora do assentamento Quefi para que pudesse ter sua esposa depois de casar-se; manter seus filhos em sua unidade doméstica seria uma sobrecarga de trabalho da qual sua esposa não seria capaz de dar conta sozinha; manter seus filhos em sua unidade doméstica seria perder todos os potenciais daquele universo que o Estado-nação proporcionava. Assim, Ângelo teve de realizar diferentes esforços para conquistar os direitos de poder pátrio sobre os seus filhos, o que implicou, em muitos momentos, na impossibilidade de coresidir com eles.

Histórias como essas explicam por que meus conviventes não insistiam na patrifocalidade. Eles dispunham seus filhos para outras unidades domésticas, assim como requisitavam outros dos seus parentes afins. Eles encaminhavam seus filhos para morar nos assentamentos de Casas que se relacionavam com eles como doadores ou receptores de mulheres ou, em vez disso, deixavam de seguir tal padrão quando buscavam recrutar os filhos de sua irmã. Eles também desvinculavam seus filhos e a si próprios dos assentamentos de suas próprias Casas quando poderiam se envolver em outras atividades econômicas. Nesse sentido, entendo que a constituição de relações de produção é uma explicação que engloba os comportamentos divergentes da patrifocalidade – seguindo-a apenas com seus próprios filhos ou deixando de segui-las para encaminhá-los para as escolas – por entender que esses encaminhamentos dos seus filhos para fora de suas unidades domésticas são importantes para que a produção aconteça.

Essas reflexões me fazem retomar a importância dos assentamentos e da terra na caracterização das Casas na região da Indonésia Oriental. Se o território e a localidade foram destacados como algo que caracteriza e distingue a Casa de outros grupos (NEEDHAM, 1980, p. 41), parecia-me que existiam diversas atitudes das pessoas com quem eu convivi que

mostram certos movimentos de caracterização da Casa como menos articulada ao território e à convivência em um local de origem.

Um fato etnográfico que me permite abordar essa tendência é analisar que homens adultos como Júlio Quefi, o filho mais velho do casal, e Domingos Sani, o irmão de Maria, deixaram os assentamentos de suas Casas para viver em outros ambientes que lhes possibilitavam ter empregos públicos. Isso nos permite trazer mais uma hipótese: o fato de haver uma diversificação das atividades produtivas das Casas, fazendo com que elas dependam menos da produção agrícola ou pecuária, tem dado bases para que as Casas a ser concebidas como menos vinculadas a uma localidade de origem. Enquanto isso não acontece completamente, pois a terra se constitui como uma fonte fundamental de acesso a bens materiais, a localidade permanece como um importante atributo da Casa porque dá bases produtivas para aquela instituição.

Encaminhando-me para as discussões que desenvolverei no próximo capítulo, é importante refinar um pouco mais minhas hipóteses sobre o papel das unidades domésticas. Essas eram uma condição material que se caracterizava tanto como um ambiente quanto como uma organização da produção, capaz de incitar certas percepções de pertencimento à Casa nos meus conviventes. Ser encaminhado para residir em unidades domésticas da Casa materna ou de outras Casas pode fazer com que determinada pessoa se mantenha vinculada à autoridade do seu pai que o encaminhou. Porém, retomando um argumento que tenho construído sobre como o Estado-nação tem adentrado nas vivências dos meus interlocutores e contribuído para sensibilidades nacionais, existe um efeito reverso que pode ser provocado na intenção de produzir materialmente as Casas e as unidades domésticas: ao envolver os filhos em projetos de migração para estudar ou para as unidades domésticas da Casa de suas esposas, eles dão condições para que essas crianças adquiram outras redes de solidariedade e realizem diferentes processos de subjetivação.

Podemos observar que isso é algo anterior à independência. Quando Mateus, pai de Ângelo, encaminhou seu filho para morar num internato com padres da Igreja Católica na década de 1970, sua intenção era habilitá-lo como uma relação da Casa Quefi com a Igreja, para que houvesse acesso a relações de produção. Seu intuito não era, necessariamente, que Ângelo criasse afeições à Igreja. Quando Paulino encaminhou sua filha Maria para morar no assentamento da Casa de sua esposa Angelina para que cumprisse certas prestações matrimoniais que lhe eram cobradas, seu intuito também não era necessariamente que sua filha criasse afetos com aquela Casa.

Contudo, as ações de circulação de crianças e jovens dava condições para que certas subjetividades e afetos fossem gerados, à despeito das convenções e intencionalidades das autoridades que os encaminharam. Na experiência coetânea que eu tive durante a minha pesquisa em 2017, era possível observar certas vinculações afetivas decorrentes dessas distintas trajetórias residenciais na época em que Ângelo e Maria eram solteiros. Ângelo, por exemplo, apresentava grande carga afetiva em relação à escola missionária, recitando para mim algumas cantigas que aprendera na infância com os padres, às vezes ficando emocionado por lembrar essa experiência. Do mesmo modo, a experiência de Maria em morar na unidade doméstica dos seus avós maternos – no assentamento da Casa Tout na aldeia de Nefumtasa – durante grande parte da infância formou afetos em Maria que eram observáveis durante minha pesquisa. A coabitação durante a infância em unidades domésticas da Casa Tout fazia com que Maria recepcionasse, em Usitasae, continuamente pessoas vindas da Casa Tout em sua residência. A prática de servir café, chá, biscoitos adocicados, areca e bete'l e cigarros embaixo da sombra era uma das formas pelas quais Maria recebia seus parentes maternos que se direcionavam para Usitasae no dia do mercado, às quintas-feiras. Eram momentos em que Maria demonstrava grande alegria. Esse momento da carreira residencial no assentamento Tout explicava, inclusive, a boa recepção de Mateus Tout em sua unidade doméstica para estudar. Fora das intencionalidades dos que lhes encaminharam, tais carreiras residenciais davam condições para que Ângelo nutrisse certo ideal católico (por ter vivido na escola missionária) e que Maria nutrisse certo pertencimento à Casa materna (por ter vivido no assentamento Tout).

Nesse sentido, certos vínculos afetivos com certos coletivos (Igreja, Estado e Casa materna) aconteciam em Ângelo e Maria por residirem em certos espaços, mesmo que seu encaminhamento fosse justamente – no entendimento das pessoas que tinham autoridade sobre Ângelo e Maria – para manter o vínculo com a Casa paterna. A ação do pai de Maria de encaminhar sua filha para o assentamento da Casa da mãe permitia que Maria subjetivasse pertencimentos àquela Casa, mesmo que ela fosse encaminhada para esse assentamento como forma de contribuir para que as trocas matrimoniais fossem bem sucedidas e que, com isso, o direito sobre sua pessoa pertencesse à Casa do seu pai. Do mesmo modo, as ações do pai de Ângelo e do pai de Maria de encaminhar seus filhos para morar nas escolas missionárias buscavam incrementar a produção de sua Casa e de sua unidade doméstica. Isso, por sua vez, permitia que Ângelo nutrisse afetos com pessoas distantes de sua comunidade (os colegas de outros sucos) e que ele tivesse certa carga emocional para com instituições sociais como a Igreja Católica e com o Estado português. Ao fazer como diversas *autoridades indígenas*

fizeram naquele momento do Estado português com seus filhos, seus pais contribuíam para que eles subjetivassem certas percepções de pertencimento a comunidades imaginadas maiores (a Igreja e a província ultramarina portuguesa do Timor), mesmo que eles fossem encaminhados com o intuito de beneficiar a Casa dos pais.

Consequentemente, as carreiras residenciais interferiam na vida cotidiana de Ângelo e Maria. Considerando que a vida cotidiana é algo bastante relevante para a geração de sentimentos de pertencimento e para a formação de certas noções de pessoa (Quefi ou lestemorense), entendo que a carreira residencial seja fundamental nas formas pelas quais Ângelo e Maria subjetivavam uma noção de pertencimento às suas Casas. Para Ângelo, sua concepção de honra supunha sempre morar na Casa Quefi, sendo o serviço do noivo apenas uma etapa momentânea, uma etapa que se estendeu pela sua dificuldade em ter filhos. Seus esforços para sair do assentamento de sua esposa era uma das formas pelas quais ele marcava esse pertencimento maior à Casa Quefi, assim como indicava que entendia sua solidariedade com a Casa Elo apenas por ser casado com uma das suas mulheres, não como uma força de trabalho dela.

Se a noção de pertencimento de Maria à Casa Elo parecia menos afeita à coabitação, o pertencimento à Casa Quefi para Ângelo se dava por morar junto ao Quefi num assentamento. Uma vez que ela foi encaminhada para morar com a Casa Tout (linhagem materna) durante um curto período da infância, enviada para a escola missionária (Igreja Católica), retornada para o assentamento da Casa Elo (linhagem paterna) e, posteriormente, durante a maior parte da sua vida de casada, residente na Casa Quefi (linhagem do marido), creio que sua formação como uma mulher Elo se deva mais por razões da autoridade da Casa sobre seu destino do que pela coabitação. Destaco essa distinção porque Maria viveu a maior parte de sua vida com casas doadoras de mulheres e receptoras de mulheres. Assim, mais relevante para sua autopercepção como mulher Elo era a autoridade da Casa Elo sobre sua circulação do que por residir no assentamento.⁸⁵

⁸⁵ Como eu observei não apenas na vida de Maria, mas nas diversas mulheres em Usitasae e em Oecussi, uma mulher de determinada Casa parecia viver mais tempo em unidades domésticas de Casas que elas não pertencem, não apenas depois do casamento, mas também durante a sua infância. Desse modo, uma consideração possível de ser lançada – ainda como hipótese e entendendo que há inúmeras exceções – é que residir nas unidades do assentamento da Casa do seu pai não é uma das condições para que essas mulheres sintam-se partes dessas Casas. Desde um entendimento do próprio sujeito, grande parte dessas mulheres pertencem a elas como uma das riquezas da Casa que vão circular entre as Casas doadoras ou receptoras de mulheres em relação à Casa paterna. Se é verdadeira a minha suposição de que as unidades domésticas dão condições para que sentimentos de pertencimento à Casa (*ume kanaf*) emergem por residirem conjuntamente com demais integrantes dessa Casa, isso se dava muito mais para homens do que para mulheres. Nesse aspecto, era interessante observar que muitas mulheres com quem eu conversei falavam que elas mudaram de casa após se casarem. Anastasia, a diretora da escola casada com José Quelo, da Casa Sila, por exemplo, era originária de uma casa cujo assentamento

Assim é possível considerar que as carreiras residenciais dos meus conviventes foram orientadas por ações das pessoas que tinham autoridade sobre eles. Elas exerciam poder sobre Ângelo e Maria quando jovens por serem seus descendentes, fazendo com que fossem residir em outros assentamentos como forma de constituir alianças. Contudo, um efeito que essas ações provocavam é que Ângelo e Maria constituíam certas afeições e pertencimentos às instituições que não à sua Casa paterna por residirem nesses locais.

Existem certas disposições materialmente dadas nas rotinas das unidades domésticas que fazem com que o pertencimento de determinado sujeito à Casa de seu pai seja reafirmado. Explorarei com mais atenção esse tema no próximo capítulo, no qual discorro sobre os cotidianos que presenciei na minha pesquisa de campo.

Por fim, um comentário metodológico. Um registro clássico da antropologia é o diagrama de parentesco. Eu tive a oportunidade de me sentar com Ângelo e seus filhos para constituir esses diagramas, que me permitiam saber quais eram os vínculos que aquelas pessoas que eu conhecia com eles na vila tinham com meus anfitriões.

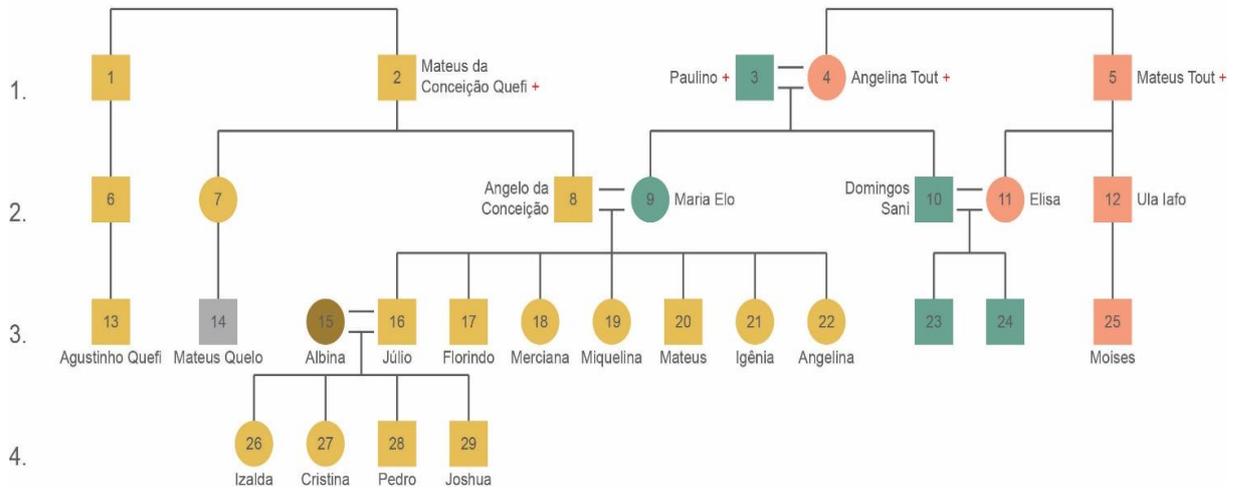
Abaixo, apresento uma genealogia na qual eu posiciono os diferentes personagens que eu narrei, classificando-os por gênero e relacionando-os por relações de consanguinidade e afinidade. Nesse esquema genealógico, eu mostro relações de filiação por um traço vertical (|) e aliança por dois traços horizontais paralelos (=). Entre irmãos, a ordem da esquerda para direita indica senioridade, enquanto os formatos de cada elemento representam o gênero deles, sendo quadrado para homens e circunferência para mulheres.

A genealogia representa parte das quatro gerações (1, 2, 3 e 4) que se articulavam nas vidas do casal Ângelo e Maria durante minha pesquisa em Uasitasae. Em relação ao casal, a geração 1 conta apenas com pessoas que já faleceram. A geração 2, ao qual o casal Ângelo e Maria faz parte, representa a geração *amfini*, em que todas as pessoas já se casaram. A geração 3 era composta pelos filhos de Ângelo e Maria, sendo majoritariamente formada por pessoas solteiras. A geração 4, por sua vez, compunha-se por crianças, sendo representados apenas os netos do casal. As pessoas indicadas por amarelo são da Casa Quefi, enquanto às pessoas indicadas por verde são da Casa Elo e as pessoas da Casa Tout são indicadas pela cor laranja.

Figura 9 - Genealogia das Casas

localizava-se na capital Pante Macassar. Apesar dessa origem, ela afirmava não pertencer mais a essa Casa, mas à do seu marido, uma vez que barlaqueada (categoria do tétum que indica a riqueza da noiva), ou seja, a Casa de seu marido já tinha pagado as prestações matrimoniais.

Genealogia das Casas



Relações genealógicas entre as Casas Elo (verde), Quefi (amarelo), Tout (rosa), Colo (cinza). Fonte: Autoria própria.

A representação gráfica dessas relações, contudo, me parecia pouco explicativa quanto aos arranjos domésticos que me eram apresentados. Primeiro porque ela dificultava a percepção do tempo e do desenvolvimento do ciclo doméstico do casal; segundo porque as representações gráficas proporcionadas não permitem que outros elementos relevantes para as carreiras residenciais estejam presentes, tais como os arranjos residenciais preexistentes e a distribuição das tarefas e as disposições das escolas pelo território. Por essa razão, preferi fazer outras esquematizações, que colocavam em evidência certos eventos (histórias) e permitiam compreender como as carreiras individuais dessas crianças eram manejadas diante da produção e do ambiente (matéria). Com isso, quero apenas chamar a atenção aos pressupostos teóricos que se encontram presentes nessas representações gráficas, que diferem das formas clássicas do diagrama de parentesco.

Do mesmo modo, é importante refletir sobre essas linhas do tempo como uma representação distinta das formas como eles ativam suas memórias. As histórias que eles me contavam não eram produzidas diretamente por entrevistas em que parávamos para conversar sobre suas vivências. Eles falavam sobre essas coisas para mim ao viverem suas vidas, enquanto eu os acompanhava em certos eventos: soube dos conflitos que marcaram o começo do casamento de Ângelo e Maria quando fomos à Igreja na festa do padroeiro na qual Ângelo fazia sacrifícios; soube dos locais que eles residiram quando passamos em frente àquele terreno e as pessoas me falavam que Ângelo e Maria tinham morado ali. Saber que o Florindo

morou numa Casa de tomadores-de-mulheres para estudar também foi fruto das grandes discussões que se tinha sobre a sua estatura mais baixa em relação aos irmãos. Eram esses os registros que eles utilizavam para falar do passado dos seus pais e irmãos.

A sistematização dessas informações em linhas do tempo, portanto, é uma representação gráfica, um ato de transformação de memórias ativadas em vivências que eu pude ter acesso porque eles me contavam. É a transformação imagética de discursos orais emitidos em eventos específicos, de modo que uma sistematização gráfica conforme aqui exposta não corresponde, portanto, a como eles ativam essas histórias. O que eu apresento aqui é uma abstração bastante gráfica de uma história que aquele grupo de parentesco revivia no cotidiano, no qual os espaços e o passado se entrelaçavam sem registros escritos. Assim, ainda que eu faça esse relato etnográfico de suas histórias, eu não poderia, portanto, supor que eles usassem de representações gráficas como formas de ativar suas memórias.

7. A PRODUÇÃO DE PARENTES E NACIONAIS DENTRO DA UNIDADE DOMÉSTICA

Grande parte dos estudos sobre as relações de parentesco consideraram que as unidades domésticas eram do domínio da natureza, algo semelhante às diferentes sociedades, uma vez que elas se compunham numa relação de “mãe-e-filho”, supostamente uma invariável (STRATHERN, 2014; YANAGISAKO, 1979). Como eu argumentei no capítulo anterior, a renúncia à análise das relações de produção das unidades domésticas foi algo que marcou a etnologia estruturalista e estrutural-funcionalista da Indonésia Oriental, ainda que preocupada com os estudos de parentesco como algo importante para a formação das dinâmicas políticas.

Isso parecer persistir nas abordagens antropológicas que têm estudado o Estado-nação no Timor-Leste pós-independência. Esses textos foram atentos a como certas formas e estruturas locais de poder eram importantes para a emergência do Estado-nação naquele espaço. As relações entre as Casas – que se realizam tradicionalmente mediante trocas matrimoniais – foram analisadas pelos antropólogos como os espaços onde têm sido realizadas as práticas de capilarização do Estado e da modernização. Esses antropólogos partem do pressuposto de que os espaços de subjetivação de valores e ideias modernos e nacionais têm se dado no que chamamos comumente de “espaços públicos”.

Desse modo, essas análises focaram certos sujeitos que tomam posições de lideranças locais, em geral homens que manejavam a posição de mediadores com poderes regionais e globais. Um movimento analítico semelhante foi feito no Capítulo 5, quando eu expliquei como os anciãos da *Estrutura Kultura Usitasae* atuam como mediadores do Estado-nação. Eu argumentei que o oferecimento da burocracia escolar para essa classe era uma das estratégias que construía um ambiente para o engajamento e para a subjetivação de ideias e valores associados ao Estado-nação.

Porém, da mesma maneira que aconteceu com as etnografias anteriores à independência, as organizações mais analisadas foram as relações entre as Casas, sendo as trocas matrimoniais um fenômeno de grande elaboração analítica. Isso resultou numa abordagem com pouca atenção às produções que ocorrem pelas unidades domésticas, produções materiais que considero como relevantes para explicar como o Estado-nação e outros signos da modernidade têm sido gerados em Timor-Leste.

Neste capítulo, eu continuo os argumentos do capítulo anterior sobre o papel que o ambiente e a produção das unidades domésticas têm para que processos de subjetivação de

ideias e valores ocorram. Parto de pressupostos teóricos já explicitados em capítulos anteriores, quais sejam: as diferentes dimensões da produção (produção, troca, distribuição e consumo) são essenciais nas formas de construção da ideologia (MARX, 1983; MARX; ENGELS, 1999); as vivências dos sujeitos na vida cotidiana e as dimensões mais ordinárias da experiência são fenômenos fundamentais para construção de instituições sociais (BERGER; LUCKMANN, 2007); as instituições sociais contam com um conjunto de dispositivos materiais que possibilitam certos modos de conceber, fazendo com que o ambiente em que os sujeitos vivem e a cultura material que eles produzem não apenas representem, mas também incitem uma certa modalidade de percepção (MILLER, 2010).

O capítulo está subdividido em três tópicos. No primeiro, apresento como as unidades domésticas compõem-se ao mesmo tempo como um meio e uma organização da produção, que permitem que certas percepções de pertencimento às Casas sejam reconhecidas àqueles sujeitos, para eles se imaginarem como de diferentes Casas e como de um estado-nação. Tomo inicialmente por base de análise as diferentes tarefas existentes na unidade doméstica de Ângelo e Maria, sugerindo que essas tarefas constituem cadeias de produção que vinculam essas pessoas, assim como certas modalidades de troca, distribuição e consumo dos bens também contribuem para que as pessoas percebam seus pertencimentos. No segundo tópico, se entendo que o envolvimento de pessoas nessas atividades permite que elas nutram pertencimento à Casa Quefi, também sugiro que certas atividades, etiquetas e interdições existentes nessas atividades, dentro da unidade doméstica, fazem com que certas pessoas corresidentes não se sintam plenamente parte delas, sendo levadas a manterem seus vínculos com suas Casas de origem. A partir da análise dos efeitos de uma chaleira elétrica, argumento como certas condições materiais que têm sido inseridas nas unidades domésticas têm modificado os próprios sujeitos. No último tópico, aponto para alguns eventos e práticas que ocorrem na unidade doméstica que dão bases ao surgimento de uma noção de leste-timorense e possibilidades de contestação à Casa como principal modelo de organização.

7.2. Pertencimento e distanciamento entre as Casas

O casal Ângelo e Maria morava com sua filha Igênia e seu neto Pedro na unidade doméstica deles, localizada dentro do assentamento Quefi. A unidade doméstica não se conformava como um modelo de família nuclear, com pais e seus filhos e filhas solteiros. Seus seis filhos tinham vivências nacionais (e internacionais) distantes da unidade doméstica dos pais. Eles participavam apenas em certos momentos excepcionais das vivências daquela unidade doméstica, uma vez que seus domicílios usuais se encontravam fora do assentamento da Casa Quefi.

Durante minha estadia com eles em Usitasae, dois jovens que ali moravam não eram filhos de Ângelo e Maria. O primeiro deles era Agustinho Quefi, também da Casa Quefi, mas que não era um “da Conceição Quefi”, pois fazia parte de uma linhagem distante da linhagem de Ângelo. O outro era Moisés Tout, que era da Casa Tout. Esses dois rapazes participavam daquela unidade doméstica, mesmo que não fossem filhos de Ângelo e Maria. Eu não precisei perguntar para Agustinho e Moisés se eles eram Quefi da Conceição. Eles próprios se afirmavam continuamente como distintos, mesmo que a autoridade de Ângelo e Maria fosse revivida e reconhecida em inúmeros momentos do cotidiano deles.

O casal, sua filha, seu neto e os demais corresidentes realizavam tarefas que os incitavam a sentirem pertencimentos às Casas, mesmo naqueles que não eram da Casa Quefi. Juntos, eles produziam bens materiais para viver e, assim, produziam laços de parentesco entre si.

Nesse movimento rotineiro, eles se pensavam como conexos e relacionados. Para Igênia, Moisés e Agustinho, os três jovens que viviam com Ângelo e Maria, as conexões eram vividas nas atividades de acordar numa mesma moradia, preparar e comer o desjejum, alimentar os animais e ir à escola, de modo que eles se pensavam como parentes. Ser parente daqueles corresidentes também era uma ideia que eles tinham quando voltavam para a residência para produzir, mais uma vez, as refeições. Essas ideias de serem parentes eram subjetivadas quando eles faziam juntos as tarefas da escola na parte mais iluminada da moradia à noite, uma atividade que realizavam conjuntamente não porque eles iriam ajudar um ao outro, mas porque os quartos não tinham lâmpadas e a sala de estar era o melhor lugar para escrever algo na escuridão da noite. Conceber-se como parentes entre eles acontecia porque estavam juntos, inclusive, escutando as novidades do *kais muti* (homem branco, em meto) – no caso, eu – que projetava filmes (por exemplo, diversos filmes de *kung fu* de Hong Kong), além de colocar alguns ritmos musicais sertanejos brasileiros divertidos para eles escutarem. O homem branco trazia muitas coisas inéditas. Certa vez, Igênia impressionou-se quando o viu colocando dois pequenos plásticos transparentes nos olhos: lentes de contato. Ela foi então comentar com Moisés e Agustinho sobre o que ela acabara de ver.

Enfim, essas atividades eram momentos que eles faziam todos conjuntamente, às vezes com diferentes papéis complementares, num ritmo contínuo, dentro ou fora da moradia. O movimento silencioso de algumas atividades indicava que eles estavam todos em seus pensamentos, possivelmente relembrando das amizades que encontravam na sala de aula. Enquanto esses jovens da unidade doméstica de Ângelo e Maria concentravam-se nas atividades do dia a dia que manejavam (acender a lenha ou comer, por exemplo), aqueles

pensamentos eram interrompidos pelos acasos de uma rotina familiar. Um ruído como a falta de lenha para ferver o café diante de Moisés não a ter colhido anteriormente; uma demora de Igênia para servir o almoço; ou alguma atitude minha estranha e desajeitada (um clichê antropológico combinado com alguém extremamente desorganizado, desastrado e atrapalhado, até mesmo para os padrões da sociedade brasileira). Esses eram momentos que os interrompiam e faziam com que eles se dessem conta de que eram interdependentes num contínuo da unidade doméstica, onde mãe Maria dava ordens para todos.

Mas nem tudo é parentesco naquela unidade doméstica. Eu percebia que essas pessoas faziam e diziam coisas que indicavam seus pertencimentos a uma comunidade maior organizada por um Estado-nação, a República Democrática de Timor-Leste. Essas ideias-valores que caracterizavam a noção de pessoa desses conviventes geravam-se em suas vidas porque o ambiente continha diferentes estímulos sensitivos para pensarem sua posição não apenas como partes das Casas, mas também como nacionais. As atividades produtivas cotidianas desses diferentes sujeitos organizadas pelas Casas e por Timor-Leste eram centrais para que eles se imaginassem como sujeitos, ainda que eles pudessem se atentar em diferentes aspectos desse mundo em que habitavam mediante seus corpos.

O pertencimento à Casa Quefi ou às demais Casas, portanto, era apenas uma das frequências a ser sintonizada. Igênia, a sexta e penúltima filha de Ângelo e Maria; Pedro Lafo, o neto do casal; Agustinho Quefi e Moisés Tout e os demais corresidentes daquela unidade doméstica recebiam as mensagens que chegavam da capital mediante múltiplos estímulos materiais. Mas a frequência desses estímulos era mais baixa em suas vidas, de modo que fazia com que eles percebessem menos o que era dito nas mensagens que vinham de longe, às vezes numa língua que eles mal dominavam. De qualquer maneira, as mudanças materiais provocadas pela organização de um Estado-nação eram o suficiente para chamar a atenção deles e de todos que estavam nas montanhas. A programação do Estado-nação, que se percebia, era bastante curiosa, pois lhes insinuava mundos bastante distintos daquele com os quais estavam acostumados a sentir no campo.

Como toda novidade deixa de ser novidade, os sinais que vinham de fora passavam a ser repetidos no nível local. Esses sinais do Estado-nação – artefatos, saberes, coisas, sons, palavras, imagens, sabores, cheiros e texturas – começavam aos poucos a ficar tão cotidianos quanto todas aquelas rotinas morosas de dentro da unidade doméstica, sem que eles nem se dessem conta. Algumas coisas já eram dadas antes deles nascerem, outras eram um processo que eles percebiam em suas trajetórias de vida.

Assim, todos os parentes que ficavam em Oecussi viviam certas experiências com certa frequência que os fazia ter vinculação afetiva às Casas e ao Estado-nação. Aquelas instituições às vezes cooperavam entre elas e entravam em ampla sintonia. Contudo, elas buscavam sobrepor, uma em cima da outra, suas frequências e, com isso, provocavam um turbilhão de emoções.

a) Os afetos de uma mulher Quefi com sua Casa materna

Conforme argumentei no capítulo anterior, o constante contato que eu tinha com os filhos de Ângelo e Maria me fazia pensar sobre como as interações com pessoas e coisas em suas carreiras residenciais tinham efeitos em suas percepções sobre si. As carreiras residenciais dos seus filhos, ainda que estivessem relacionadas, demonstravam que um grupo de descendência era distribuído em algumas residências fora do assentamento Quefi. Isso tinha alguns efeitos nas vivências dessas pessoas e, portanto, nos seus processos de subjetivação.

Eu observava certas atitudes que mostravam poucos vínculos ao assentamento Quefi, ao observar o comportamento de Merciane Quefi da Conceição – filha mais velha e universitária – quando ela veio visitar seus pais em suas férias de meio do ano. Merciane era um pouco mais reservada a interagir com os demais moradores da unidade doméstica. Talvez isso acontecesse porque ela morava em Kupang, a capital do Timor-Oeste, Indonésia. Essa cidade, que possuía 350.000 habitantes e uma infraestrutura urbana relevante, com aeroporto, hotéis e grandes fluxos de capitais, era onde Merciane estudava como universitária.

Os murmúrios dos jovens residentes, Igênia e Agustinho, falavam-me que Merciane gastava o dinheiro dela comprando *pulsa* (créditos de celular) da Telemor, o que a permitia enviar SMS e ter acesso à internet. Eu fui procurar o perfil dela na internet e vi várias postagens com palavras escritas em bahasa indonesiense, fotos com as amigas vestidas de uniformes e jalecos de profissionais de saúde. Merciane ficava bastante tempo em seu celular, provavelmente conversando com aquelas amigas do curso de enfermagem. Se Merciane estava lá, a atenção da jovem universitária que tinha ido visitar seus pais no campo continuava em Kupang. Suas amigas universitárias continuavam unidas, mesmo que muito provavelmente todas estivessem de férias nas respectivas aldeias dos seus parentes, em Timor-Leste ou na província Indonésia que dividia a ilha, Nusa Tenggara Timur.

Muitas mulheres que eram originárias da aldeia Pune com a mesma faixa etária de Merciane, 25 anos, estavam também na cidade grande. As que não estavam fora e continuaram na aldeia tinham suas vidas como mães e mulheres casadas. E como ela morou

bastante tempo em Nibin e Pante Macassar, o que lhe restava era conviver com as pessoas na unidade doméstica dos seus pais, onde só havia jovens dez anos mais novos do que ela. Sua mãe, Maria, estava tomando conta do próprio neto e fazendo os afazeres dela, não deixando de seguir sua rotina apenas porque a filha mais cosmopolita se encontrava lá. Merciane tampouco quis entrar em contato comigo. Eu, o estrangeiro, era uma figura estranha e masculina, que ficava sentada na sala na cadeira do pai dela mexendo no computador. Ela entrava e saía do quarto rapidamente para evitar minha presença. A única que parecia ter alguma atenção voltada para Merciane era Igênia, sua irmã.

Apenas uma vez ela se mostrou mais à vontade comigo. Foi quando eu falei com Agustinho para corrermos nas estradas do suco Usitasae. Agustinho comentou que era algo que nós passaríamos a fazer e Merciane quis também participar. Vestiu uma calça *legging*, uma camisa mais leve e colocou um par de tênis. Agustinho ria das nossas inabilidades em correr e reclamava do fôlego pequeno que eu e ela tínhamos para subir e descer o terreno acidentado das montanhas.

Retornar para Kupang não era uma possibilidade naquele momento, de modo que Merciane ficou lá na unidade doméstica de seus pais durante as duas primeiras semanas. Ficar em Usitasae era um tédio para ela. Por essa razão, viajou para o assentamento Elo assim que teve oportunidade. Isso aconteceu numa manhã, sem eu ser previamente informado (afinal, eu não tinha nada a ver com isso), quando eu estava acordando. Indo para a janela do quarto e colocando os meus óculos, eu a observei do lado de fora da moradia, olhando para a estrada. Ela estava com as suas malas e sentada em cima dos túmulos dos seus avôs tentando escutar o barulho dos caminhões. Merciane conseguiu captar que um deles se aproximava; ela se apressou para se despedir da sua mãe, que estava na cozinha comendo. Ângelo não estava lá. Depois, vendo que o caminhão já se aproximava e provavelmente direcionava-se para Passabe (o destino de muitos caminhões), Merciane correu para a cerca que a separava da estrada e gritou, pedindo para o caminhão parar. Depois de uma hora de caminhão para se deslocar 15 km, Merciane passou o restante de suas férias com seus parentes que habitavam em sua Casa materna no assentamento Elo, em Usitaqueno. Ela foi ficar na companhia do seu irmão que lá morava, além de diversas mulheres que tinham crescido juntamente com ela.

Merciane não retornou mais para a moradia de seus pais, pois ela retornaria diretamente de lá, ao fim das férias, para seu curso, na capital da província da Indonésia. A relevância da carreira residencial dela reverberava em como ela planejara suas férias. Havia antigos afetos no assentamento da Casa de sua mãe. Afinal, Merciane basicamente morou sua

infância e adolescência com aqueles parentes que eram originários da Casa Elo nas montanhas e na capital de Oecussi. Afetos fortes, fora da agência de Ângelo.

b) Distanciamentos de um homem com sua Casa materna

A coresidência na Casa Elo dos seus filhos não era algo problematizado por Ângelo de um modo que o fizesse temer a perda do vínculo de filiação de sua filha. Assim como diversas mulheres em Oecussi viveram fora do assentamento da Casa Paterna antes de serem casadas, um pai tinha inúmeras estratégias para manter o vínculo de filiação sobre seus filhos e suas filhas, caso eles deixassem de viver sob a sua tutela direta e passassem a viver em assentamentos de outras Casas. O filho mais velho de Ângelo, Júlio, era um exemplo. Ele mesmo não se reconhecia e não era reconhecido como homem Elo, ainda que sua carreira residencial tivesse transcorrido um considerável tempo no assentamento da Casa Elo e ainda que, no momento da minha pesquisa, ele estivesse vivendo com as pessoas da Casa Elo. A filiação de Júlio ao seu pai parecia bastante sedimentada, de modo que o fato de que seu filho mais velho lá vivesse não era algo que deixasse Ângelo receoso.

Um fato interessante que eu presenciei mostrava que Ângelo não entendia a matrifocalidade como um risco ao seu poder pátrio em relação a Merciane e seus demais filhos: durante as cerimônias decorrentes dos rituais de desluto do avô Paulino no assentamento Elo, em setembro de 2017, a unidade doméstica em que Júlio Quefi residia naquele assentamento foi momentaneamente desocupada para que Domingos Sani, irmão da sua mãe, lá ficasse. Júlio e os demais moradores da unidade doméstica (Angelina, sua irmã-mais-nova; Albina, sua esposa e Joshua, seu filho lactante) tiveram que se retirar de lá e ceder camas e quartos para seu tio, um homem da Casa Elo que migrara para um Suco em Oecussi próximo ao litoral. Eles se juntaram a uma barraca improvisada vizinha à comitiva da Casa Quefi. Em momentos rituais que envolviam as duas Casas, seus filhos e filhas ficavam com Ângelo e demais homens Quefi.

Assim, mesmo que não houvesse coresidência, os filhos de Ângelo e Maria, quando ativavam as suas formas de imaginarem-se como pessoas, afirmavam-se como pertencentes à Casa Quefi. A coresidência, uma estratégia para que os direitos de Ângelo sobre os seus filhos fossem conquistados e mantidos, poderia ser atenuada. Ângelo poderia abandonar a patrifocalidade – seus filhos morando no assentamento Quefi quando solteiros – como método de produção do poder familiar porque apareciam novas estratégias de controle deles à distância. Essas estratégias de controle já ocorriam, mediante as dádivas, mas elas tomavam

agora as novas condições materiais das vidas que eles tinham começado a receber com a integração nacional.

c) Estratégias para o controle dos pertencimentos e dos distanciamentos

Ângelo passara a ter novas estratégias para manter a autoridade sobre seus filhos que residiam fora do assentamento Quefi. Uma dessas condições materiais que permitia a Ângelo controlar os filhos para permanecerem sendo da Casa Quefi era o celular, esse aparelho moderno que chegou às montanhas de Timor-Leste antes da telefonia cabeada. Em Usitasae, apenas a Telemor emitia sinal de rede de telefonia de Timor-Leste, de modo que os *chips* que eles compravam eram apenas dessa companhia. De vez em quando, era possível sintonizar o sinal da Telkonsel-Indonésia, cujas ondas de transmissão transpunham a fronteira com Timor-Leste. Porém, em geral, o sinal dessa companhia era bastante fraco e não era possível comprar créditos no mercado de Usitasae. Júlio e Merciane, que atravessavam a fronteira com mais frequência, eram os únicos que mantinham um chip da Telkonsel-Indonesia.

O celular era um instrumento de controle que Ângelo tinha sobre os seus filhos. Certa vez, eu observei Ângelo na sala de estar ao telefone celular gritando com alguém. Falando em língua meto, Ângelo estava visivelmente irritado e expressava desautorização para a pessoa que estava do outro lado da linha. Eu não conseguia entender o que ele dizia e perguntei para Agustinho, que me falou: Ângelo estava falando com o filho do seu irmão mais novo, que atualmente residia no Brasil. Esse filho classificatório mais novo de Ângelo participava de um programa de cooperação internacional numa universidade federal brasileira, cursando uma graduação.

Agustinho falou-me, rindo um pouco da situação, as razões por que Ângelo estava brigando com seu filho-pequeno, o filho do seu irmão mais novo. Do Brasil, ele pedia para Ângelo algum apoio numa decisão que ele gostaria de tomar: casar-se com uma mulher brasileira que tinha conhecido. Foi então que eu me atentei que ali, na minha frente, acontecia uma ligação internacional parental. A filiação colateral com seu filho classificatório ganhava forças com a ligação do seu celular. Ela se materializava mediante aquele pequeno aparelho, um dos celulares mais baratos da operadora que funcionava em Timor-Leste, sem tela sensível ao toque, ou seja, uma tela analógica, que tinha comprado com seu próprio dinheiro.

Ângelo percebia diversos potenciais que existiam naquele aparelho na forma dele gerir as pessoas da Casa Quefi e de dar-lhe contato com o mundo exterior. Era um meio de diferentes pessoas conversarem com ele à distância, de chamá-los para participarem de algum ritual ou para saber das informações que vinham da capital.

Esse vínculo intenso com o celular, que ele apenas tirava do peito para dormir e para recarregar a bateria, explicava os critérios que Ângelo utilizara para escolher uma roupa. Eu tinha trazido roupas da Indonésia, em uma cidade vizinha a Oecussi chamada Kefamenanu. Elas eram roupas para todas as pessoas que moravam na residência e para os filhos que não estavam lá, mas que viriam nos visitar no feriado da restauração da independência de Timor-Leste, comemorada ao fim do mês de maio. Comprei três camisas de tamanhos iguais para Júlio, Florindo e Ângelo, sem escolher qual eu deveria dar para cada um. Eram camisas do modelo indonésio feitas de tecido *Batik*: camisas que possuem botões, tingidas com padrões estéticos associados à ilha de Java e, em geral, de mangas curtas. Eu mostrei as camisas para Ângelo e o deixei escolher primeiro do que os seus filhos.

Ângelo escolheu uma camisa amarela, com um desenho de um dragão verde nas costas. Contudo, eu vi que a principal preocupação de Ângelo naquele momento de escolher uma camisa não parecia ser tanto a cor ou a estampa. O que ele se preocupou primeiro em observar foi se a camisa tinha bolso no peito esquerdo. Ele rejeitou as outras, que não tinham esse bolso costurado. Depois, eu fui entender por que Ângelo queria uma camisa com bolso no peito. Aquele era o local usual onde ele deixava duas coisas preciosas para ele: a carteira de cigarro e o seu celular, de cores amarela e vermelha, como as cores da bandeira de Timor-Leste.

O celular e outros bens materiais me faziam pensar sobre antigas e novas condições pelas quais o cotidiano daquelas pessoas era vivido. Eu entendia que o que acontecia a partir da unidade doméstica (*ume mesi*) estava permitindo que Ângelo e Maria produzissem pessoas para sua Casa. Essa era uma via de análise que me possibilitava demonstrar como certas condições contribuía para pertencimentos à Casa Quefi e ao Estado-nação leste-timorense. Essas mesmas condições existentes também permitiam que Mateus Tout e Agustinho não se reconhecessem como filhos deles dois.

Quais as condições materiais existentes no ambiente e as ações de produção relevantes que faziam com que essas noções de pertencimento de pessoas a diferentes Casas fossem possíveis de serem concebidas dentro de uma unidade doméstica? Como atividades orientadas para a produção das Casas contribuía para que eles também se sentissem pertencentes ao Estado-leste timorense, de se imaginarem como uma pessoa nacional?

Nos próximos tópicos, procuro explicar etnograficamente como certas atividades de produção, relações de trabalho e artefatos afins às unidades domésticas fazem com que vínculos e pertencimentos em relação às Casas sejam possíveis de serem sentidos e que as ideias e valores relativos ao parentesco sejam continuamente reconhecidos. Ao mesmo tempo,

analiso como essas vivências que entendemos como “domésticas”, em certa medida, dão condições para que essas pessoas se imaginem como pertencentes a uma comunidade nacional organizada pelo Estado leste-timoreense. Numa narrativa essencialmente etnográfica, cheia de licenças poéticas, descrevo de maneira mais detida eventos que eu presenciei nesse ambiente. Argumento como certas atividades da vida dessas pessoas reforçavam certas ideias e valores referentes às Casas e ao Estado-nação. Analiso a vida cotidiana com as pessoas com as quais eu corresidia e os demais que não lá moravam, mas frequentavam regularmente a unidade doméstica de Ângelo e Maria.

7.3. A vida cotidiana de uma unidade doméstica

a) Do assentamento para a unidade doméstica

No primeiro mês que eu estive em Usitasae, eu não conseguia ter muito contato com Ângelo. Eu fazia inúmeras coisas que consistiam em falta de etiqueta, por desconhecer as regras que orientavam a unidade doméstica: comia antes dele permitir que eu comesse, não beijava a mão dele como os demais filhos dele e fazia algumas perguntas inconvenientes. Eu era um estrangeiro; não poderia esperar muito dele. Então, tive de aprender tudo isso.

Certo dia, ainda no começo da pesquisa quando eu fui viver na unidade doméstica deles, Ângelo recebeu uma ligação pela manhã. 30 minutos depois, ele saía da unidade doméstica. Falou-me que iria participar de um ritual. Eu pedi para acompanhá-lo e ele me ignorou. Disse que iria de moto, que não daria para eu ir junto. Fiquei dentro da moradia com Maria e com os demais jovens.

O que me restou naqueles primeiros momentos foi começar a observar aquele mundo que me circulava. A moradia de Ângelo, bastante confortável, dava uma visão bem completa de diversas unidades domésticas que compunham o assentamento. Eu brincava comigo mesmo de que estava vivendo uma experiência do tipo Malinowski: estendia um tapete na varanda da unidade doméstica e ficava olhando de longe (até tinha um binóculo para isso) as coisas que aconteciam ao redor. De vez enquanto, escutava mulheres brigando com seus filhos e ficava olhando de longe o que se passava. Quando elas percebiam que eu as observava, rapidamente se calavam.

O assentamento da Casa Quefi era composto especialmente pela *ume lopo* (“casa cerimonial”), envolta por diversas unidades domésticas (literalmente “casa única”, em meto),

que aqui tenho traduzido como unidades domésticas.⁸⁶ Como relatei no Capítulo 4, eu observava que existiam pessoas que moravam nessas unidades domésticas vivendo dentro de um assentamento com cercas móveis, mas separado de outros assentamentos por cercas mais protuberantes.

Se as unidades domésticas às quais Florindo se vinculava por relações de parentesco em Díli e Oecussi encontravam-se espalhadas anonimamente em bairros formados por pessoas originárias de diferentes regiões do país, em Usitasae, as diferentes Casas em Usitasae concentravam moradias em assentamentos. Isso se tornava ainda mais relevante pela visualização que eu tive das vidas das pessoas em regiões mais distantes da capital do município, as montanhas (*foho* em língua tétum): com poucas oportunidades de emprego assalariado, não existiam (ou disso eu não tinha conhecimento de) tipos de moradias comuns a ambientes mais anônimos como internatos, pensionatos, albergues, abrigos, asilos ou hotéis, tampouco conseguia perceber pessoas que morassem nas estradas como sem-tetos. Exceto pelos donos das lojas e seus familiares que ficavam em volta do mercado, que moravam nas lojas que comandavam, qualquer pessoa que estava em Usitasae vivia em uma dessas unidades domésticas, em assentamentos das Casas. Aqueles que estivessem apenas de passagem, caso quisessem pernoitar na aldeia, teriam de se hospedar em uma unidade doméstica ou em um dos prédios públicos da administração pública.

Existia um certo padrão na composição das unidades domésticas: um casal comandava as unidades no assentamento da Casa do marido. Algumas exceções à regra da patrifocalidade, contudo, ocorriam, como quando o casal estava no início do relacionamento e o marido teria que prestar seu trabalho (o “serviço do noivo”) à Casa da esposa ou, como ocorrera com a irmã mais nova de Ângelo (que, casada com um homem indonésio, permaneceu no assentamento Quefi).

À medida que eu fui vivendo na unidade doméstica de Ângelo e Maria, fui percebendo que os assentamentos não tinham uma vivência coletiva tão exacerbada. A casa cerimonial, por exemplo, eu só entrei depois de cinco meses no campo. Havia duas razões para isso ter acontecido: primeiro porque eu não era convidado para entrar lá e, segundo, porque ela era aberta em poucos momentos.

⁸⁶ Os padrões de residência despertavam-me um cuidado metodológico sobre como relacionar residência nas unidades domésticas à formação de noção de pessoa como parte das Casas. Isso me fez não utilizar do conceito “família nuclear” para pensar a unidade doméstica e assim supor irrefletidamente que as alianças matrimoniais e descendências (como regras normativas que guiam as ações dos meus interlocutores) provocavam esses pertencimentos.

Especificamente sobre o assentamento da Casa Quefi, parecia-me que a unidade doméstica de Ângelo e Maria era mais ou menos independente das demais e vice-versa. As atividades rituais de trocas matrimoniais organizadas pelas Casas tinham frequência extraordinária, pois aconteciam irregularmente e em momentos bastante específicos. Além disso, as festas associadas às trocas matrimoniais que aconteciam em outros assentamentos eram de acesso restrito a crianças e mulheres que não fossem das Casas anfitriãs desses eventos. Era incomum observar em dias não festivos refeições coletivas entre as diferentes unidades domésticas de um mesmo assentamento.

Assim, minha atenção às unidades domésticas como um agregado de coisas e pessoas importantes para a incitação de pertencimentos e de fronteiras entre as Casas passou a ser maior do que o assentamento. Ela parecia ser mais relevante nas vidas cotidianas dos meus interlocutores, uma vez que certas ações mais ordinárias, que usualmente entendemos como atribuições do grupo doméstico, eram engajadas nesse espaço: produzir alimentos, comer, dormir, cozinhar e estar.⁸⁷

b) A unidade doméstica de Ângelo e Maria

A unidade doméstica onde Maria e Ângelo residiam era composta por um imóvel com algumas construções: uma moradia de alvenaria, um celeiro, uma cozinha exterior e uma casa de banho, também exterior. Eles também tomavam conta do armazém abandonado, feito originalmente por Blasco, que vivia em Pante Macassar tentando novas formas de empreendedorismo.

A moradia de alvenaria, onde as pessoas dormiam e passavam maior parte do seu tempo, ainda estava em construção, pois faltava-lhe o revestimento do chão com um piso, as janelas e as portas. Essa moradia era grande para os padrões de Usitasae: tinha cinco quartos, sala de estar, varanda e duas salas pequenas, que à época serviam como dispensa de materiais de construção. Como uma forma de impedir que os animais domésticos entrassem, eles colocavam tábuas nas portas exteriores transversais aos esquadros. E, querendo que eu tivesse certa privacidade no meu quarto, eles colocaram lençóis presos com parafusos nos esquadrilhos dos quartos.

⁸⁷ Eu partia do princípio de que a “fábrica” da reprodução social é o grupo doméstico, porque “é este grupo que precisa permanecer em ação por um período de tempo suficientemente longo, para permitir a criação de filhos até o estágio de reprodução física e social, para que a sociedade se mantenha” (FORTES, 2011, p. 6).

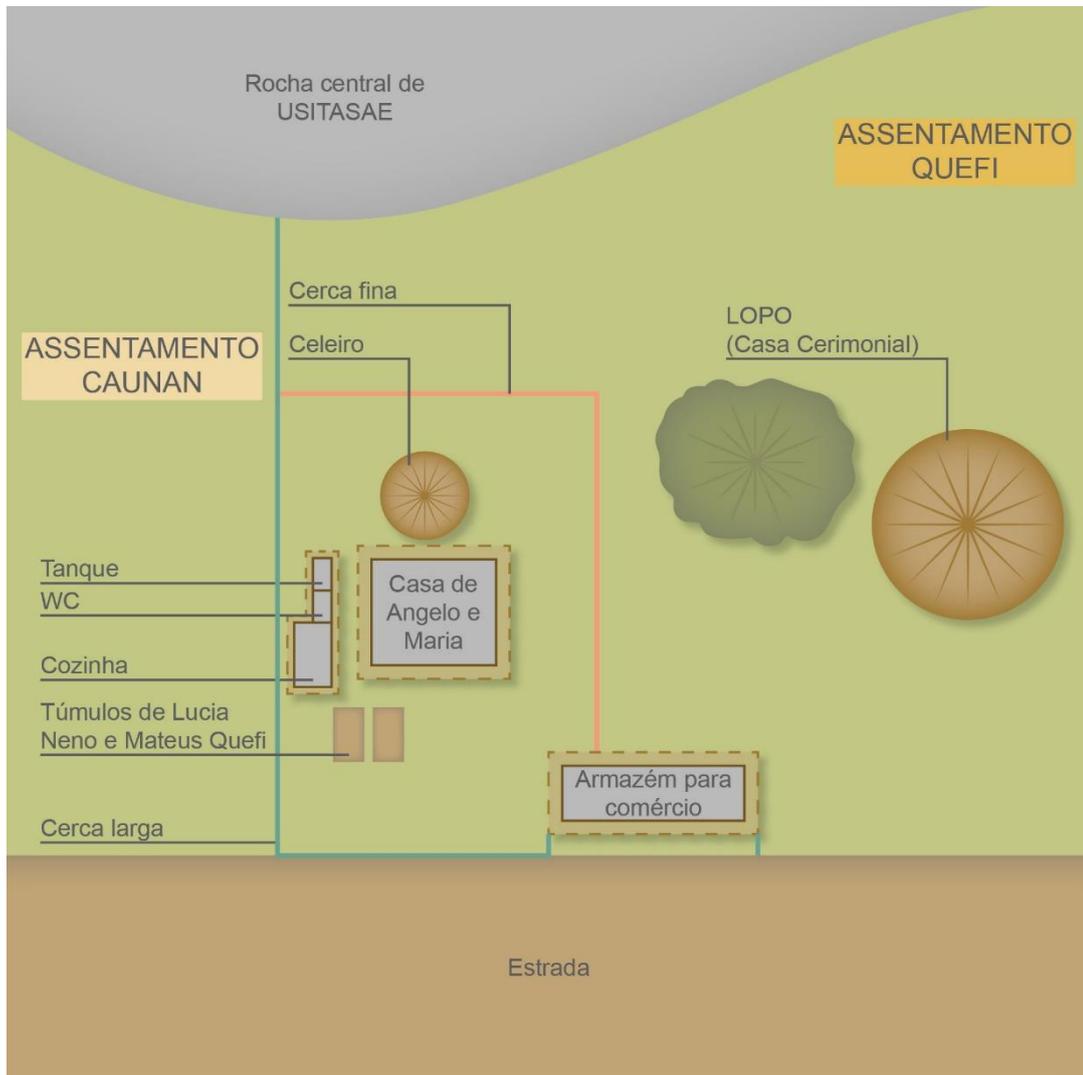
Na sala de estar, havia duas mesas de madeira, uma grande, onde era servida a comida, uma pequena, onde os celulares eram carregados, próxima às instalações de tomada. O chão da residência ainda não havia sido assentado, de modo que tínhamos britas no chão para pisar. Maria jogava água de vez em quando para que a poeira não levantasse.

Apesar deles se sentarem bastante em esteiras feitas de plástico e compradas no mercado, havia sete cadeiras de plástico verde, compradas por Júlio. Além disso, havia uma cadeira preguiçosa, feita de madeira maciça, na qual põe-se um tecido entre partes da estrutura de madeira, o que permite manter o tecido esticado para a pessoa sentar-se nele. Ângelo disse-me que era herança do seu pai. Ele tinha ganhado essa cadeira de um agente colonial português.

O celeiro, por sua vez, era feito de madeira e palha, tendo uma porta pequena (de um metro de altura) por onde eu apenas entrava ajoelhado. Lá, armazenavam-se milho e arroz coletados no fim da estação chuvosa (março/maio). A casa de banho tinha uma latrina, cuja descarga para urina e fezes era realizada com baldes d'água, e um grande tanque (1m X 3m X 1,5m) descoberto, que era enchido de água por meio de um cano direcionado de um poço artesiano localizado em uma altitude maior. A cozinha, por sua vez, era composta por uma mesa e armários onde se guardavam os utensílios (panelas, facas, temperos, tábuas de carne, garrafas, louça, copos etc.), restos da construção e uma área para a fogueira, onde os alimentos eram cozidos. Uma porta fechava a cozinha com um cadeado.

A cozinha não era guarnecida com fogão a gás nem geladeira. Tampouco tinha água encanada com torneira. Contudo, acesso fácil aos recursos hídricos era provido por meio de um poço artesiano comunitário construído pela CARITAS, braço da Igreja Católica responsável por atividades de desenvolvimento. Quanto à energia elétrica, essa era fornecida desde 2015 de maneira gratuita. Eles a utilizavam principalmente para iluminar a moradia durante o período noturno, colocar música nos aparelhos de som e carregar os aparelhos celulares.

Figura 10 – Planta baixa da unidade doméstica de Ângelo e Maria, dentro do assentamento da Casa Quefi



Fonte: Autoria própria.

Além do casal, mais quatro pessoas na unidade doméstica corresidiam permanentemente, todas crianças e adolescentes: Igênia Quefi, 13 anos, filha de Ângelo e Maria; Moisés Tout, 18 anos, um parente mais distante de Maria; Agustinho Quefi, 18 anos, filho de um primo paralelo de Ângelo e Pedro, 3 anos, o neto, filho mais velho do primogênito do casal. Eles realizavam diferentes atividades e tinham diferentes funções nas práticas de reposição de bens dos seus participantes em conjunto com Ângelo e Maria. Todos eles realizavam atividades para alimentação, limpeza, pequenos consertos, fornecimento de gêneros alimentícios e de produtos de limpeza para que a unidade doméstica continuasse a funcionar. Excetuava-se dessa distribuição de tarefas Pedro, por ser muito novo. Nesse

sentido, a produção material da unidade doméstica contava com pessoas para que elas tivessem papéis relativamente específicos.

Abaixo, faço algumas considerações sobre como a unidade doméstica era vivida e como ela dava condições para surgirem pertencimentos às Casas, mas também contribuía para que corresidentes dessas unidades domésticas mantivessem seus vínculos com Casas localizadas em outros assentamentos. Do mesmo modo, procuro discutir como atividades estatais e do mercado acabam por serem incorporadas nas atividades de produção da unidade doméstica.

c) Produção: agricultura e pecuária

O período de chuva

O ciclo da agricultura que se iniciara em outubro de 2016 tinha sido mais chuvoso do que o ciclo agrário anterior. Isso provocava um grande entusiasmo entre meus anfitriões. Em meados de março de 2017, o cano do poço que desaguava na unidade doméstica de Maria e Ângelo não parava de vaziar um grande fluxo de água. O tanque, que já se encontrava cheio, não era capaz de suportar tamanho volume, de modo que a água corrente se desperdiçava pelo chão.

Fotografia 17 – Travessia de camponeses com mercadorias e bens da estrada durante o período das chuvas.



Fonte: Arquivo pessoal do autor. Suco Bobometo, Posto Administrativo de Oesilo, março de 2017

As calhas da moradia também captavam as chuvas que escorriam dos telhados impermeáveis e formavam bicas de água gelada. Nós enchíamos com essas bicas os quatro barris vazios reutilizados – que antes serviram para armazenar combustível – mediante baldes e um funil improvisado feito com garrafa pet. Para tirar posteriormente a água armazenada desses barris, utilizava-se uma mangueira, sugando com a boca o ar dentro dela e permitindo que a pressão atmosférica direcionasse a água para fora do barril. Faltavam, contudo, depósitos suficientes para armazenar tanta água.

A reutilização dos depósitos de óleo combustível possibilitava recursos hídricos em regime de abundância aos moradores da unidade doméstica para que eles pudessem banhar-se, lavar louça e roupa e dar descargas após o uso da latrina. Isso justificava que rapidamente o grande depósito de lixo que eu comprara em Díli servisse para o mesmo propósito dos demais barris. A abundância de água também possibilitava que muitos outros aldeões tivessem acesso a recursos hídricos. Apesar de eles poderem ter acesso facilmente por outros canos do mesmo poço, de vez em quando, esses aldeões pediam licença para pular a cerca da unidade doméstica e assim também guardarem água para consumo em galões reutilizados de 5 litros, comprados originalmente como depósitos de óleo para cozinhar.

Ainda que fosse positiva a quantidade de chuvas, a abundância hídrica que marcava o ciclo chuvoso era também objeto de alguns temores. Eles apresentavam queixas: as estradas alagadas com bastante lama faziam com que qualquer passeio pelo suco, a pé ou de moto, fosse uma trajetória barrenta. As roupas demoravam mais para secar e a chuva era tida como uma das razões pelas quais muitas pessoas estavam com constipações nasais e dores de garganta. Uma virose acometeu todos durante o período de chuva: fiéis que tentavam abafar a tosse competiam involuntariamente com os corais infantis das diversas aldeias que cantavam as canções de Natal durante a missa do Galo celebrada na Igreja de Santo António de Oel'Mambai em 24 de dezembro de 2016.

A principal queixa, contudo, era que a chuva isolava Usitasae da capital de Oecussi e de alguns sucos vizinhos. Se havia duas estradas possíveis para chegar em Pante Macassar, uma delas – a mais curta – estava terminantemente proibida de ser transitada entre janeiro e março, visto que boa parte dessa estrada seguia o curso do rio. A única possibilidade de deslocamento era atravessar a outra estrada, que era cortada por um rio caudaloso durante esse período úmido, possível de atravessar-se apenas a nado. Mulheres e crianças, contudo, eram desencorajadas a realizar tais travessias pelos riscos de serem levadas pela correnteza.

Agustinho me falava que militares sul-coreanos que atuaram em Oecussi durante o período da administração provisória, certa vez, faleceram por causa de uma tromba d'água, que os levou para muito longe. Os corpos de alguns desses militares jamais foram encontrados. Ele atribuía o infortúnio ao fato de que essas pessoas tinham colhido amostras de terra de um vulcão desativado que existia em Oecussi, próximo ao rio. Por terem retirado terra *lulik* (sagrado, em tétum) de onde ela estava e levado para a beira do rio, os ancestrais ficaram zangados com eles e mataram-nos.

A colheita do arroz

Apesar de alguns reveses que a chuva provocava, no geral, ela era motivo de celebração. Se havia essas percepções de cuidado com as chuvas e com os rios, ela implicava fartura nas hortas com as quais todas as pessoas de Usitasae se envolviam. A agricultura era felizmente agraciada com esse fenômeno.

Pude acompanhar de maneira mais detida as ações comandadas por Ângelo e Maria no fim de um ciclo de agricultura que culminava com a colheita de certos gêneros alimentícios, especificamente o arroz e o milho em abril e maio de 2017. As hortas que tinham sido objeto de desmatamento e semeadura – processos que eu não acompanhei – já se encontravam com plantas crescidas o suficiente para serem coletadas. Em um domingo, acordamos por volta das 7h00 da manhã, quando o dia já estava claro. Enquanto Igênia fazia o café, observei que iríamos comer arroz, amendoim e batata doce, uma refeição mais completa do que a usual, que consistia em café, chá e biscoitos. O desjejum daquele dia, me informaram, era diferente, porque precisaríamos nos alimentar melhor para darmos conta do exaustivo trabalho que teríamos de enfrentar.

Após deixar seu neto numa unidade doméstica vizinha, Maria pediu para que coletássemos diversos sacos vazios de arroz comercial e levássemos as diferentes facas que havia na cozinha. Nós iríamos colher arroz num terreno dentro do assentamento da Casa Quefi, no local antes ocupado por Ângelo e Maria quando Mateus (o pai de Ângelo) estava vivo, encontrando-se a menos de 200 metros de sua unidade doméstica. Esse arroz era cultivado somente pelas pessoas da unidade doméstica de Ângelo e Maria e, como a horta não era muito grande, precisaríamos apenas de algumas pessoas.

Maria recrutou os moradores permanentes da unidade doméstica (eu, Moisés Tout, Agustinho, Igênia) para essa coleta e o morador momentâneo, Mateus Quello. Também chamou Ojório Quefi, um rapaz de dezoito anos, filho de um irmão mais novo de Ângelo que residia numa unidade doméstica vizinha. Fomos todos carregando os instrumentos e os sacos para a coleta.

Chegando na horta, Maria e Ângelo realizaram algumas orações e palavras rituais. Eles nos deram sinal para iniciarmos a coleta com a faca. A espécie do arroz plantada era do tipo sequeiro, possível de ser cultivada em terras altas. Diferentemente do arroz plantado em zonas alagadas, esse não precisava de grandes quantidades de água de irrigação: a irrigação vinda pela chuva era suficiente.

Como alguém desajeitado que jamais colhera arroz anteriormente, eu fui rapidamente ensinado sobre como proceder. Primeiro, fui orientado por eles de que deveríamos fazer uma disposição retilínea entre os coletores dentro dos terrenos para que fosse possível uma coleta completa de todo o arroz cultivado, permitindo aos envolvidos que fosse visualizável onde já havia sido feita a coleta e onde ainda havia arroz a ser coletado.

Formaram-se duplas.⁸⁸ As duplas deveriam ficar lado-a-lado, formando uma grande frente que adentrava a plantação, movendo-se conjuntamente para o fundo do terreno. As duplas eram unidades de colheita eficazes porque os componentes poderiam coletar os ramos de arroz enquanto carregavam um saco conjuntamente. Cada um segurava com uma das mãos uma das pontas do saco, enquanto segurava-se a faca com a outra mão para cortar o ramo. Nos momentos em que o saco era plenamente preenchido, um dos componentes da dupla carregava o saco cheio de ramos de arroz para um local específico do terreno. À medida que a frente adentrava mais o terreno, eles deixavam o saco pelos diversos recantos, sem se preocupar naquele momento em manter o material coletado junto.

Agustinho, minha dupla, me ensinou rapidamente como eu deveria coletar o arroz. Inicialmente, ele me ensinou como segurar a faca, mostrando-me o seu gesto para que eu o repetisse. Eu deveria deixar meu polegar livre para auxiliar o corte, enquanto deveria colocar o cabo da faca de cozinha entre meus quatro dedos restantes. Ele me indicou que o local específico da planta que deveria ser cortado era bem abaixo do galho que dava sustentação às panículas do arroz, isto é, as inflorescências que se caracterizam como pequenos ramos que vão decrescendo da base do galho até o seu ápice. O galho composto por panículas é que era o objeto de coleta. Dentro das panículas, encontravam-se os grãos de arroz, cobertos por cascas.

Assim, Agustinho sugeriu-me fazer o seguinte movimento: encontrar os ramos do arroz, encostar a lâmina da faca no galho de espessura fina logo abaixo das panículas, pressionar o galho entre meu dedo polegar e a lâmina e torcer a lâmina e o polegar para cortar e finalmente retirar o ramo da árvore. Esses gestos faziam com que o pequeno ramo se despregasse totalmente da árvore, ao mesmo tempo em que o mantinha preso entre dedo e a

⁸⁸ Eu fui veementemente proibido de formar dupla com Igênia, a única menina que se encontrava ali naquele momento.

faça sem cair no chão. Após tê-lo na mão, eu deveria colocar o ramo completo dentro do saco. Esse movimento deveria ser repetido em todas as panículas que compunham determinada árvore.

O processo de colheita naquele terreno durou mais ou menos cinco horas. A preocupação excessiva e um questionar incansável sobre se eu estava cansado fez com que eu fosse impedido de manter-me naquela colheita. Eles, portanto, mandaram-me voltar para a moradia. Pensei que pudesse estar atrapalhando algum movimento ou sendo inconveniente e cumpri o que eles desejaram para mim. Às duas horas da tarde, contudo, a coleta já acabara e eles começaram a retornar para a unidade doméstica. Todos eles trouxeram, cada um, sacos de arroz. Eles entraram no celeiro, descarregando os sacos lá dentro.

A colheita daquela horta em específico estava terminada, mas ainda havia um longo processo para que esse arroz fosse transformado em comida para consumo dos habitantes da unidade doméstica. Maria iniciou com os demais moradores a etapa para conservar o arroz e armazenar as sementes que seriam utilizadas para o próximo ciclo agrário no dia seguinte.

As atividades de guarda e cuidado do arroz, contudo, eu só pude observar uma vez. Maria, os diversos meninos que moravam na residência, Laurinda (a irmã mais nova de Ângelo) e o marido de origem indonésia que acabou ficando após a independência em Timor-Leste reuniram-se dentro do celeiro durante a noite. Eles se juntaram para pisar em cima dos ramos de arroz, uma forma de separar os galhos dos grãos. Os meninos tentaram me ensinar como pisar no arroz, mas eu fui incapaz de assim o fazer. Isso aconteceu porque o ambiente fechado e a umidade existente dentro do celeiro, que não continha qualquer saída de ar a não ser a sua própria porta, gerava um acúmulo de leveduras e poeira. Rapidamente, eu desenvolvi uma reação alérgica, com coceiras nos olhos e espirros frequentes. Mais uma vez, eu saí antes da tarefa ser completamente realizada. Fui tomar um banho para me limpar e mediquei-me com um comprimido antialérgico que eu tinha trazido.

A colheita do milho

No domingo seguinte, dia em que os jovens não tinham aula, iniciamos mais uma vez o mesmo processo de colheita. Fizemos uma refeição mais reforçada do que a habitual, deixamos Pedro sob a tutela de uma unidade doméstica vizinha e direcionamo-nos para a horta. Andamos pela estrada, que se encontrava em uma altitude superior às margens do rio. Após dois quilômetros, fomos orientados a sair da estrada e descer até a margem do rio, que se encontrava há uns trezentos metros abaixo numa trilha mais estreita. Era, portanto, uma

longa caminhada num terreno bastante inclinado até chegar ao campo onde faríamos a colheita.

Aquela colheita era feita próxima ao assentamento da Casa Colo, uma Casa receptora de mulheres em relação à Casa Quefi, Casa da qual Mateus Quelo fazia parte. Dessa vez, a quantidade de pessoas envolvidas era maior e fora feita em conjunto com os componentes da Casa Colo. Mateus Quefi, o filho deles que morava na capital de Oecussi e que podia vir aos fins de semana, também participou dessa investida naquele fim de semana.

Iriamos colher milho diferentemente da colheita que tinha sido realizada na semana anterior. Os sacos ainda seriam necessários, mas a colheita das espigas de milho não exigia o uso de facas. A plantação de milho ocupava um espaço bem maior quando comparada à plantação de arroz. Chegando lá, nós também fomos orientados a esperar por palavras rituais e orações feitas por Ângelo semelhantemente ao que fora feito quando da colheita do campo de arroz. Após isso, começamos a coleta.

A organização para participar da colheita de milho se dispunha de uma maneira diferente da colheita de arroz. A primeira diferença consistia em uma divisão de tarefas por gerações. Enquanto crianças e jovens responsabilizavam-se por catar as espigas de milho, os mais velhos ficavam sentados debaixo de uma tenda improvisada no meio do terreno. Essa tenda, feita de madeira e lona preta, que dava uma sombra para eles, permitia que esses ficassem responsáveis por selecionar as espigas que seriam guardadas para a colheita posterior e as que eram para ser consumidas. As espigas selecionadas para tornarem-se sementes do próximo ciclo tinham as palhas amarradas, formando um nó que permitisse que fossem penduradas no teto dos celeiros.

Não havia formação de dupla, mas de grupos de três a quatro pessoas para compartilhar os sacos. Esses grupos coletavam o milho separadamente. Uma vez que o saco estivesse cheio de espigas, eles eram levados para a tenda onde se encontravam os anciãos, esvaziando-o para ser utilizado mais uma vez.

Ninguém precisou me ensinar a colher dessa vez, porque eu já tinha certa prática de colheita de milho em minhas raras idas bucólicas a sítios de amigos do meu pai. Apenas observei que era necessário puxar e torcer a espiga de milho da árvore, depois a colocando dentro do saco. Havia uma diferença: éramos orientados a matar a árvore do milho, uma vez que ela não produziria novas espigas futuramente. Apontava-se o pé no caule, empurrava-o para frente e depois para baixo, quebrando o caule para derrubar a árvore.

Fizemos uma pausa para descansar. O sol bastante forte que atingia nossas cabeças fez com que os meninos que participavam da coleta direcionassem-se para a beira do rio, que se

encontrava bastante cheio naquele período. Eles tiraram as suas roupas e tomaram banho. Depois do descanso, fomos orientados a levar os sacos para o armazém no assentamento da Casa Colo, que se encontrava à beira da estrada.

Cada pessoa ficou responsável por levar um saco com várias espigas de milho. Os meninos me ensinaram que eu deveria carregar ao lado do pescoço, equilibrando-o no meu ombro e segurando o saco com uma outra mão. Eu fiquei relativamente cansado, pois se tratava de carregar algo pesado em um plano inclinado.

Em certo momento, eu vi as mulheres carregando os sacos de milho de um modo distinto dos homens. Elas carregavam os sacos em cima de suas cabeças, mostrando uma destreza incrível em mantê-los equilibrados sem as mãos enquanto subiam ladeiras. Apesar das mulheres serem mais lentas do que os homens nessa subida, elas mantinham um passo contínuo e firme. Não era à toa que as mulheres leste-timorenses tinham uma postura tão elegante. Em certo momento, eu pensei se eu seria capaz de fazer o mesmo movimento. Tentei. Logo depois, os meninos caçoaram-me, dizendo que aquilo era coisa de mulher.

Retornamos para a horta com o objetivo de recolher os sacos restantes. Deixamo-los numa unidade doméstica do assentamento da Casa Colo e vimos que diversos outros aldeões também realizavam o mesmo processo de coletas. Homens, mulheres e crianças de outros assentamentos andavam pelas estradas carregando sacos de milho ou de arroz, assim como nós. Quando cruzamos com um grupo deles, eu lhes saudei com um “Bom dia!”. Eles não me responderam. Essa era uma outra gafe: o retorno para os assentamentos deveria ser feito de maneira silenciosa, disse-me Agustinho.

Nas manhãs daquele período de colheita, eu vi que ainda havia certo trabalho a ser feito para o arroz ou o milho dentro do celeiro. Ao observar o celeiro, percebi que saíam fumaças por debaixo das palhas que formavam o teto da construção. Não sei ao certo qual era a finalidade de desenvolver alguma fumaça ou fogo naquele ambiente para o processo de separação do arroz.

A mecanização da colheita

No fim de semana seguinte, pensei que iríamos realizar mais alguma dessas atividades de colheita. Mas não a fizemos, porque os gêneros vegetais sazonais já tinham sido colhidos. Havia uma horta onde eles plantavam gêneros de produção contínua: Maria e Ângelo me informaram que a outra horta sobre a qual tinham certa gerência por ser da Casa Quefi encontrava-se à beira do rio. Ela era cultivada principalmente por Laurinda, a irmã mais nova

de Ângelo, que plantava diferentes vegetais de colheita contínua (cebola, tomate, folhas de mandioca etc.).

Na quarta-feira seguinte, contudo, Maria e Ângelo chegaram de caminhão no fim da tarde com quatro sacos de arroz depois de eu voltar com os meninos da escola. Eu perguntei se eles tinham feito alguma colheita e Ângelo falou que sim. Não sei ao certo a quem pertencia a propriedade daquele terreno. De qualquer maneira, Ângelo me disse que, diferentemente das outras colheitas, essa tinha máquinas que faziam todo o processo de transformação do arroz em comida. Máquina para coletar, máquina para debulhar o arroz e separá-lo da casca. Ângelo disse que esse arroz não precisava da “máquina kultura”, referindo-se ao pilão que se encontrava fora da moradia, próximo à cozinha.

Pecuária

Depois que esse período de colheita terminou, passei a observar outras atividades de produção de alimentos. Comecei a perceber, por exemplo, os envolvimento dos meninos nos cuidados do gado bovino. Naquele momento, Ângelo possuía três gados, cuja destinação parecia ser a de tornarem-se bens a serem transacionados em trocas matrimoniais pelas quais a Casa dele estava responsável. Em 2016, observava que o cuidado do gado era uma atividade que Mateus, o filho mais novo masculino de Ângelo e Maria, ocupava usualmente. Porém, com sua ida para a capital de Oecussi para realizar o ensino secundário no ano seguinte, quem tomou essa posição foi Moisés: aos fins da tarde, Moises adentrava as florestas atrás de folhas comestíveis para os gados, que ficavam amarrados por cordas em uma árvore no assentamento. Agustinho tomava essa posição de cuidado do gado bovino quando Moises não se encontrava e, por vezes, Ângelo também fazia essas atividades.

Fotografia 18 – Ângelo em vestes tradicionais se prepara para ir à Igreja na missa de Páscoa



Fonte: Arquivo pessoal do autor. Usitasae, abril de 2017.

Em termos de pecuária, observei também porcos e galos sob o cuidado de Maria. Ela os alimentava com restos de arroz e outras comidas que tinham sobrado das refeições. A produção agrícola e de animais de consumo parecia ser uma atividade primordial da unidade

doméstica. Exceto os bois, que ficavam sob os cuidados dos meninos, os demais animais eram criados por Maria.

A seca

Em julho, as chuvas, que já estavam ficando escassas, começaram a parar. As poças nas estradas passavam a dar lugar às pedras que estavam no seu fundo e os caminhões e motos que passavam começavam a levantar a poeira. O tanque não estava mais cheio como acontecera em março. Para evitar a evaporação da água, eu tentei achar uma tampa para que diminuísse a incidência de raios solares, mas não consegui convencê-los da utilidade de tapar o tanque. Eles estavam também resignados com um fato: uma rachadura grande impunha-se ao tanque, uma rachadura de onde escorria vagarosamente uma lâmina d'água. Eles até tinham tentado tapar a rachadura com plástico, mas era inútil. Acumular água naquele tanque, a não ser que fosse refeito, era uma batalha meio perdida. Os barris de água eram os locais mais propícios para manter alguma água para consumo próprio. Algumas cercas foram abertas entre as demais unidades domésticas da Casa Quefi porque as hortas já tinham sido colhidas e os porcos não seriam motivo de destruição da produção agrícola. Eles tinham parado de preocupar-se em mantê-las plenamente fechadas.

Os ventos que se sucediam à chuva traziam novidades à unidade doméstica, que mudaram diante do tempo novo que se impunha. A mãe, Maria, tirou a tela de mosquitos que cobria a minha cama, indicando que eles não mais me incomodariam. Ângelo declarava que os ventos tinham levado os mosquitos. E como ventava naqueles dias. As árvores, cujas folhas secas começavam a cair, somadas à vegetação davam uma imagem mais amarelada ao ambiente, o que me lembrava a caatinga nordestina. A noite também ficara mais fria, de modo que todos passaram a usar os casacos que tinham e a dormir com cobertores comprados no mercado.

À medida que a seca começava a ser mais evidente, a vida do comércio parecia aumentar. E isso não acontecia apenas porque os rios tinham secado e os caminhões passaram a circular com mais tranquilidade. Nesse período, as estradas estavam possíveis de serem atravessadas sem a necessidade de nadar nos rios, algo que já estava sendo possível de transitar desde maio de 2017. Práticas de troca passaram a ser mais recorrentes, porque eles poderiam agregar as diferentes Casas em festas no campo sem que isso fosse objeto de alguma chuva torrencial. Homens e mulheres começavam a se preocupar menos com a agricultura porque a estiagem se impunha.

d) Distribuição e trocas: mercados, remunerações e dádivas

Com o passar do tempo, as necessidades de ir mais ao mercado passaram a impor-se. Ainda que Maria e Ângelo desenvolvessem em sua unidade doméstica e dentro de suas propriedades as atividades de pecuária e agricultura, aqueles bens que eles produziam juntos não eram capazes de alimentar as diversas bocas que existiam naquela unidade doméstica. Entre outras razões, a produção de bens para consumo deles não era apenas das atividades agrícolas e pecuárias que eles próprios desenvolviam. Como pude observar em certos momentos, eles se envolveram como força de trabalho de hortas de unidades domésticas da Casa Quefi e de outras unidades domésticas. Isso permitia que eles recebessem uma fração dessas colheitas.

Ângelo parecia alguém muito voltado para a captação de bens por atividades de trocas matrimoniais, transacionadas em regimes de dádivas. E Ângelo, como alguém bastante importante no suco, vivia circulando entre os assentamentos, um frequentador assíduo de diversas festas em que havia celebração de negociações matrimoniais. Às vezes atuava protagonizando sacrifícios desenvolvidos em outras Casas. Isso permitia que ele sempre trouxesse algum alimento (sacos de batata doce, pedaços de carne) para consumo da unidade doméstica, além de dinheiro.

Numa dessas vindas das trocas matrimoniais, Ângelo trouxe um cãozinho que começou a conviver com a gente. Batizei-o de Renato, em homenagem a minha amiga Renata Nogueira, que se encontrava em Díli. O motivo do homem (*kais muti*) batizar um cão foi objeto de inúmeras elocubrações. Afinal de contas, como pode alguém batizar um cão (*asu*) com nome de pessoas? Todo riam e, então, passaram a chamar o pequeno cão de “Renato”.

Provavelmente batizar um cão era uma novidade para todos os que estavam ali. Eles viam que eu tinha muitas afeições ao animal e, certa vez, viram-me acariciando-o. Assim como acontecera em Díli, os moradores achavam muito estranho alguém tratar um cão daquela maneira. Eles passaram a tratar Renato por esse nome e, em certa medida, a não bater mais nele. Uma vez, o cão comeu os pintinhos da galinha dos quais Maria tanto tentava tomar conta. Quando ela viu os pintinhos mortos, ela pegou um pedaço de pau que tinha no quintal e bateu muito forte, fazendo com que Renato urrasse de dor. Eu, que estava sentado na sala, saí de perto. Eles então perceberam que eu era um malai afeito a cães.

Ângelo Burocrata

Alguns eventos relacionados a dinâmicas nacionais, como a recepção de políticos em campanha durante o período eleitoral, passagem de autoridades da Igreja Católica e festividades nas escolas, eram também momentos rituais que faziam com que Ângelo constantemente trouxesse bens para consumo dos integrantes da unidade doméstica que ele comandava. Ele fazia diversas atividades como essa na posição de Conselheiro do Suco.

Acompanhei certa vez a atuação dele como um mediador, em uma resolução de conflito entre duas Casas, que estavam em aldeias distintas do Suco Usitasae. Na sede do suco, os porta-vozes da Casa discutiam sobre um homem que migrara para Díli, a capital de Timor-Leste, e “abandonara” sua esposa e filho com os parentes dela. Em vez de dar parte de seus rendimentos para a sustentação deles, parecia que ele tinha se envolvido com outra mulher na capital.

Ângelo, conselheiro do suco, conduziu as atividades, os animais (bodes e porco) que lá estavam, cervejas, cigarros, dinheiro e alimentos. Ele recebeu as custas pelo serviço jurídico local que prestava, trazendo pedaços dos animais que foram sacrificados naquele ritual para sua unidade doméstica.

A gestão do dinheiro

Em certa ocasião, Ângelo trouxe uma quantia de 150 dólares americanos depois de ter viajado. Eu observei certa satisfação nele em ter essa quantidade em suas mãos quando chegara de viagem. Mas o mais interessante foi o que se sucedeu em seguida: ele pegou 10 dólares para si e deu o restante para Maria. Olhou para mim e falou “Eu, com dinheiro, só compro bebida e cigarro”, rindo e gargalhando porque eu ria junto com ele.

As mulheres tomarem conta do dinheiro parecia ser característico das populações meto. Em sua etnografia, Andrew McWilliam (2002) atentou aos efeitos da integração das populações meto ao Estado colonial holandês e pelo Estado nacional indonésio, considerando que a inclusão das práticas comerciais com dinheiro fez com que houvesse papéis de gênero em seu manejo. A captação do dinheiro passou a ser uma tarefa dos homens, principalmente mediante as atividades burocráticas do estado e as trocas matrimoniais, enquanto mulheres tomariam cuidado dos gastos com o dinheiro:

Invariavelmente, são as mulheres quem controlam as finanças de uma unidade doméstica. Homens são tipicamente tidos como irresponsáveis com o dinheiro ou, como uma mulher certa vez me disse, homens com dinheiro são como “plantas sem semente, sem possibilidade de crescer (*kama u kama tunaf*)” (McWILLIAM, 2002, p. 41, tradução minha).

Como pessoas tão atentas à agricultura, metáforas botânicas faziam todo o sentido para mulheres compreenderem as percepções que se tinham dos homens com dinheiro.

O Estado leste-timoreense reconhecia a importância das mulheres para a administração do dinheiro em projetos centrados em manutenção da produção de alimentos e da moradia. Um programa de transferência de renda chamado “Bolsa-mãe”, semelhante ao Bolsa-Família no Brasil, direcionava-se às mães de crianças em idade escolar. Esse programa condicionava o envio de certas quantidades de dinheiro à matrícula de suas crianças nas escolas.

De qualquer maneira, a administração do dinheiro fazia com que Maria fosse a principal responsável pelas compras. Às quintas-feiras, era ela quem fazia as compras da semana, o que, imagino, reduziu-se bastante durante o período que eu estive lá, quando eu passei a assumir essa posição dentro da unidade doméstica. Ao mesmo tempo, ela distribuía dinheiro entre os filhos migrantes que não tinham renda.

Mercadoria: Vestimentas e tecidos

A possibilidade de ir ao mercado era uma forma de vestir os filhos. Roupas compradas por eles no mercado faziam com que tecidos tradicionais artesanalmente produzidos deixassem de ser a moda que vestia as gerações mais novas. Os homens utilizavam cintos feitos de material sintético para manter o nó que eles faziam para amarrar em suas cinturas de maneira que as gerações mais novas pouco se preocupavam em aprender técnicas de tessitura.

Assim, Maria era bastante habilidosa na prática de tecelagem, na qual fazia *bete'l* (tais, em língua tétum). Na ocasião de minha visita, ela fez um *bete'l ana* (tecido pequeno) para meus pais. Apesar de Maria não saber ler, ela escreveu uma frase que o Florindo tinha desenhado num papel para ela fazer a tecelagem. Era “I ♥ Papa I ♥ Mama – Batráquios”. Tinha dito para Florindo que Batráquios era como meu pai chamava a mim e aos meus irmãos quando crianças.

Em certa ocasião, Maria pediu-me um par de óculos para auxiliá-la na prática de tecelagem, uma vez que começara a ter a vista cansada (creio que devido à sua idade) e seus óculos já estavam bastante danificados. Eu os comprei quando atravessei a fronteira para a Indonésia, algo que a deixou muito contente. Comprei também fios para que Maria fizesse um *bete'l* para mim. Mas, com a morte do seu pai no meio desse processo, Maria interrompeu para viver o seu luto. Ela só retornou a fazer a tecelagem em setembro. Sabendo que eu retornaria ao Brasil, disse-me que não teria tempo de terminar. Creio que era uma forma dela me obrigar a retornar para lá para buscar.

Maria pouco se preocupava em envolver suas filhas no aprendizado da tecelagem. Eu não presenciei momentos de ensino da tecelagem para Igênia, sua filha. Nesse sentido, a possibilidade de aquisição de roupas por outros meios, como mediante a compra nos mercados, era constante, de modo que Maria não tratava a tecelagem como uma atividade que Igênia deveria aprender.

O filho pródigo

Sobre a sustentação da unidade doméstica, Júlio começava a ter uma posição contínua diante da renda fixa que ele recebia do estado, já que era um filho que trabalhava numa escola como professor. Mensalmente, ele disponibilizava parte de sua renda para seus pais. Ele também era o principal contratante do empréstimo para a construção daquela moradia em que Ângelo e Maria moravam. A construção foi financiada em seu nome, provavelmente pelo fato de que Júlio era o funcionário público.

Observei certa ocasião um início de um conflito entre Júlio e Ângelo. Pai Ângelo tinha chegado feliz e sorridente de Díli. Contava-me das reuniões partidárias que haviam ocorrido após as eleições parlamentares. Assim como diversas lideranças locais do seu partido que residiam em Oecussi, ele tinha ido para Díli no barco, após ter descido das montanhas até Pante Macassar. Porém, a volta foi diferente. Ângelo retornou para Usitasae e falou-me bastante orgulhoso que tinha andado pela primeira vez de avião.

No final de semana depois do retorno de Ângelo, Júlio chegou com sua esposa e filho para passarem o fim de semana conosco. Júlio perguntou se estava *leko ka naleko* (“bom ou não bom”). Eu, fofoqueiro, estava bem e comecei a falar de inúmeras coisas que lá aconteciam. Contudo, minha boca grande acabou por comentar “Seu pai andou de avião”, na frente de Ângelo. Revelei um segredo seu: não era para Júlio saber que Ângelo pegara um avião, seis vezes mais caro do que um bilhete de barco, que também ligava Oecussi à Díli.

Júlio fechou a cara. Falou para mim: “Pai Ângelo andou de avião? Eu não sabia”, e fitou os olhos do pai. Ângelo, que estava do outro lado da sala, olhava para mim com a cara de que eu tinha agido errado em falar aquilo. Um clima pesado instalou-se na sala: havia uma reprovação de Júlio à atitude de Ângelo (ele não deveria ter gastado dinheiro com uma passagem de avião); havia uma reprovação de Ângelo a Alexandre (eu não deveria ter falado para Júlio o segredo de Ângelo); havia uma vergonha de Alexandre em falar o que não se devia.

Eles não brigaram na minha frente, mas para mim, minha expectativa era que houvesse uma expressão positiva ao fato de o pai ter viajado de Díli para Oecussi de avião e

não de barco. O silêncio que se seguiu à minha fofoca fez-me pensar que Júlio estava zangado com seu pai por ele ter gastado seu dinheiro com avião em vez de andar de barco. Querendo ou não, aquilo era um sinal bastante expressivo de novos tempos. A reação negativa de Ângelo à minha conduta era sinal de que Júlio provavelmente se sentiria à vontade em expressar sua reprovação. Talvez a autoridade paterna dentro da unidade doméstica começasse a ser mais ou menos transmitida ao filho pródigo, que se mostrava como uma importante fonte de renda daquele grupo de parentes.

Para além das trocas matrimoniais entre as Casas

Assim, essas atividades que envolviam a economia monetizada permitiam que Ângelo e Maria tivessem a possibilidade ter acesso a diversos bens que não são possíveis de acessar pela transformação das matérias existentes em Usitasae em Oecussi, inclusive alguns alimentos, como óleo de cozinha e ovo. Grande parte dos bens que eles tinham adquiridos eram acessíveis apenas mediante dinheiro e por compras no mercado: utensílios de cozinha, camas, armários, portas, cadeados, isqueiros e facas. Coisas bastante básicas para suas vidas dependiam desse envolvimento.

Apesar de no mercado eu não ter observado a venda de animais mortos, era possível ver a venda de galinhas vivas. Não vi a comercialização de animais domésticos como uma tônica, à exceção de uma vez: Ângelo comprou um porco de uma unidade doméstica que se encontrava num assentamento de uma Casa da *Estrutura Povo Usitasae* para as celebrações do Dia dos Finados. Eu o tinha ido buscar com os jovens da unidade doméstica e pegamos o porco, com a boca e as patas amarradas com cordas feitas de palha. Enquanto esperávamos que o porco fosse amarrado, uma criancinha chorava vendo aquele animal sendo levado com a gente. Agustinho disse-me que ela chorava porque tinha sido ela quem continuamente alimentara aquele animal.

A possibilidade de captação de renda mediante envolvimento com atividades do Estado (bolsa de distribuição de renda, atividades partidárias, trabalho na burocracia) e a interação entre as Casas também era algo que permitia que Ângelo e Maria pudessem ter uma moradia com materiais mais resistentes do que os que usualmente eram utilizados pelos residentes de Usitasae. Ter acesso a tijolos, cimento, madeiras para construção, telhas de amianto, janelas, esquadilhas, fios de energia, lâmpadas, sanitários de louça, assim como uma mão-de-obra mais especializada na construção de residências de alvenaria, era algo que dependia totalmente do dinheiro para ter-se acesso. Esse foi um motivo do envolvimento da unidade doméstica com a economia monetária.

Por fim, observei que Moisés era alguém que também contribuía para a captação de recursos não-monetários por meio de trocas, ou seja, fora das atividades de produção da agricultura e da pecuária comandadas pela unidade doméstica. Como já explicado, Moisés era da Casa Tout, à qual a mãe de Maria originalmente pertencia. A carreira residencial dela no assentamento da Casa Tout – que me parecia ser uma fonte de afetos ao seu primo, pai de Moisés – era o que proporcionava a Moisés a possibilidade de residir naquela unidade doméstica. Em certo sentido, isso fazia de Moisés, de certa forma, um meio de trocas existentes entre a Casa Quefi e a Casa Tout. Todos os fins de semana, após o término das aulas aos sábados de manhã, Moisés direcionava-se ao assentamento Tout em Nefumtasa, uma aldeia remota. Ao retornar domingo à tarde, ele trazia diversos alimentos – frutas, batatas doces, cebolas etc. – como retribuição pela hospedagem que lhe permitia ter acesso à escola.

A vinda de dádivas da unidade doméstica também acontecia com Agustinho. Certa vez, ele trouxe algumas favas de mel que o pai colhera. Intuo, contudo, que o encaminhamento de dádivas pelo pai de Agustinho dava-se em uma quantidade bem menor de bens em relação a Moisés.

e) A produção que antecede o consumo: cozinhar, dormir, comer e morar

As atividades presentes na captação de bens, seja mediante produção agrícola ou pecuária, seja mediante as compras advindas do mercado e as trocas matrimoniais, faziam-me perceber que havia uma organização do trabalho da unidade doméstica com divisão de papéis. Em relação ao casal, enquanto Ângelo tinha como função principal captar dinheiro e comida (carne, vegetais) nos ambientes externos, Maria exercia o papel de administrar o dinheiro, fazer as compras no mercado e cuidar das crianças. Todos os corresidentes mais jovens – com exceção do neto – se envolviam mais ou menos nas atividades de agricultura e pecuária. Enquanto homens ficavam responsáveis por trabalhos mais externos (captação de dinheiro), mulheres ficavam com trabalhos mais voltados aos alimentos, seja na compra no mercado ou no preparo deles. Além de papéis de gênero, havia diferentes papéis geracionais: enquanto o casal tinha o papel de comando das atividades, a geração mais nova voltava-se a trabalhos braçais. Até mesmo Júlio, filho mais velho do casal que não residia na unidade doméstica, contribuía para essas ações de reposição de bens.

Eu pude perceber que essa divisão do trabalho também estava alicerçada para a rotina de produção para consumo imediato da unidade doméstica, especialmente a alimentação durante os meses da estiagem (junho a outubro), quando o ciclo agrícola se encontrava menos voltado para a preparação das áreas cultiváveis. As rotinas das refeições domésticas eram

essenciais para todos os envolvidos, uma vez que o acesso à alimentação dava-se pela produção das unidades domésticas.

Parecia-me, portanto, que divisões de papéis de gênero era uma estratégia fundamental para que a organização da Casa funcionasse numa cadeia de produção. Era uma forma bastante expressiva para as pessoas saberem quais eram as suas atribuições naquela unidade doméstica.

A preparação do arroz colhido

Antes do arroz que foi colhido por eles próprios ser cozinhado, era importante, mais uma vez, fazer alguns processos de separação do grão do restante da planta. Se eu já tinha observado a separação do ramo em relação à planta e das sementes em relação ao ramo, ainda existia uma outra etapa: a retirada da casca que cobria o grão.

Para isso, um grande pilão de madeira disposto próximo à cozinha fazia com que mulheres e homens se engajassem nesse processo de separação do arroz quebrando a casca. O pilão era formado por duas partes: a parte fixa era feita por um tronco em formato cilíndrico com o diâmetro de 30 centímetros e com a altura de mais ou menos um metro e com uma grande cava em sua parte superior, onde se deixavam os grãos de arroz cobertos pela casca. A parte móvel se compunha de um tronco de madeira mais fino e mais comprido, que era segurado com as duas mãos. Com ele, Igênia, Agustinho ou Moisés socavam fortemente diversos grãos de arroz, às vezes fazendo isso conjuntamente. Após repetir o movimento entre dez a vinte vezes em intervalos de poucos segundos, eles despejavam o grão e as cascas soltas em uma pequena cesta de palha. Eles repetiam esse procedimento até ter uma quantidade suficiente para uma refeição.

Terminada essa tarefa que desprendia o grão de arroz da casca, era importante agora separar a casca solta do grão de arroz. Para isso, as mulheres – e essa era uma tarefa de responsabilidade principalmente feminina – faziam uso de cestas rasas feitas de palha em formato de hexágono, com bordas pequenas. Elas ficavam de cócoras no chão, utilizando as duas mãos para segurar bordas opostas do cesto, colocavam os grãos e as cascas juntas dentro e movimentavam o cesto. O movimento possuía um ritmo específico: elas oscilavam em alta frequência da esquerda para a direita, depois para frente e para trás e depois para cima e para baixo. Rapidamente, elas inclinavam o cesto como forma de facilitar que a pequena corrente de ar formada pelos movimentos de alta frequência retirasse a casca que flutuava momentaneamente devido à resistência do ar, enquanto o grão de arroz descia mais rapidamente para dentro do cesto. Elas, então, coletavam com as mãos o grão de arroz que

tinha permanecido dentro do cesto. Finalmente o arroz estava separado. Cru, bastava apenas agora cozinhá-lo em água fervente.

Se eles tinham paciência para que eu os acompanhasse em algumas atividades da colheita, o mesmo não acontecia com essas atividades de separação do grão de arroz de sua casca. Certa vez, eu insisti em participar desse processo. Entretanto, mais uma vez, eu enfrentava dificuldades, porque não sabia socar o pilão num ritmo adequado para quebrar a casca, assim como no uso da cesta; deixava cair os grãos de arroz no chão. Outra coisa, que me intrigava bastante: eu não conseguia ficar de cócoras como eles. Eu jamais tinha aprendido isso. Os meninos me caçoavam e diziam: se eu não fosse “homem branco”, a mãe Maria já teria me castigado.

O arroz finalmente estava pronto para ser cozinhado.

O cozimento dos alimentos

Igênia era a principal responsável pela preparação dos alimentos, sendo a cozinheira da unidade doméstica. Ela preparava as refeições para o café da manhã, almoço, lanche da tarde e janta. Todas as manhãs, café e chá eram preparados, oferecendo biscoitos comprados no mercado ou batata doce, amendoins, inhames etc. Ao meio-dia, a refeição era basicamente arroz acompanhado por algum alimento, como folhas de mandioca, feijão, ovo frito. Eu comprava feijão apenas em Díli, porque no mercado local era bastante caro. Porém, Igênia não gostava de cozinhar feijão porque o tempo para o seu cozimento era muito maior. Lembrei-me que, no Brasil, usávamos panela de pressão justamente diante das necessidades de grande temperatura para o cozimento desses grãos. Quando havia carne, ela era imediatamente preparada para ser consumida, uma vez que poderia se estragar mais facilmente do que outros alimentos. À noite, a alimentação era mais ou menos repetida à semelhança do que fora cozinhado no almoço.

Igênia precisava contar com lenha para o cozimento de alimentos, para ferver água para beber ou para preparar o café ou o chá, uma vez que esse era o principal material existente para a produção de fogo. Ela contava com Agustinho e Moisés para conseguir lenha, que se deslocavam para espaços fora do assentamento para coletá-la. Eles utilizavam alguns facões para cortar as árvores e retornavam com feixes amarrados, carregando-os no pescoço. Diferentemente de diversos outros habitantes de Usitasae que não contavam com um tanque de água em sua unidade doméstica, eles não precisavam se deslocar para o rio. Isso só passou a ser necessário por volta do mês de outubro, quando a estiagem já tinha passado de três meses e o poço encontrava-se bastante seco.

Fotografia 19 – Igênia prepara os alimentos para a refeição da noite

Fonte: Arquivo pessoal do autor. Usitasae, julho de 2017.

Igênia fazia o fogo mediante o envolvimento de três objetos: a lenha, um pedaço de plástico – um saco plástico, por exemplo – e o isqueiro. Ela colocava a lenha entre três pedras e iniciava a combustão com um pedaço de plástico (ou de papel), que queimava mais

facilmente do que a lenha. O isqueiro, por si só, não era capaz de iniciar qualquer combustão. Eu entendia que o uso do plástico acontecia porque a energia necessária para a ativação da reação química da combustão da lenha exigia mais calor do que do plástico, facilmente inflamável. À medida que o plástico entrava em combustão, ela colocava pedaços da lenha em cima dele, para que a lenha começasse a queimar. Uma vez feito o fogo, ela abanava com tampas de plástico para fazer com que as labaredas aumentassem, colocando mais oxigênio na pequena fogueira que se formava.

Assim que as labaredas adquiriam uma altura suficiente para depender menos da ação dela, Igênia colocava as panelas para cozimento de alimentos em cima das pedras que se dispunham dentro da fogueira. De cócoras, ela acompanhava o cozimento dos alimentos, seja na fritura de um ovo, seja no cozimento de um arroz. À medida que a lenha era consumida, ela aproximava os pedaços de lenha para o centro das labaredas, permitindo que o fogo permanecesse aceso até o completo cozimento do alimento.

Preparada a comida, Igênia e Maria colocavam os alimentos cozidos nas panelas em pratos para serem servidos na mesa que se encontrava na sala de estar. Ela os servia em determinados vasilhames e o dispunha numa grande mesa que se encontrava na sala. Elas levavam os pratos e os talheres para que pudéssemos nos servir, assim como uma garrafa com águas e copos para que puséssemos beber. Porém, elas duas não comiam com os demais homens da unidade doméstica. Suas refeições eram feitas na cozinha; apenas os homens comiam na sala.

Eu e os demais meninos esperávamos que Ângelo viesse para a sala de estar para alimentarmo-nos. Num movimento bastante solene, ele adentrava a sala, servia a sua comida no prato. Os demais integrantes da unidade doméstica serviam-se: eu era o próximo, passando por Agustinho e depois por Moisés. Quando um dos filhos de Ângelo estava na unidade doméstica, eles adentravam; a ordem de servir-se logo depois de mim, sempre mantendo Ângelo como o primeiro a servir-se e colocando os outros dois corresidentes – que não eram filhos de Ângelo – como os últimos. Em múltiplas ocasiões em que não havia pessoas que vinham visitar, era comum que Agustinho e Moisés fizessem suas refeições com as meninas.

Dormir

Todas as pessoas que moravam na unidade doméstica de Ângelo e Maria tinham os quartos para dormir. Ângelo, Maria e Pedro dormiam no quarto mais externo, às vezes dormindo no celeiro. Eles se deitavam numa esteira no chão. Igênia dormia num quarto sozinha, numa cama com um colchão fino, que era um quarto das meninas.

Moisés, por sua vez, não pernoitava na moradia principal da unidade doméstica. Ele ficava no armazém que se encontrava à beira da estrada, que tinha sido construído originalmente para tonar-se um espaço comercial, mas que se encontrava desocupado. Agustinho dormia num dos quartos reservados aos meninos, principalmente porque ele não estava ocupado pelos filhos de Ângelo e Maria. Quando os filhos de Ângelo e Maria vinham visitá-los, ele saía do quarto e deslocava-se para a unidade doméstica dos seus pais ou dormia no armazém, junto com Moisés.

Cuidado da criança

Conversando com uma professora que estava grávida na escola, escutei dela que queria ter uma filha menina. Anastasia, a diretora da escola, falava para mim que aquilo era porque as leste-timorenses gostavam de ter a primeira filha menina. Depois de um tempo, ocorreu-me que ter filha mulher era, de fato, um sinal de boa sorte. Era a forma de uma mãe ter alguém o mais rápido possível para cuidar dos demais filhos que nasceriam.

Júlio e sua esposa Albina tiveram essa sorte duplamente, tendo as duas meninas nas duas primeiras gestações. Porém, enquanto elas ainda eram muito novas, a estratégia de Júlio era deixar o terceiro filho com a sua própria mãe. Enquanto isso não ocorria. Pedro era uma companhia e uma preocupação constante de sua avó Maria. Dentro da residência, Pedro não era chamado de Pedro, mas de *Lafo*. Ela o alimentava cotidianamente, oferecendo todas as refeições para a criança, colocando-o para dormir, dando banho nele e cuidando dele quando esse estava doente. Era uma rotina cotidiana, de modo que ela tomava para si essa responsabilidade. Igênia apenas cuidava dele quando Maria tinha alguma atividade fora de residência, mas, em geral, Pedro ficava na unidade doméstica vizinha nesses momentos.

Certa ocasião, observei que Pedro encontrava-se com dores na barriga. Especialmente à noite, ele chorava reclamando dessas dores. Comentando pela internet com meus pais sobre o que poderia ser, eles me informaram que havia indícios de Pedro estar com alguma verminose, provavelmente ascaridíase. Eu sugeri que eles fossem ao posto de saúde que se encontrava na aldeia, mas não havia médico naquele momento.

Eu não possuía qualquer remédio específico ao tratamento dessa enfermidade, então eu perguntei pela internet para minha cunhada no Brasil – farmacêutica – sobre quais seriam os princípios ativos que usualmente são utilizados para o combate a esse tipo de enfermidade. Ela me informou e eu pedi para que os agentes públicos que eram responsáveis pelo posto de saúde para ter acesso ao armário de medicamentos. Eles me permitiram adentrar o posto de saúde e eu procurei nos diversos medicamentos – com instruções em bahasa indonesia – o

específico para ascaridíase. Eu dei a Ângelo e Maria o medicamento, sugerindo as quantidades a serem receitadas. Felizmente, Pedro conseguiu se curar em menos de uma semana.

Em abril, quando eu comecei a frequentar a Escola Tassaibeno com maior regularidade, eu tinha me arrumado junto com os demais moradores da unidade doméstica que estudavam na escola. Pedro, encantado com minha presença, soube que eu também ia e pediu para que eu o carregasse. Porém, eu disse que não e fui juntamente com os demais. Pedro chorava. Era motivo de riso entre todos um menino de três a quatro anos de idade querendo ir à escola. Maria, criando Pedro com certa liberdade, permitiu que uma das professoras que passava na estrada e que se deslocava de motocicleta levasse-o para a escola. Cinquenta minutos depois de eu chegar da minha caminhada, vi Pedro com outras crianças ao redor da escola. Não é que o menino foi afoito o suficiente para andar 4 quilômetros sozinho?

Lafo era o exemplo de uma pessoa muito diferente de Ângelo e que viveria num mundo muito diferente dele. E Ângelo sabia disso. Quando eu contava histórias sobre o Brasil, contando-lhes que meus avôs viveram em ambientes tão semelhantes aos processos que eles passavam, quando saíram do interior do Rio Grande do Norte na década de 1960 e foram para a capital do estado, eles ficavam bastante curiosos em saber o que acontecera no Brasil. Eu falei que o Brasil era um país com muita agricultura, mas também havia muita indústria. Falei dos supermercados como algo bastante comum para todos. E eu falava disso porque também aquelas inúmeras coisas que a vida na capital do meu país me proporcionava era objeto de saudades. Ângelo disse que esse seria um mundo que não seria dele, mas que Lafo iria viver.

As últimas semanas da seca

O calor começava a ficar um pouco mais intenso nos meses de agosto e setembro. Se a água tinha reduzido bastante no poço, nas últimas duas semanas que antecederam a chuva, as vidas começaram a ser muito marcadas pelas nossas idas à ribeira que se encontrava próxima a aldeia Pune. Eram sempre descidas bastante íngremes, mas depois que Agostinho me falou de ótimas chinelas importadas das Filipinas, eu já tinha aprendido a descer com mais cuidado e a saber pisar no chão das encostas dos morros.

Com a estiagem, os meninos evitaram o uso dos sanitários e passaram a utilizar a água dos tanques para beber e para tomar banho. Minha percepção de que diversas pessoas desciam aos rios para que eu pudesse usar o sanitário fez-me perceber que eu deveria ser mais racional com o uso da água e começar a fazer que nem eles faziam. E, para que eu não fosse também

uma pessoa que se beneficiava com a fatura da água, comecei a trazer de volta, sempre que possível, algumas garrafas com água para trazer para a unidade doméstica.

As escolas

As escolas mobilizavam todas as crianças e jovens da comunidade. Os que estivessem em idade mínima eram encaminhados pelas unidades domésticas onde moravam para ficar nas salas de aulas das diferentes escolas filiais de Usitasae. Uma caravana de 10 meninos e meninas do 5º e 6º anos saía da aldeia de Lil'as em direção à Escola Filial Pinibu, que era a mais próxima a oferecer as turmas do segundo ciclo. Eles chegavam à escola para se juntarem a seus demais colegas e passarem suas manhãs. Teriam aulas com seus professores, fariam uma merenda escolar e, no começo da tarde, retornariam para sua aldeia juntos.

Enquanto, pela manhã, as escolas filiais do suco eram apenas para os estudantes dos dois primeiros ciclos do Ensino Básico, as turmas do 7º, 8º e 9º ano do ensino Básico só eram possíveis de serem cursadas na Escola Central do Suco no turno da tarde. Entre 13 a 19 anos, os jovens que moravam com Ângelo e Maria faziam o seu caminho para irem à escola todas as tardes da semana e aos sábados de manhã.

Por volta das 11h00, os meninos comiam dentro da moradia junto comigo. Igênia ficava na cozinha. Deixavam a louça para lavar mais tarde, porque agora todos eles precisavam ir para a escola.

Eles tomavam seus banhos individualmente todos no mesmo banheiro, o que fazia com que eles se ordenassem diariamente para esse hábito de higiene. Igênia sempre fazia isso primeiro, depois Moisés e depois Agustinho. Eu era o último da fila. Cada qual pegava a água no tanque ou nos barris e enchiam um balde de plástico. Eles entravam na casa de banho e usavam uma cuia para se banharem, passarem sabonetes, molharem-se mais uma vez e depois se enxugarem.

Depois de escovarem os dentes e já vestidos com os seus uniformes escolares, esses jovens começavam a preparar-se para finalmente saírem de unidade doméstica e irem à escola. Levavam suas mochilas com cadernos e caneta. De segunda à quarta-feira, eles vestiam, camisas brancas de algodão com botões e uma bermuda preta para os meninos, enquanto as meninas usavam saias da mesma cor. De quinta à sábado, contudo, eles usavam uniformes laranjas impressos com o nome da escola “Escola Central de Ensino Básico Tassaibeno”.

Igênia, Agustinho e Moisés saíam da unidade doméstica e pegavam as estradas caminhando em grupos com seus amigos e amigas, numa caminhada que às vezes durava 30

minutos. Porém, esses eram momentos bastante marcados: homens não andavam com mulheres e vice-versa. Eles conversavam entre si enquanto passavam carros grandes de modelo *truck* com o nome “Kareta Estado”. Escutavam as buzinas dos caminhões barulhentos e que soltavam uma fuligem forte dos seus carburadores, de modo a deixar a estrada um pouco desagradável de se andar. Junto com esses caminhões, que levavam e traziam pessoas e coisas para as diferentes aldeias de Oecussi, eles seguiam um movimento pelas estradas de barro em direção à capital de Oecussi. Essas estradas, esburacadas pela ação das águas e dos ventos, continham alguns vestígios da época em que a Indonésia esteve por lá. Era uma memória que começava a ficar em ruínas, porque só alguns pedaços de asfaltos faziam lembrar que aquela nação já esteve ali, mas não estava mais.

Igênia ia sempre na frente, com seus cabelos ainda molhados e amarrados, porque era o momento de ela conversar com as amigas antes da aula começar. Agustinho era o único que esperava eu me arrumar porque Moisés estava apressado e eles tinham amigos diferentes. Apesar de cursarem o mesmo ano, cada um estava numa turma diferente.

Agustinho percebia que eu estava um pouco desorientado em como andar naquelas estradas. No começo, eu entendia que não era perigoso andar nelas, fazendo um movimento da esquerda para a direita, da direita para esquerda, a depender de como o relevo encontrava-se, por serem de barro, bastante esburacadas e com grandes inclinações. Ele me orientava às convenções de trânsito de Timor-Leste, que eram o inverso. Ele me fazia lembrar que, naquele país, era mais seguro andar no lado esquerdo da pista, pois eu poderia ser atropelado caso ficasse no meio da rua.

Realização de rituais

Nos primeiros dias de novembro de 2017, as chuvas começavam a ser recorrentes e, mais uma vez, Mãe Maria colocava a tela para proteger-me dos mosquitos. Pouco mais de um ano depois que eu iniciei minha interlocução com o Florindo, os diferentes filhos de Ângelo e Maria reunir-se-iam para as festividades do Dia de Finados (loro matebian). Florindo e Miquelina vieram de Díli mediante o Nakroma, que tinha aportado na manhã daquele dia, seguindo depois de caminhão. Mateus, o filho masculino mais novo do casal, tinha chegado no dia anterior de Pante Macassar, enquanto Júlio e Albina trouxeram à tarde na moto deles os demais Quefi que moravam no assentamento Elo: Joshua e Angelina. Eles os deixaram na unidade doméstica para depois irem para Banafi, no assentamento dos pais de Albina. De lá, eles trouxeram Izalda e Cristina, suas duas filhas mais novas, netas de Ângelo e Maria que, apesar de serem Quefi, residiam no assentamento materno. Apenas uma das filhas deles não

estava lá. Merciana ficara em Kupang, porque os feriados da Indonésia eram outros e terminavam em outubro, enquanto em Timor-Leste eles começavam em novembro.

Naquela noite, os demais corresidentes não participaram completamente dos eventos do Matebian. Moisés Tout tinha ido para as unidades domésticas dos seus pais, em assentamento mais distante. Agustinho, por sua vez, participou conosco, mas fora dormir na unidade doméstica dos seus pais. A moradia se encontrava cheia de filhos de Ângelo e Maria.

À noite, sentamo-nos todos nos túmulos que se encontravam próximos à cozinha e a moradia dos pais (Mateus e Lucia) de Ângelo. No final da tarde, enquanto víamos pessoas caminhando para o cemitério que se encontrava bastante próximo da unidade doméstica, Ângelo sacrificou um porco comprado com dinheiro e um dos galos da unidade doméstica. Com a eminência do meu retorno para o Brasil, disse-me que eu iria prosperar e arranjar uma boa mulher e muito filhos.

Os meninos se juntaram para que pudéssemos fazer a retirada dos pelos do porco e das penas do galo morto numa fogueira no quintal, enquanto as mulheres se reuniam todas na cozinha para fazerem o arroz e prepararem a carne. Albina, esposa de Júlio, tinha trazido um forno de ferro, semelhante a uma churrasqueira. Ela e as demais mulheres passaram a tarde daquele dia fazendo biscoitos com farinha de trigo. A farinha de trigo, importada, entrava na alimentação daquela festa considerada de maior importância aos cidadãos de Timor-Leste. Contudo, além disso, eles passaram a cozer seus alimentos de uma maneira bastante distinta da usual.

Em cima dos túmulos de Mateus e Lucia, eles acenderam velas e comeram o porco cozido com arroz em cascas de coco, além de comerem em pratos de plástico. Dessa vez, diferentemente do ano passado, eles deixaram que eu comesse no mesmo prato compartilhado. Agustinho quis pregar uma peça, dizendo que eu deveria comer tudo porque senão os ancestrais ficariam tristes. Ele riu logo em seguida, provavelmente sabendo que eu consideraria aquilo verdade.

7.4. A unidade doméstica produz a sociedade de Casas e a sociedade nacional

7.4.1. Pertencimentos à Casa Quefi

As pessoas integrantes de uma unidade doméstica possuíam uma grande divisão de tarefas entre elas. Essa divisão acontecia por gênero (masculino e feminino) e por geração (criança, jovem e adulta), impactando diretamente em como esses arranjos domésticos foram compostos. Como observei no capítulo anterior, essas considerações de diferentes tarefas para

os gêneros masculinos e femininos – a depender de sua posição dentro do grupo de irmãos – eram um dos definidores de quais caminhos as pessoas circulariam entre as unidades domésticas quando solteiras. A alteração de “status” civil e de gerações (casamento; morte da geração mais velha) também era importante nos encaminhamentos que eles iriam ter em suas carreiras residenciais.

À medida que me envolvia naquelas rotinas, fui percebendo a diferenciação de gêneros e geração dos trabalhos quando procurei realizar algumas atividades em conjunto com os demais moradores da unidade doméstica do casal Ângelo e Maria. Se minha habilidade corporal para desenvolver tarefas era bastante desajeitada para muitas delas, fui desencorajado fortemente em me envolver em algumas dessas atividades não apenas pelo desperdício e pela minha posição de estrangeiro com dinheiro, mas também por ser do gênero masculino.

Dentro da economia da unidade doméstica, exigiam-se tarefas para mulheres (*bifel'*) e para homens (*atoni*). Até mesmo tarefas compartilhadas – como carregar as sacas com a produção de milho para o celeiro – eram realizadas de maneiras distintas. No momento de levar a produção para o celeiro, eu não deveria carregar o saco em cima da cabeça, mas nos meus ombros. Portanto, atentar-me à minha posição de *kais muti* e às tarefas e os usos do corpo aos modos do meu gênero era algo que eles me forçavam a fazer e, quando eu fizesse alguma tarefa compartilhada entre homens e mulheres, deveria fazê-la de uma maneira masculina.

A partir dos relatos acima, eu comecei a pensar em agrupar algumas de tarefas que eram continuamente disciplinadas para que fossem divididas entre as atividades de homens, de homens e mulheres (*unisex*) e de mulheres e das gerações na tabela.

Essas tarefas eu observava mais ou menos na unidade doméstica que acompanhava, sendo um padrão do momento. A diferenciação geracional, quando exclusiva para pessoas adultas que comandam a unidade doméstica, é indicada com asterisco (*). Quando ela existe, supõe-se que essa é do controle dos mais velhos, enquanto as demais mais ou menos compartilhadas entre adultos e jovens.

Tabela 1 – Padrões de tarefas da unidade doméstica por gênero e geração

TABELA – PADRÕES DE TAREFAS DA UNIDADE DOMÉSTICA POR GÊNERO E GERAÇÃO			
	Homens	Unisex	Mulheres
Criação de crianças			<ul style="list-style-type: none"> • Alimentar • Acalentar • Colocar para dormir
Pecuária	<ul style="list-style-type: none"> • Criar bois • Criar búfalos 		<ul style="list-style-type: none"> • Criar galinhas • Criar porcos
Agricultura	<ul style="list-style-type: none"> • Desmatar • Queimar • Preparar cercas 	<ul style="list-style-type: none"> • Semear • Colher • Carregar a colheita para o celeiro • Regar as hortas 	<ul style="list-style-type: none"> • Separar os grãos para a próxima colheita • Comandar as crianças na colheita
Coleta	<ul style="list-style-type: none"> • Coleta de lenha 	<ul style="list-style-type: none"> • Coleta de folhas comestíveis, frutas e verduras • Coleta de água 	
Festas Rituais (em conjunto com parentes da Casa)	<ul style="list-style-type: none"> • Armar as barracas • Matar os animais* • Dividir os pedaços de carnes • Comandar rituais* 		<ul style="list-style-type: none"> • Preparar os alimentos
Economia monetária	<ul style="list-style-type: none"> • Captar dinheiro do estado* • Encaminhar os filhos para escolas* 		<ul style="list-style-type: none"> • Cuidar do dinheiro • Receber dinheiro dos projetos do grupo • Compra no mercado
Alimentação	<ul style="list-style-type: none"> • Trazer a carne repartida de trocas matrimoniais* 		<ul style="list-style-type: none"> • Cozer os alimentos • Preparar o arroz colhido • Ferver da água • Lavar a louça • Servir as visitas
Vestuário			<ul style="list-style-type: none"> • Lavar a roupa • Tecelagem

Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Essas ações de diferenciação de tarefas mediante atribuições de gênero e de geração eram uma das formas pelas quais eles faziam as diferenças entre as pessoas da unidade doméstica para organizá-las no processo produtivo. Essas diferenças no processo do trabalho davam condições para que houvesse relações hierarquizadas de trabalho e distribuídas nas diferentes etapas do processo produtivo de produzir alimentos, comer, vestir-se, construir a unidade doméstica etc.

Ao estabelecer essas diferentes posições que os tornavam parte de um todo, a unidade doméstica era um ambiente que condicionava aquelas pessoas a sentirem-se pertencentes àquele grupo. A participação delas em atividades domésticas subsidiárias com as demais unidades do assentamento Quefi faziam também com que eles vissem essas pessoas como

partes de uma mesma coletividade. As pessoas que moravam próximas eram as fontes mais imediatas de afinidades nessas cadeias de produção.

A unidade doméstica era um meio para a produção do pertencimento da Casa Quefi: as pessoas reconheciam-se como solidárias a determinados sujeitos por estarem nas unidades domésticas (onde elas se comunicavam, trocavam, produziam, descansavam, faziam alguns rituais e consumiam conjuntamente) e por – diante das necessidades da unidade doméstica – elas recorrerem subsidiariamente às demais unidades domésticas que coabitavam um mesmo assentamento.

A Casa Cerimonial e os rituais talvez fossem algo bastante triviais para muitas crianças e jovens solteiros. Os papéis a serem desempenhados nas rotinas domésticas eram fontes bem mais relevantes nos processos de subjetivação de suas posições. Para Igênia Quefi, isso me parecia bastante óbvio. Na ocasião do ritual de desluto da morte do seu avô Paulo, ela foi a única das filhas que não pôde ir para Nibin. Tinha ficado na unidade doméstica porque ninguém estaria lá para guardá-la. Era importante, pois, manter alguém numa unidade doméstica sem portas e cadeados que não poderia ser deixada sem vigilância. E, logo, também não era importante que ela pudesse participar daquele ritual.

A noção de pessoa vinculada a Casa Quefi, portanto, era desencadeada não apenas pelos rituais de trocas matrimoniais em que pessoas seniores vão definir os valores da riqueza da noiva e transacionar entre si. Se discussões jurídicas sobre a propriedade das pessoas têm um papel primordial no desenvolvimento das subjetividades e das posições dessas pessoas dentro das estruturas sociais – definindo a residência e a filiação delas, conforme já observado – existia uma infraestrutura bastante importante que, parece-me, tinha um papel para que essas subjetividades fossem comunicadas e sentidas.

Logo, é possível entender que todos eles – Ângelo, Maria, Agustinho, Moisés, Igênia e Pedro – por corresidirem na unidade doméstica, formulavam uma solidariedade em que eles dependiam um do outro para completar os processos produtivos. Isso permitia que eles se concebesssem como uma unidade de ação produtiva. Entretanto, enquanto uma unidade de produção, eles não eram autossuficientes. À medida que havia necessidades de pessoas para trabalhar em suas hortas, eles recorriam às principais forças de trabalho disponíveis. Maria recorria a alguém do mesmo para ficar com seu neto enquanto estava ocupada. Eles tomavam alguns moradores do assentamento Quefi – por exemplo, Ojório – assim como eles se disponibilizavam também para participarem como força de trabalho de outras hortas que não eram da Casa deles – como a colheita de milho. Como forma de gratificação por essas ações, eles ofertavam contradádivas.

7.4.2. Distanciamentos à Casa Quefi

Após os relatos que eu trouxe sobre como a unidade doméstica produz afeição à Casa, podemos voltar a pensar sobre o porquê de Moisés não se sentir parte da Casa Quefi, que era proprietária da unidade doméstica onde ele residia. Mesmo que ele se engajasse nas rotinas daquela unidade doméstica, Moisés Tout tinha a sua carreira residencial originada em outro assentamento, o da Casa Tout. Ele era um garoto nascido numa vila remota de Oecussi, onde havia apenas uma escola até o 4º ano do Ensino Básico. Apesar de ter vários parentes ricos que tinham se envolvido com atividades do estado-nação, os pais de Moisés eram mais novos dentro da estrutura da Casa Tout e não tinham tanta autoridade sobre a gestão das riquezas. Eles eram apenas agricultores.

Na unidade doméstica de Ângelo e Maria, Moisés não se sentia um Quefi porque, como pudemos observar, existiam certas interdições e etiquetas nos processos e nas atividades de produção que lhe comunicavam certas formas de pensar, para que ele fosse distinto de Ângelo e Maria. Ele mesmo sabia que os propósitos de seus pais terem-no encaminhado para morar no assentamento da Casa Quefi não era desfazer o seu laço. Pelo contrário: Moisés era encaminhado para aquela unidade doméstica justamente para ele viver um estágio para criar uma fonte de produção para Casa Tout, da qual ele era originário. Ele e seus pais faziam da troca de bens que acontecia mediante suas idas e voltas uma forma de demonstrar que Moisés pertencia a Casa da qual ele era originário. As dádivas não eram apenas uma forma de demonstração da gratidão dos pais de Moisés em receber seus filhos na sua unidade doméstica, mas de comunicar que Moisés não era pertencente à Casa Quefi.

Do mesmo modo, muito provavelmente Moisés era ensinado a ter certas condutas materiais que reforçassem sua condição de não pertencente à Casa Quefi: uma delas era dormir no espaço menos central da unidade doméstica, no armazém deixado por Blasco à beira da estrada. Era uma forma dele incomodar o mínimo possível. Moisés também se engajava nas atividades de produção da unidade doméstica para demonstrar que era alguém que não seria um peso: pelo contrário, expressaria mediante seu trabalho que ele se mostrava grato em estar ali como um favor feito por Maria e Ângelo.

O casal anfitrião, por sua vez, respeitava os pertencimentos de Moisés à Casa do seu pai. Esse sinal de respeito era também comunicado mediante a posição menos estimada nas horas de consumo de alimentos. Moisés parecia reforçar esse entendimento, de modo que, em diversas ocasiões em que eu distribuía biscoitos comprados e algumas comidas que eu fazia na cozinha, como crepes e mistos quentes de queijo, Moisés sentia-se acanhado em recebê-

los. Pedro, a criança que se encontrava na unidade doméstica, buscava não apenas comer os biscoitos que eu lhe dava, mas das demais pessoas presentes. Moisés facilmente cedia os biscoitos para ele.

Se isso era demonstrado prontamente por Moisés, Agustinho tinha uma posição mais ambígua quanto ao seu pertencimento como Quefi. Filho de um irmão mais novo de Ângelo, Agustinho tinha sido mais ou menos recrutado por Júlio e Ângelo pelo seu desempenho escolar e, por isso, ele ocupava certas posições que os demais filhos de Ângelo e Maria ocupavam quando não estavam lá. Porém, ao mesmo tempo, Agustinho permanecia mais ou menos conectado à unidade doméstica do seu pai. Certa vez, Agustinho falou que era bom morar com Ângelo e Maria porque seus pais eram muito pobres (*Susa'l*). Nesse sentido, ele se envolvia em condutas e etiquetas que lhe faziam mais ou menos reconhecido como filho de Ângelo e Maria sem grandes hesitações pelos incentivos dados por Ângelo, que fazia da localidade na unidade doméstica dele uma forma de recrutamento de Agustinho à sua unidade doméstica.

7.4.3. Mudanças ideológicas nas unidades domésticas

A partir das minhas descrições etnográficas, pode-se considerar que os envolvimento com o Estado-nação dão-se em dimensões mais agudas e básicas das vidas produtivas desses sujeitos, tomando uma posição não apenas seletiva às autoridades tradicionais reconhecidas pelo Estado-nação, como acontecera anteriormente durante o Estado colonial e indonésio, mas também nas vivências mais cotidianas de todos os sujeitos. Pode-se observar que diversas ações de todos os sujeitos passam mais ou menos a serem articuladas a vivências de integração ao estado a partir dessas experiências mais domésticas, tais como preparar alimentos e conquistar os objetos para dentro das unidades domésticas. Se uma faceta mais exposta sobre a integração ao Estado-nação parece presente na vivência de Ângelo, que realmente se encontrava mais envolvido com práticas e atividades do Estado pela sua interlocução com os partidos políticos e com burocratas vindos de Oecussi e Díli, todos os habitantes daquela unidade passavam continuamente a sentir certas vinculações ao Estado-nação para que a unidade doméstica se sustente: Maria como receptora de renda mediante um programa social, o posto de saúde como um espaço em que se fornecem medicamentos para ajudar as crianças a se curarem de certas doenças. O Estado-nação e o mercado entravam em todas as atividades, na medida em que eles pareciam cada vez mais dependentes dos objetos alcançáveis apenas pelo envolvimento com essas atividades para sua produção. A

solidariedade nacional alçava-se nesses movimentos de sair para trazer materialidades para dentro das unidades domésticas.

Com a vinda de novos objetos, entravam também outros signos da modernização, como a individualidade e uma ética trabalhadora. Eles vinham, por exemplo, com uma chaleira elétrica. Observei que certos papéis da economia doméstica começavam a ser readaptados diante da alteração da matriz energética (do fogo à lenha à energia elétrica) utilizada para a ferver a água. Abaixo, descrevo como tal artefato reduziu práticas de coleta de lenha, incentivou um maior uso de energia elétrica e interferiu, mais ou menos, em alguns papéis geracionais e de gênero que estavam estabelecidos antes.

Fotografia 20 – Moisés coleta folhas para alimentar o gado



Fonte: Arquivo pessoal do autor. Usitasae, abril de 2017.

Desconhecendo os papéis sociais, especificamente os referentes à produção de água, eu introduzi mais um novo artefato nesse processo: uma chaleira elétrica. Eu a comprei quando eu fui ao mercado da aldeia. Meu intuito inicial era consumir água com menos gosto de fumaça, pois isso me desagradava. A chaleira, com volume de 1,5 litros, era feita de alumínio e tinha um suporte de plástico, com um resistor que servia para transformar energia elétrica em energia térmica. Comprei por U\$10,00, um valor considerado alto para aquelas pessoas. Creio que eu acabei provocando um desses pequenos passos de transformação da vida doméstica e de uma vinculação aos modos de vida que o Estado formava em Timor-Leste pelos objetos que eu trazia para lá.

De início, Maria demonstrou alguma resistência ao uso do utensílio. Temia que a energia elétrica lhe desse um choque, assim como desconfiava sobre a qualidade e segurança daquele produto. Seu temor se confirmou porque, certa vez, a alta tensão que o aparelho exigia queimou uma extensão de fiação elétrica. Os mais jovens, por sua vez, gostaram bastante da novidade. Em menos de um mês, a chaleira tinha se introduzido dentro da rotina doméstica na produção e consumo de água.

Os impactos foram diversos. Igênia parou de ferver a água na fogueira. Enquanto antes isso era uma rotina que acontecia diariamente no período da manhã, Igênia passou a fazer em qualquer hora do dia, a depender da necessidade de água. A atividade também não ficou mais concentrada em Igênia: Moisés e Agustinho também começaram a ferver a água por eles mesmos. Do mesmo modo, isso teve um impacto nos usos de outros artefatos. Inicialmente, as garrafas térmicas onde se armazenavam água quente para o café ou chá continuaram a ser enchidas. Porém, depois de um tempo, essas passaram a não ser mais utilizadas, passando-se a fazer-se o café e o chá diretamente com a água recém fervida na chaleira elétrica. Outro efeito foi que a chaleira elétrica reduziu consideravelmente uma atividade envolvida na produção da água para beber: a coleta de lenha. Os próprios meninos responsáveis me falaram que isso foi uma vantagem ótima para eles, já que coletavam agora a lenha apenas para o cozimento dos alimentos.

Observei diversas mudanças com a introdução da chaleira elétrica no processo da produção e consumo de água daquela unidade doméstica. Se antes era preciso de lenha, agora eles precisavam de energia elétrica. Se antes era preciso a atividade dos meninos da coleta de lenha, agora essa etapa já não era fundamental para a produção de água potável. Se as garrafas térmicas eram necessárias para o armazenamento de água quente, elas foram relativamente

aposentadas porque era fácil ferver água a qualquer momento. E, se ferver a água no fogo era uma atividade apenas de Igênia, essa atividade passou a ser também de Agostinho e Moisés.

Os papéis sociais divididos por marcadores sociais (por exemplo, geração, grupo de parentesco e gênero) passaram a ter novas relevâncias. Dinâmicas reconhecidas como fundamentais – como as divisões do trabalho decorrentes desses marcadores – antes dessas alterações do ambiente, passaram a ser fontes de novos tipos de conflito e são relativamente colocadas em xeque. Novas relações de produção, mediadas por novos artefatos e novas relações de produção, faziam com que os sujeitos repensassem suas posições diante da vida, tanto como parte de unidades domésticas e das Casas, quanto como de organizações maiores como um Estado-nação.

A chegada de novos artefatos tem sido uma tônica na produção e no consumo de água. A chaleira elétrica é mais um artefato parte de um grande processo de transformação material que tem sido intensificado em Timor-Leste. Em tempos em que não havia os poços construídos pela cooperação internacional católica, todas as pessoas deveriam se mover até os rios e encher depósitos de água ou pegar água da chuva das calhas das construções. Os poços artesianos passaram a facilitar um maior sedentarismo das pessoas, que não precisavam mais se deslocar aos rios para tomar banho, lavar roupas e beber água em todas as épocas do ano. Do mesmo modo, se antes os depósitos eram feitos de palha, os habitantes de Oecussi viram vantagens técnicas em utilizar garrafas e baldes de plástico para carregar água até a unidade doméstica, introduzidas no ambiente com a chegada de mercadorias (as garrafas, em geral, eram reutilizações de garrafas de óleo de cozinha).

Essas associações entre novos artefatos e pessoas numa atividade produtiva produzem novos papéis e novas relações com os objetos. Isso, por sua vez, pode ter diversos efeitos nas formas como as pessoas concebem o ambiente e a si mesmo. A chaleira, assim como inúmeras outras coisas que se introduziram em Timor-Leste, abria um terreno potencial para que os envolvidos naquelas atividades tivessem outras ideias e valores sobre suas relações produtivas e para que discursibilidades em prol do individualismo e da ética trabalhadora passassem a gozar de reconhecimento. Se antes era melhor captável a interdependência dos sujeitos humanos na produção de água potável, as pessoas agora podiam passar a pensarem-se como mais dependentes dos artefatos para consumirem essa mesma água. E como se consegue comprar uma chaleira elétrica? É preciso ir ao mercado, ter dinheiro, estudar para ter um trabalho assalariado, ir à capital, viajar no barco Nakroma, viver na unidade doméstica de parentes que nem sempre nos querem lá e inúmeras surpresas do dia a dia, com parentes e com nacionais.

Assim, podemos ver que, no Timor-Leste contemporâneo, ocorre um processo de transformação das solidariedades dos sujeitos diante da integração das práticas de produção de parentes às práticas de produção dos nacionais. Isso se assemelha aos processos de modernização que foram característicos na Europa. Podemos observar que as ideias-valores decorrem dessa articulação dos processos produtivos de pessoas, serviços e bens às dinâmicas de grupos secundários, como a sociedade nacional.

Em “A Divisão do trabalho social” (1999), Durkheim propôs relações causais e históricas sobre a passagem da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica, nas sociedades europeias industrializadas, considerando que o aumento da densidade populacional fez com que houvesse uma maior especialização dos humanos, aumentando-se, assim, a diferenciação do trabalho social para diferentes sujeitos.⁸⁹ O argumento usual ao qual Durkheim contrapõe-se seria o de que as pessoas passaram a ser trabalhadores especializados em certas atividades (agricultores, industriais mecânicos, juristas, servidores públicos, sacerdotes, etc.) porque a concentração de pessoas em certo espaço faz com que elas passem a distribuir diferentes papéis entre si. Porém, Durkheim afirma que a densidade e o volume não são explicações suficientes das causas da diferenciação do trabalho em sociedades com maior densidade populacional e com grande quantidade de pessoas. Ele complementa essas causas, considerando que ações de produção de alimentos e de coisas – como as atividades agrícolas e a produção industrial – foram essenciais para a especialização das atividades produtivas pelas quais passaram as sociedades europeias. A formação de uma solidariedade orgânica vem de uma relação entre certas tecnologias (saberes, meios de transporte, infraestrutura de comunicações e de circulação) e uma divisão do trabalho mais acentuada (DURKHEIM, 1999, p. 255).⁹⁰ Assim, ele considera que certas técnicas de transporte e da transformação dos materiais a partir da ação humana foram demasiadamente importantes para que certas modalidades mais complexas de organização social fossem possíveis de existir.

Durkheim também argumenta que necessidades de contatos mais íntimos fizeram com que houvesse a necessidade e o aumento das vias de transmissão e de comunicação dos sujeitos. Essas novas tecnologias foram causas para a diferenciação social que marca a solidariedade orgânica (DURKHEIM, 1999, p. 254). Nesse sentido, segundo Schnore,

⁸⁹ “A divisão do trabalho varia na razão direta do volume e da densidade das sociedades, e, se ela progride uma maneira contínua no curso do desenvolvimento social, é porque as sociedades se tornam regularmente mais densas e, em geral, mais volumosas” (DURKHEIM, 1999, p. 258).

⁹⁰ “As mudanças essenciais que se efetuaram sucessivamente na vida industrial das nações demonstram a generalidade dessa transformação. A atividade dos nômades, caçadores ou pastores, implica com efeito a ausência de toda e qualquer concentração, a dispersão sobre a maior superfície possível. A agricultura, por necessitar de uma vida sedentária, já supõe um certo estreitamento dos tecidos sociais, mais ainda bastante incompleto, pois entre cada família interpõem-se extensões de terra” (...) (DURKHEIM, 1999, p. 255).

Durkheim relacionou as mudanças de solidariedade mecânica para orgânica⁹¹ pela inserção de mudanças tecnológicas:

Ele [Durkheim] então aponta para duas maneiras gerais em que isso [a solidariedade orgânica] surge: (1) pela concentração da população, especialmente nas cidades, via a potencialização da densidade física (2) pelo desenvolvimento de meios de transportes e comunicações mais rápidos e numerosos. Essas inovações, pela supressão ou diminuição das distâncias que separam os segmentos sociais, potencializaram a dinâmica de densidade da sociedade. Assim, aos fatores demográficos (explicação fundamental de Spencer para a solidariedade orgânica), Durkheim deu ênfase à tecnologia (SCHNORE, 2013, p. 623, tradução minha).

Se a causalidade entre a materialidade e a organização da sociedade marca os escritos iniciais de Durkheim, Nathan Schlanger (2006) argumenta que Durkheim procurou afastar-se das relações causais entre “estágios da civilização” e “técnicas” durante a sua carreira, em comentário acerca do lugar que as técnicas/tecnologias tinham na explicação do social, nessa tradição sociológica. Emile Durkheim passou a tratar o conceito de “morfologia social” apenas como “relações humanas” em “As regras do método sociológico” (DURKHEIM, 2014), sua última obra. Ele abandonou parcialmente a preocupação que tinha com aspectos materiais, conforme fizera em “A divisão do trabalho social” (1999).

Mauss também é um antropólogo que não era tão plenamente engajado em um projeto “moderno” de purificação do mundo entre humanos e não-humanos, nos termos expressos por Bruno Latour. Uma interpretação possível ao ensaio desse antropólogo sobre as sociedades esquimós (MAUSS, 2008) – aqui citado anteriormente – demonstra que Mauss apresenta uma correlação existente entre a morfologia de uma sociedade e as formas de representação coletiva (da mesma maneira como Durkheim relacionou as causas de certas modalidades de solidariedade a fatores da cultura material). Mauss considera que a diferenciação entre inverno e verão constitui a morfologia social dos esquimós de uma maneira oscilante que tinha efeitos em diferentes dimensões da sociabilidade e das classificações dos esquimós (MAUSS, 2008, p. 474–480), mesmo que argumente pela insuficiência dessas condições materiais para a explicação das formas de organização social e as representações coletivas: a religião é dividida em cultos de inverno e verão, as classificações das pessoas agregavam-se em torno dos que nasciam nas diferentes estações do ano, os tabus alimentares, a vida jurídica e os regimes de bens eram influenciados por essas características do meio ambiente. Mauss exemplifica essas importâncias dos fatores geográficos ao sugerir que as condições de inverno

⁹¹ As solidariedades orgânica e mecânica para Durkheim são importantes no entendimento dos modos sobre como as sociedades complexas e simples diferenciar-se-iam. Essas diferenças tomam por base os modos de produção da coesão social, ou seja, as razões pelas quais as pessoas mantêm-se cooperantes. Enquanto as sociedades simples se constituem por uma divisão social do trabalho não significativa, as sociedades complexas teriam uma solidariedade mais orgânica, em que os diferentes sujeitos seriam mais especializados e dependeriam um do outro (DURKHEIM, 1999).

impelem que os agrupamentos de parentesco se agreguem mais e que haja uma maior coletividade dos bens de consumo. Já as noções de propriedade privada tinham maior relevância durante o verão. Assim, ele sugere que as condições materiais são demasiadamente influentes nas formas de organização social e nos sistemas classificatórios dos sujeitos, apesar de haver um distanciamento de Mauss para as explicações puramente deterministas nessa obra⁹².

Nesse sentido, as obras bases de Durkheim e Mauss oferecem aportes causais materialistas por pensarem em como a morfologia social, principalmente em seu sentido durkheimiano, conforme exposto em “A divisão do trabalho social” (DURKHEIM, 1999), têm associações conexas às mediações não-humanas (no processo de composição das formas de solidariedade e das representações coletivas). Existem entendimentos sobre as afinidades de certa morfologia social com formas específicas de solidariedade social e de representações coletivas. A morfologia social compõe-se como um dos elementos principais para o entendimento sobre as solidariedades possíveis entre os sujeitos e, conseqüentemente, sobre as representações coletivas.

Podemos observar a importância da morfologia social na relevância ou fraqueza de certas ideias-valores ao destacar diversos aspectos que parecem começar a entrar em vigor e a gozar de certa autorização. Por exemplo, observamos que os valores para a continuidade de Casa, que Jacinto demonstrava em seus dramas sobre ter filhos masculinos não são os mesmos de certos migrantes originários de Oecusse, que se largaram para a cidade e deixaram de cuidar dos seus filhos que ficaram no campo, abandonando suas esposas com filhos enquanto os parentes de suas Casas são julgados pelo seu comportamento “moderno”. Podemos observar a história dos filhos de Ângelo e Maria, que passam a nutrir poucas afeições a *Usitasae*, porque passam a ver outras formas de vida nas cidades nos quais eles deixam de depender de parentes para viverem, assim como suas rotinas passam a ser

⁹² Outras obras de Mauss, centradas nas condições e ações do homem nas atividades materiais, também permitem o entendimento da importância das mediações dos fenômenos da natureza e dos bens produzidos pelos homens. Enfatizando a natureza social da técnica, uma vez que elas são ensinadas, adquiridas e transmitidas, Mauss considerou que parte do conhecimento – como as figuras geométricas – e a consciência eram engajadas mediante atividades técnicas, tais como a tecelagem, cerâmica ou cestaria (SCHLANGER, 2006, p. 20). É também possível ver um substrato materialista em Mauss no texto “A nação” (MAUSS, 2006). Ele sugere o papel dos empréstimos de técnicas entre comunidades como uma das razões pelas quais os Estados nacionais constituíram-se ao buscar romper com ideias de que a nação decorreria de uma purificação dos valores. Argumenta Mauss que as trocas materiais decorrentes de dinâmicas comerciais entre diversas coletividades fizeram com que unidades sociais distintas comesçassem a integrar-se solidariamente. Tal fato pode ser interessante para refletir sobre as leituras realizadas por Bruno Latour (1994, 2012) referentes aos estudos antropológicos que purificam o social. Ainda assim, é interessante pensar que Durkheim e Mauss não seriam tão modernos conforme a crítica colocada por Latour, pois parte de suas obras compõe-se por uma explicação do social que mostra as associações entre humanos e não humanos.

orientadas por outros sujeitos. E essas mudanças nas práticas da vida – de comer, dormir, morar – são provocadas não apenas porque novos símbolos e novas palavras passaram a ser narradas nesses ambientes, mas porque uma nova morfologia social – um novo ambiente com estradas, telefonia, dinheiro – permitiu que surgissem novas solidariedades entre os sujeitos.

Do mesmo modo, podemos entender que adesão baixa a certos modos de estar no mundo e de certas ideias-valores ocorrem diante dessa morfologia social. As chuvas, o mercado com frequência irregular, a importância das organizações produtivas de plantio e coleta e as dificuldades que os migrantes vivenciam na capital são apenas algumas das razões por que as ideias-valores da cultura são tão fortes. Podemos, portanto, pensar que a unidade doméstica é um ambiente e uma organização da produção fundamental para explicar dimensões bastante intensas das vidas daqueles sujeitos. A subjetivação de pertencimento ao Estado-nação e de tantas outras sensibilidades modernas processa-se dentro da unidade doméstica, apesar de isso implicar constantemente ter de sair-se de dentro dela.

Esse modo de pensar a emergência do nacionalismo enquanto discurso – uma reestruturação da morfologia social, a introdução do Estado-nação na vida produtiva das unidades domésticas – não é assim problematizada nos estudos anteriores. O conjunto de estudos referentes às noções de estado, nação e de nacionalismo (BABO-SOARES, 2003; DE LUCCA, 2016; TRAUBE, 2011) focalizam mais a problemática discursiva e simbólica, descolando-as da vida produtiva. Isso ocorre porque esses antropólogos procuraram compreender as representações (símbolos) que têm sido acionadas para dar sentidos à construção de um Estado-nação e ao papel que eles têm nessa vivência. Buscaram ainda compreender como os leste-timorenses, a partir de certas categorias sociais definidas *a priori*, dão sentido a certos eventos nacionais e à formação da burocracia.

Fruto de uma tese de doutorado orientada dentro dos pressupostos de uma descrição de inspiração estruturalista e orientada por James Fox, Dionísio Babo-Soares (2003) descreve as percepções da população acerca da ideia de Estado-nação leste-timorense. Segundo esse autor leste-timorense, pertencer à nação de Timor-Leste, num primeiro momento histórico da emergência do nacionalismo, foi se perceber como parte de um passado ancestral composto por uma resistência contra Portugal e pela luta contra a Indonésia.

Babo-Soares, contudo, procura mostrar o que há de específico no nacionalismo leste-timorense. Ele demonstra traços linguísticos dos austronésios que marcariam uma noção peculiar de nacionalismo entre os leste-timorenses. O Estado-nação tem sido pensado como surgido a partir das trocas matrimoniais (alianças, trocas e solidariedades). A linguagem, a partir das metáforas botânicas, – hipótese etnográfica sobre o universo austronésio que

considera que tais populações falantes compreendem o mundo a partir de metáforas que envolvem o mundo vegetal – teria sido uma via pela qual o desenvolvimento da noção de Estado-nação foi forjado em Timor-Leste. Segundo Babo-Soares, o nacionalismo em Timor-Leste é compreendido como um tronco de uma árvore (nação), sendo que a árvore só continuará ereta se o tronco for firme. Assim Babo-Soares argumenta que o “Estado-nação” em Timor-Leste tem feições específicas diante das formas culturais pelas quais aquelas populações davam sentido às suas experiências sociais em ambientes autóctones (BABO-SOARES, 2003, p. 9).

Orientada também por uma agenda de análise semiótica, Elizabeth Traube (TRAUBE, 2011) busca construir reflexões etnográficas sobre os modos como os sujeitos concebem o Estado-nação em Timor-Leste. Sua análise sugere que seus interlocutores constroem os mitos fundadores do Estado-nação leste-timorense a partir de modelos comuns aos austronésios, tais como a importante figura do “rei estrangeiro”. “Rei estrangeiro” seria um traço cultural comum aos austronésios em que eles consideram que a ordem política é estabelecida pela chegada de um governador vindo do além-mar. Traube considera que as populações falantes da língua mambai que habitam Aileu, município de Timor-Leste, subverteram esse modelo ao não considerarem os indonésios como “reis estrangeiros”. Seus interlocutores em Aileu concebiam os indonésios apenas como habitantes de outras ilhas das proximidades e não como vindos do mar – o que se mostrava como uma resistência em reconhecê-los como seus governantes diante da violência homicida que marcou a ocupação. O “Rei estrangeiro” foi algo que marcou as percepções dos leste-timorenses durante o período da invasão indonésia, para dar sentido ao movimento anticolonial e contrário aos burocratas da Indonésia (TRAUBE, 2011, p. 118). Outro ponto destacado por Traube é o abandono dessa representação por seus interlocutores, na medida em que os governantes no Timor-Leste independente não cumpriam com as obrigações morais assumidas em prover bem-estar.

Uma pesquisa antropológica que também parece refletir de modo detido sobre o sentimento de nacionalismo e sobre a ideia de nação foi desenvolvida por Daniel deLucca (2016). Ele desenvolve uma análise etnográfica acerca da imaginação e produção de uma história oficial escrita do Estado-nação leste-timorense, aferida mediante análise de acervos de museu e das narrativas escritas. Seu argumento destaca que alguns materiais escritos têm buscado nutrir entre os leste-timorenses uma concepção do passado a partir da periodização que toma como marcos as experiências coloniais-estatais que tiveram: *tempu* português, *tempu* indonésia, *tempu* independência. O título da tese é bastante expressivo dessa ideia de subversão: “A timorização do passado: nação, imaginação e produção da história em Timor-

Leste”. Contudo, esse autor parece distanciado dos outros dois trabalhos, pois destaca que esse é mais um projeto discursivo pelo qual o Estado-nação leste-timorense tem buscado estabelecer nas pessoas do que algo dado naquele momento histórico. Ele não toma como referência as instituições sociais pré-identificadas por antropólogos envolvidos em analisar a Indonésia Oriental.

Assim, esses antropólogos procuraram traduzir como as populações leste-timorenses entendem o que é estado e nação e os significados agenciados nas práticas dessas pessoas a partir de certas reorientações que uma organização estatal provocava em suas vidas. De qualquer maneira, esses trabalhos parecem compartilhar de certos pressupostos que corroboram a inventividade e a persistência de certas modalidades discursivas próprias aos universos autóctones da região, detendo-se pouco sobre as condições pelas quais certas discursibilidades são desejadas, subjetivadas, impostas e reconhecidas.

Um dos trabalhos que parece mais atento à dimensão causal, mas que se centra em aspectos essencialmente simbólicos, sobre a nação e o nacionalismo é a etnografia “Political symbols and National Identity in Timor-Leste” (ARTHUR, 2019). Nessa pesquisa, também fruto de um doutorado, Catherine Arthur preocupa-se com os processos sociais que têm gerado uma concepção de identidade nacional em Timor-Leste, a partir de uma perspectiva etnográfica, entre pessoas residentes em Díli. Ela considera que a identidade nacional tem sido construída mediante narrativas e representações nacionalistas. O hino, monumentos, personalidades públicas, heróis históricos, narrativas de sofrimento e políticas partidárias simbolizam e perpetuam uma identidade nacional, ainda que haja disputas quanto aos seus significados (ARTHUR, 2019, p. 243). Ela parte da concepção de que tais símbolos são meios pelos quais uma solidariedade nacional tem se conformado em Timor-Leste:

Em busca de sustentar uma identidade e tradição nacionais, a repetição é essencial; o uso repetido de símbolos nacionais e recontar narrativas históricas nacionais (em cerimônias tradicionais, feriados públicos, livros didáticos, a mídia e tradições orais) assegurará que uma identidade nacional e seus símbolos serão preservados. (...) Como o processo de construção do estado e da nação continua no estado pós-independência, o papel dos símbolos da identidade continuará da mesma importância crítica (ARTHUR, 2019, p. 246, tradução minha).

Esse tipo de análise sobressai o papel de políticas comunicativas pelo Estado-nação como forma de dar sentido a sentimentos de nacionalismo. Mais uma vez, a antropologia que tem sido feita sobre o Timor-Leste contemporâneo reverbera a importância dos símbolos como principal razão pela qual a solidariedade constitui-se.

Entendo como falha a ideia de que a coesão social em torno do Estado-nação seja fruto basicamente das representações coletivas. Essa é uma teoria causal insuficiente, que faz com

que a solidariedade social seja produto apenas de representações coletivamente compartilhadas (cf. SAHLINS, 2003, p. 202). Sobre a temática da nação e do nacionalismo como questão antropológica, Eric Wolf (2003) argumentou que análises antropológicas especificamente centradas em simbolismo seriam insuficientes para a explicação da formação do estado. Ele considera que sentimentos de pertencimento a uma comunidade têm por base representações de relações reais, apesar das múltiplas formas COMO o nacionalismo foi concebido pelas populações no mundo:

O desenvolvimento desses símbolos e sua influência real sobre as relações, na medida em que representam melhor o padrão cultural de um grupo do que o de outro, são problemas que só podem ser solucionados mediante a análise das relações reais. O estudo das ideias simbólicas ou da conjuntura simbólica dificilmente será proveitoso se não se estudar ao mesmo tempo os conteúdos reais, as pessoas e as relações que tentam representar (WOLF, 2003, p. 214)

Assim, o estudo feito por Catherine Arthur parece relativamente atento a apenas um aspecto da formação estatal, que é um elemento discursivo da propaganda do estado. Essa análise, portanto, deixa de lado uma abordagem sobre as organizações econômicas e políticas que dão condições para que a ideia de nação não seja apenas transmitida mediante palavras, mas também sentida de outras maneiras, que expliquem as vivências das pessoas e que lhes permitam engajar-se nos processos produtivos de suas vidas.

Portanto, procurei argumentar que uma chave possível para explicar o nacionalismo, que me parece mais potente, é considerar uma conjuntura produtiva que faça com que algumas ideias como “leste-timorense” e o conjunto de símbolos associados fossem um discurso não apenas existente, mas que tivessem uma difusão entre as diferentes pessoas e que explicassem situações concretas de suas vivências que as façam se sentirem como tais.

Não acho plausível pensar que os símbolos e os discursos são os principais instrumentos para construir consensos sobre um pertencimento ao Estado-nação.⁹³ Quero

⁹³ Isso eu observava constantemente. Certa vez, eu conheci uma mulher leste-timorense – chamada Calista – numa aldeia bastante remota em Oecussi, que viveu basicamente grande parte da sua vida sem sair dela. Uma aldeia que jamais teve rádio e TV, na qual a energia elétrica chegara apenas mediante gerador elétrico. As carretas que vão para lá são dirigidas por seus irmãos e cunhados que migraram. Ela sabe que existe um mundo exterior a sua aldeia, que lhe chega mediante algumas mercadorias e por fotos de candidatos eleitorais que ela pendura na parede de sua moradia. Esses homens que ela vê na foto, de vez em quando, chegam com certos bens para dar para ao grupo de parentesco dela no período de eleição. Ela até veste as camisas que ela ganhou de brinde desses sujeitos.

Mas se esse agente político diz hipoteticamente para Calista que existe uma mulher chamada Expedita, uma mulher que mora num lugar chamado Tutuala, que Calista e Expedita compartilham de uma história de sofrimento em comum e que eles três (o agente, Calista e Expedita) vivem num mesmo espaço, só resta a Calista compreender essas palavras de um modo bastante distinto diante do conjunto de significantes que ela sentiu durante a vida que ela teve. Para ela, o que aquele agente político do estado lhe diz com certeza não terá os mesmos significados que os agentes do governo tentam lhe convencer (acerca da importância de Timor-Leste na sua vida). Não apenas porque ela não sabia ler, tampouco porque ela seja uma mulher ativa que age e subverte

chamar a atenção para esse aspecto de que certas ideias e certos valores modernos, até mesmo os que chegam aos leste-timorenses mediante a linguagem oral e escrita, dependem de inúmeras condições materiais para que sejam concebíveis de maneira semelhante ao que o emissor daquele discurso tenta comunicar para que os receptores desses discursos considerem-nas reais e verdadeiras. Nesse sentido, a formação de convenções de sentidos mediante a linguagem está assentada não apenas em compartilhamentos dos significados dos fonemas e das grafias (ou das outras linguagens em geral) que permitem que a gente emita palavras escritas ou faladas, gestos e nas linguagens não-verbais como ícones. Ela toma por base inúmeras (mas limitadas) condições materiais presentes na existência e captáveis mediante os sentidos de um sujeito cognoscente para que eles cheguem a uma mesma significação ou algo muito semelhante.

7.5. Florindo volta à *kultura*

Para terminar essa história que pode se desenrolar em tantas possibilidades narrativas, volto ao ponto de onde tudo começou: Florindo. No ano de 2017, Florindo foi chamado para ser professor numa escola técnica privada para dar aulas de direitos humanos e cidadania para estudantes secundaristas até março. Logo em abril, o Florindo conseguiu um emprego melhor. Nesse período, ele morou com um irmão classificatório de Ângelo, que residia em Díli, pois era militar das forças armadas do Estado leste-timorenses.

Três meses depois que tinha iniciado seu trabalho, Florindo conseguiu assumir a posição de professor numa escola pública, que lhe pagava melhor porque ele sabia bem português e religião, mas, ao mesmo tempo, lhe exigia dedicação nos dois turnos. Ele desistiu do curso que eu comecei a pagar e, cumprindo um desejo de maior independência, alugou um quarto numa república de migrantes mais próxima ao seu emprego, onde passou a residir com diferentes pessoas vindas das diferentes regiões de Timor-Leste. Durante o ano de 2017, ele ficou empregado nessa condição. Nas ocasiões dos feriados nacionais, o Florindo vinha para Usitasae para visitar os pais e a mim.

Na última vez em que nos encontramos em Usitasae em novembro de 2017, Florindo chegou bastante orgulhoso com o retorno de alguém que passara a viver em condições

para seus “interesses” o que aqueles homens estão falando, mas porque escutar essas histórias de um agente leste-timorense será entendido como algo que explica muito pouco o que ela sente na vida dela. Ora, por que Calista iria acreditar que Expedita é alguém tão importante na sua vida? Se no seu cotidiano as interações face a face são as interações possíveis, é muito improvável que Calista sinta que compartilha um sentido de relação com Expedita a partir da ideia de nação. Num diálogo imaginável, Calista pode se perguntar “o que essa mulher de que esse senhor está falando tem em comum comigo a não ser um elo que esse agente que só vem de vez em quando quer produzir? Daqui a pouco ele vai embora...”.

superiores a quando iniciara sua aventura na capital. Ele retornava com seu próprio dinheiro e mais independente.

Depois de abraçar a sua mãe Maria em frente à cozinha, ele foi orientado por ela para que olhasse para trás. Florindo atentou-se ao mamoeiro que ele plantara no ano anterior. Uma das sementes que o Florindo plantara no ano anterior tinha germinado e a planta tinha crescido. Nela, havia um grande mamão maduro. Mãe Maria aguardava ansiosamente aquele momento, inclusive pedindo para que a gente não o coletasse, que era algo que o Florindo iria fazer.

Mãe Maria, como diversas mães que existem no mundo, pegou bem no ponto fraco de Florindo: dentro daquele homem, havia uma criança camponesa e agricultora de origem, mesmo que tentasse desenvolver uma vida urbana e moderna por diferentes formas.

Eu relembro de uma grande ironia naquele evento que acontecia na minha frente enquanto o mamão era comido por todos nós. Três meses antes do retorno do Florindo, homens estavam trocando um poste na estrada para a passagem da fiação elétrica. Esses trabalhadores cortaram uma grande árvore que se encontrava no assentamento Quefi. Lafo, que observava atentamente ao que acontecia na estrada, foi “aplicar” os ensinamentos no pé de mamão de Florindo. Lafo imitava aqueles técnicos cortando a árvore, fazendo de um pedaço de pau uma motosserra. Da direita para esquerda, ele roçava aquele pedaço de madeira como se estivesse cortando o mamoeiro. Contudo, ele não apenas repetia o gesto, como também imitava o som estridente daquela máquina com sua própria boca.

De qualquer maneira, Mãe Maria e Pai Ângelo tinham feito um ótimo trabalho ao administrar a carreira do seu filho em diversas residências e lugares. Eles ensinaram, às vezes sem a menor intenção, a Florindo que a unidade doméstica e a Casa eram uma ótima fonte de seguridade, uma fonte que a capital jamais seria capaz de fornecer, mesmo que ele enriquecesse bastante e fosse um grande profissional, mesmo que ele deixasse de ser agricultor.

Aqueles ensinamentos eram tão fortes que o Florindo acabou sucumbindo ao casamento no ano seguinte. Depois disso, muito provavelmente ele não teria mais que se preocupar em defender durante o Natal que homens solteiros podem beber. Essa luta ficaria para seus primos paralelos solteiros e para as gerações futuras.

Na última vez que eu vi presencialmente os parentes de Florindo em Usitasae em novembro de 2017, aquele grupo de parentes despediu-se de mim. Muitos deles choravam, especialmente Maria, mãe de Florindo. Aquelas reações eram fruto de um afeto que se dava pela nossa convivência durante aquele ano e pela minha participação na produção da unidade

doméstica, numa condição bem específica de alguém que fazia compras no mercado semanalmente. Apesar da relação econômica ter sido algo que marcou nossos afetos, aquilo não era algo que reduzia o valor de nossas afeições. Talvez fosse justamente o contrário, ajudá-los economicamente fortalecia nossa relação.

Longe de sermos parentes, havia uma afeição de maternidade no choro de Maria. Enquanto eu me despedia deles à espera do caminhão, eu percebia que aquela situação era emocionante para nós todos e explicava o quanto a música de Zezé DiCamargo, música de que eles tanto gostavam e que eu passei a apreciar, fazia sentido para eles: “No dia em que saí de casa/ Minha mãe me disse/ Filho vem cá”. Igênia tentava levar aquele momento com leveza, apesar de chorar, e ficava me xingando com “Belo Quefi” (Macaco Quefi, em meto), um xingamento para atenuar um afeto, um afeto com certo apreço de irmão. Ganhei um *bete'l* de Ângelo, que agradecia minha presença e por ter reensinado a ele tantas palavras em português, lembrando canções que ele aprendera em sua infância na escola missionária. Era uma situação bem diferente da que iniciei, quando cometia inúmeras gafes com o pai de Florindo. Agustinho, que acabou aprendendo português comigo, também me fez o mesmo gesto de agradecimento pelo ensino da língua portuguesa, entregando-me também um *bete'l*.

Sai do assentamento Quefi e subimos, eu e Florindo, num caminhão rumo ao porto, para pegar o navio que nos levaria de volta para Díli. Ao chegar à capital depois de 12 horas barco, dei-lhe um grande abraço e me despedi dele. Ele então retornou para uma república, onde morava com timorenses de diversos lugares do país. Aquele era um universo potencial para pensar sobre como massas anônimas podem se conceber como parte de uma mesma comunidade nacional. Enquanto ele se preparava para entrar num microlet rumo ao seu destino, eu tomava outro, indo dormir na república dos meus colegas de doutorado, que também estavam a caminho de retornar para o Brasil. Iria pegar meu avião de volta dois dias depois. Antes de ir, de qualquer maneira, eu o visitei na república em que ele vivia em Díli. Ele insistiu em me levar ao aeroporto. Disse-lhe que não precisava.

Ao sair de Usitasae e de Timor-Leste, eu deixei para Florindo e seus parentes inúmeras coisas que eu tinha usado durante a pesquisa. Eu deixei meus celulares, roupas e computadores. Transferi os meus arquivos para um HD externo e retornei com meus cadernos de campo, minha máquina fotográfica e algumas roupas para usar no trajeto de retorno ao Brasil, além de roupas indonésias que daria aos meus parentes do Brasil.

Desprender-me de certos bens que eu carregava comigo contribuía para cultivar minha imagem de desprendido. Porém, eu me dei conta de que “imaterialista” era uma falsa ideia de que eu poderia ter de mim mesmo: era muito fácil me mostrar desprendido das

materialidades como alguém que retornava para um ambiente no qual ocupava uma condição de classe média alta. Eu percebi que eu deixava todas aquelas coisas porque eu sabia que, ao chegar ao Brasil, muito rapidamente eu teria novamente computador, roupas e celulares.

Talvez viver em Timor-Leste, em condições materiais tão diferentes, foi o que mais me marcou na pesquisa de campo: a materialidade é algo que nos engajava e era inerente à condição humana. E parece que, quando mais temos facilidade de acessá-la, menos lembramos da sua importância para as nossas vidas.

SEÇÃO 4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

#StayHome [#FiqueemCasa, em inglês]

Campanha Internacional durante a pandemia mundial de COVID-19 no ano de 2020.

8. A KULTURA É A INFRAESTRUTURA DO ESTADO DE TIMOR-LESTE

Na presente tese, apreciei trabalhos etnográficos sobre o Timor-Leste contemporâneo com os quais não concordo, assumindo um vocabulário crítico ao analisá-los. A necessidade de problematizar tais trabalhos ocorreu porque, conforme argumentei, o que se estava em questão não era apenas rejeitar a “escolha” teórica pela qual o antropólogo busca construir os problemas de pesquisa, mas os pressupostos teóricos que estão presentes nesses trabalhos e seus efeitos na produção de conhecimento. Os pressupostos que coloco em questão referem-se à discussão de fundo antropológico (e não etnográfico), porém não menos importante para “a ciência do humano” e para a existência de alguma coerência num propósito de ciência antropológica, qual seja, a construção de generalizações teóricas falseáveis.

Nesse sentido, a questão que atravessa essa tese foi pensar a própria forma como concebemos os fenômenos históricos leste-timorenses, tanto para explicar o que os fazem conceber-se como leste-timorenses e parentes quanto para explicar as especificidades dos processos históricos de Timor-Leste em relação a outros processos nacionais. Nesse sentido, tentei argumentar que eles não são apenas leste-timorenses porque há um compartilhamento de símbolos, palavras ou de rituais em comum, mas porque eles produzem mais ou menos conjuntamente e vivem num ambiente mais ou menos integrado. As mesmas razões justificam a identificação desses sujeitos com suas Casas e com seus parentes, com as instituições da *kultura*.

A partir dessas análises textuais e do meu campo etnográfico, sugeri que vigorava em Usitasae pré-estatal, assim como em diferentes localidades da ilha, um modo de produção campesino no qual práticas de trocas mercantis eram incipientes, de modo que grande parte da produção tomava por base o uso da terra como instrumento de trabalho e a mobilização de parentes consistia na principal força produtiva. Esse período refere-se à primeira metade do século XX, iniciando com as campanhas de pacificação em Timor-Leste no final dos anos 1890 – momento em que a colônia portuguesa buscou articular os territórios e as populações que almejavam governar – e encerrando-se com o início da Segunda Guerra Mundial (1939-1945). As relações de produção, a distribuição, a troca e o consumo ocorriam principalmente mediante as relações de parentesco, sendo as *ume kanaf* (Casas) e as *ume mesi* (unidades domésticas) as organizações fundamentais das relações de produção material daquelas populações.

A partir da análise histórica, meus argumentos é que, em Usitasae, as iniciativas voltadas à incorporação das populações de Timor-Leste como nacionais de Portugal surgiram apenas com a transformação da colônia do Timor Português em uma província ultramarina em 1951, o que fez com que as populações coloniais passassem a ser concebidas como populações nacionais portuguesas. O compartilhamento de meios de produção das organizações centrais da Província Ultramarina de Timor com instituições sociais de nível local, as Casas, foi uma importante frente de atração para que certos sujeitos engajassem-se num projeto de formação de um estado nacional com capilaridade, em Usitasae e possivelmente em outras localidades daquele país. Esse processo de articulação foi continuado e intensificado com outros agentes administrativos sucessivos: a Indonésia (1975-1999), a administração transitória encabeçada pela ONU (1999-2002) e o Timor-Leste independente (2002-).

Em minha análise mais histórica, presente no capítulo 3, destaquei atividades essenciais para a articulação do modo de produção camponês com o modo de produção capitalista: o acesso a mercadorias, a implementação de técnicas agrícolas, a participação na administração pública e o encaminhamento dos jovens para trajetórias de escolarização. Esses foram meios de produção promovidos pelos órgãos centrais dos Estados português, indonésio e independente. Assim, sugiro que algumas condições materiais têm relações diretas com a força de certas configurações ideológicas nacionalizantes. Diante do fato de que as Casas e as unidades domésticas eram as principais instituições pelas quais as vidas produtivas de Usitasae eram manejadas, argumentei que o parentesco conformava-se como uma ideologia importante e fundamental para dar sentido às experiências concretas dos habitantes porque Usitasae “pré-estatal” era um ambiente cujas forças produtivas envolviam atividades de agricultura e pecuária pelas quais as forças de trabalho advinham da reprodução biológica e do matrimônio. Contudo, novas formas de produção e de acesso a bens materiais articularam-se ao modo de produção campesino desde o período colonial, tomando uma dimensão mais aguda a partir do momento em que atividades burocráticas passaram a fazer parte da produção daquela sociedade. A passagem dessas populações de um modo de produção de caçadores-coletores para camponeses foi um fenômeno construído em interação contínua com os mercadores do além mar, que possibilitaram a essas populações um conjunto de ferramentas (espadas, por exemplo) e matérias-primas (animais, plantas) para que eles pudessem desenvolver plantações e criação de espécies animais domesticadas. A sedentarização dessas populações foi fortalecida com práticas coloniais (aldeamentos, pacificações), o que também possibilitou a formação de centralizações políticas em torno de figuras chaves (autoridades

indígenas). Isso fez com que, em Timor-Leste, as diversas zonas tenham sido associadas a um modo de produção camponês.

Essa tese argumentou também que uma organização voltada para a construção de um ambiente de integração econômica com outras regiões e para formas produtivas capitalistas e organizadas por um Estado tem sido objeto de investimentos (escolarização, mercantilização, estradas) apenas nos últimos sessenta anos. Contudo, conforme apresentei, muitas iniciativas modernizantes e nacionalistas não estão materialmente dadas. Certas áreas ficam isoladas pelas chuvas durante períodos do ano, há poucas estradas para escoamento de produções, de modo que uma economia nacional com ênfase mercantil e assalariada não goza da mesma efetividade do que uma economia camponesa com ênfase em dádivas e forças de trabalho familiares.

A interação mediada por relações de produção com coletivos coloniais e estatais transformaram o ambiente daquelas pessoas e modificaram a importância da ideologia de parentesco. Em outras palavras, sugeri que as ações dos sujeitos em prol das Casas e das unidades domésticas deram uma existência objetiva ao Estado-nação em Usitasae à medida que essas buscaram incrementar a produção delas com novos meios. Esse novo ambiente e essa nova forma de produzir alteraram a vida cotidiana e deram condições para que novas noções de pessoa, tempo e espaço tivessem factibilidade e passassem a ser subjetivadas. Assim, no capítulo 4, destaquei que a importância da Casa para meus conviventes decorria principalmente porque ela era a instituição pela qual eles tinham acesso à produção.

No capítulo 5, argumentei que a adesão das classes mediadoras às iniciativas estatais também ocorria mediante o domínio das escolas. Ao focar nas elaborações simbólicas dos meus conviventes, argumentei que eles assim faziam porque ideologicamente orientados para a produção das Casas e para seu fortalecimento. De qualquer maneira, ao assim fazerem, esses sujeitos têm dado condições a modos de produção e construído um ambiente afim ao Estado-nação.

Esse modo de produção mais mercantil-burocrata e esse ambiente integrado a outras localidades se conformaram também como condições materiais que têm permitido justamente reduzir a importância da Casa e da *Estrutura Kultura* como fundamentais nas relações de produção daquelas pessoas. Nesse sentido, argumentei que, ainda que as escolas concretizem as alianças dessas Casas com governos locais, as rotinas escolares têm produzido um efeito contraditório: os modos de produção e o ambiente que têm sido produzidos mediante as escolas tem dado condições para que as gerações mais novas engajem-se menos com os

modos de produção pressupostos pelas Casas, permitindo, assim, que certas pessoas passem a subjetivar e viver suas vidas mediante outras instituições.

No capítulo 6, ao analisar as carreiras residenciais da unidade doméstica em que vivi, argumentei em prol da importância analítica das relações de produção como necessárias para exercícios antropológicos que busquem compreender e explicar certos padrões de comportamento e dos desvios a esses mesmos padrões. Afirmei que filiações e alianças como normas de condutas que explicam as carreiras residenciais são seguidas principalmente quando contribuem para a produção das unidades domésticas. Sugeri, a partir de uma narração sobre as carreiras residenciais, que as práticas de circulação de dádivas entre as Casas são frutos de arranjos produtivos, de modo que é importante compreender que regras de gênero, filiação e alianças funcionam como ideias-valores que organizam as divisões de tarefas produtivas e os regimes de dádivas como uma forma de permitir que as Casas e as unidades domésticas produzam a materialidade necessária para a vida. Assim, ao afirmar que a racionalidade produtiva é ideologicamente estruturante, sugiro que a busca pela conquista dos bens (alimentação, moradia, cuidados, acesso às escolas e à profissão) e a organização de forças de trabalho necessárias para a produção da vida (cuidado, amamentação, tarefas domésticas) são também elaboradas simbolicamente.

Portanto, argumentei que uma análise simbólica das vidas dos sujeitos com os quais pesquisamos deve ser orientada também por essas representações que refletem sobre o valor de uso. Assim, considero que, no caso em que analisei, as carreiras residenciais dos meus conviventes foram desenvolvidas principalmente para permitir que as unidades domésticas e as Casas contenham uma força de trabalho instantânea (realização das tarefas domésticas) ou potencial (expectativas de retorno com filhos formados em escolarização). Isso explica, em parte, por que diversas pessoas descumprem essas normas de conduta referentes à patrifocalidade tão facilmente.

Outro argumento que desenvolvo é que as ideias e os valores sobre Estado-nação e das Casas têm sido gerados não apenas no âmbito de relação entre as próprias Casas e entre as Casas e os aparelhos de Estado, tampouco apenas pelos símbolos e rituais que são compartilhados nesses ambientes. A unidade doméstica, um elemento que, em geral, se insere dentro dos assentamentos da Casa, é a principal “fábrica” de parentes e nacionais em Timor-Leste porque as unidades domésticas são as bases de sustentação econômica dos cidadãos leste-timorenses. Do mesmo modo, o Estado-nação tem se tornado, comparativamente ao que ocorria em Usitasae pré-estatal, uma importante fonte de atividades econômicas das unidades domésticas ao adentrar na divisão do trabalho social, nas rotinas desses sujeitos.

Nesse sentido, realizei uma análise do ambiente e da produção da unidade doméstica, mostrando as vivências cotidianas que incitam a subjetivação de ideias e valores da Casa e do Estado-nação. As ideias e os valores afins ao pertencimento às Casas e ao Estado-nação de Timor-Leste lhes são incitados materialmente a partir do cotidiano nas unidades domésticas e da crescente importância dos bens proporcionados pelo Estado para as ações de reprodução doméstica. Essas atividades fazem com que meus conviventes vivenciem a Casa e o Estado. As rotinas e tarefas dão bases à existência dessas instituições, uma vez que eles precisavam agir de acordo com essas ideias e valores para viver. Assim, entendi que as populações leste-timorenses têm se concebido como elementos de Casas e como nacionais leste-timorenses mediante essas práticas cotidianas mais básicas para sua produção.

Tomando por base as definições conceituais empregadas na introdução, o argumento central desta tese é de que a persistência da *kultura* e da Casa decorre por essa ideologia e essa instituição serem um conjunto de ideias e valores que se processa no intelecto dos sujeitos - conjunto esse que, entre outras coisas, serve para organizar as relações de produção e corresponde mais ou menos ao ambiente daquele coletivo. Logo, a explicação da persistência dessa configuração ideológica que ocorre no Timor-Leste contemporâneo não decorre necessariamente de uma profundidade desses valores e dessas ideias inscritos nas formas linguísticas (FOX, 2011), mas antes decorre do fato de elas corresponderem a uma armadura da conservação das forças e das atividades produtivas daqueles sujeitos (GODELIER, 1986, p. 137).

Isso também me leva a argumentar que a subjetivação de ideologias modernas e/ou da *kultura* não se faz apenas mediante a comunicação de convenções verbais e não-verbais (a linguagem). Apesar das comunicações entre os sujeitos ter um papel fundamental nos processos de subjetivação, argumento que a ideologia tradicional e/ou moderna também se subjetiva mediante outras condições materiais, na qual a linguagem e o simbólico – fenômenos que também se desenvolvem materialmente – compõem-se apenas como uma das condições materiais presentes nos ambientes em que aqueles sujeitos habitam. Nesse sentido, os leste-timorenses aderem a certas discursibilidades modernas principalmente quando elas correspondem a formas possíveis de viver.

Esta tese, então, concebe o que tem sido entendido como “modernização de Timor-Leste” – as mudanças que tenham alguma relevância na modificação das configurações ideológicas de Timor-Leste para que a ideologia moderna (individualismo, nacionalismo e igualdade) se torne cada vez mais relevante – como um processo de transformações dos modos de produção e do próprio ambiente onde esses sujeitos vivem. Essa é uma forma de

complexificar parte das etnografias (SILVA, 2016; SILVA; SIMIÃO, 2017) sobre o processo de modernização em Timor-Leste, etnografias essas que focalizam os processos de mudança social principalmente como um processo de comunicação mediante discursos e rituais.⁹⁴ Isso me permite considerar que a falta de adesão aos discursos modernos não ocorre apenas porque esses discursos são pouco “gramaticais” e porque os sujeitos possuem uma “gramática tradicional”. A persistência da *kultura* também ocorre porque seguir uma “gramática moderna” não encontra correspondência em outras condições materiais de existência desses sujeitos, assim como não permite que a maioria dos leste-timorenses produza bens e pessoas que os permitam produzir os bens e recursos necessários para viver.

Diante dessas vivências de alteridade, essa tese consistiu em destacar que minhas diferenças ideológicas com os leste-timorenses, principalmente com meus conviventes, dava-se para além dos símbolos que eles usam para se comunicar. Procurei pensar que as diferenças comparativas entre mim e eles, inclusive nas minhas formas de pensar, assentavam-se nos diferentes ambientes e modos de produção de onde e como eles viviam. Por essa razão, eu busquei nessa tese fazer um desvio a uma antropologia que enfatiza os exercícios compreensivos e comparativos das configurações simbólicas. A experiência etnográfica fez com que, ao retornar para o “gabinete” e para a escrita da tese, eu seguisse um caminho mais materialista como forma de abordagem antropológica.

Em termos conceituais, considere que o fato de que os leste-timorenses viverem num ambiente onde vigora principalmente um modo de produção campestino (MEILLASSOUX, 1983) ou de urbanização recente tem um papel fundamental para que as Casas e os valores da *Kultura* sejam persistentes, onde as atividades de produção são orientadas principalmente para a subsistência e a força de trabalho assenta-se nas relações de parentesco. Do mesmo modo, argumentei que a emergência de uma infraestrutura um pouco mais integrada, composta por escolas, estradas, telefonia celular e inúmeros outros artefatos, assim como uma crescente emergência da burocracia e dos mercados, têm dado condições materiais para que sujeitos se engajem em ideias e valores modernos e nacionalizantes.

Isso nos faz observar que a recusa dos leste-timorenses em abandonar ideias e valores da *Kultura* não se dá apenas por uma escolha, pelo prazer que os rituais da *kultura* proporcionam ou por uma falta de compreensão do que as ideias e valores da modernidade

⁹⁴ Esses estudos têm classificado como modernização de Timor-Leste o fluxo ideológico que chega mediante pedagogias discursivas – gestos, iconografias, palavras escritas. Essa forma de pensar o processo de subjetivação (de formas “modernas” de pensamento e de comportamento) parte de uma visão essencialmente linguística e simbólica – portanto comunicativa – sobre os processos de modernização. Nesse sentido, elas explicam porque certas ideias e valores existentes nos “discursos modernos” são “pouco gramaticais” (SIMIÃO, 2015, p. 75) para aquelas populações. Uma discussão mais completa sobre a temática dá-se no capítulo 2.

significam. Muitos leste-timorenses, como eu mostrei nos meus encontros com Florindo e pessoas de sua faixa etária, desejavam cultivar um estilo de vida com uma ética capitalista e trabalhadora. Eles até desejam adentrar esses universos pelos potenciais que há num *ethos* moderno, pelas promessas que eles recebem com esse novo mundo mediante a linguagem e pelas seguridades que lhe são proporcionadas quando eles veem carreiras de sucesso de pessoas que vivem nesses universos (como aconteceu com o vizinho de Ângelo). Mulheres casadas e mães de família vão trabalhar como professoras, crianças vão para a escola para serem cidadãos e futuras trabalhadoras, homens iniciam empresas para adquirir lucro e renda. Muitos deles querem viver nesses termos modernos e cultivar um *self* moderno.

O que os impedem de concretizar essas ideias-valores plenamente é que essas iniciativas implicam em uma administração específica do tempo, em deslocamentos espaciais mais amplos e recorrentes, em articulações com sujeitos anônimos, em recursos materiais inalcançáveis no ambiente circundante. Para que essas ideias-valores modernas sejam factíveis para eles, isso implica em incertos investimentos de trabalho, às vezes exigindo um trabalho de longa duração. Essa incerteza sobre os potenciais de investimentos em engajar-se com vidas modernas dá-se também porque eles enfrentam muitas dificuldades, pois aprenderam as modalidades tradicionais de vida que lhe foram ensinadas, os saberes locais. Mas não é só isso: a ausência de uma concretude dos investimentos e a incerteza do sucesso dessas empreitadas modernizantes, penso, são o que causa o retorno dos sujeitos às montanhas, objeto de aborrecimento dos gestores em Díli. Não é apenas a *kultura* que os atrai de volta ao campo, mas também ocorre que a vida moderna na capital não dá condições materiais para que eles lá vivam, de modo que alguns aspectos do ambiente da cidade grande e da vida moderna repelem-nos. Voltando ao exemplo das iniciativas modernizantes de diversos leste-timorenses com quem convivi, é importante considerar que não há creches para mães deixarem seus filhos enquanto trabalham nem ônibus para levar e retornar crianças para suas residências no mesmo dia letivo. Ao afirmar isso, não quero caracterizar os leste-timorenses pelas ausências (o que eles não têm). O que eu quero destacar é que, para muitos leste-timorenses, conduzir-se de acordo com uma ideologia da modernidade os impede do acesso à produção. Isso contrasta com as vivências dos antropólogos, pessoas de classe média que vivem em espaços modernos, onde creches, ônibus escolares e bancos fazem parte do ambiente e onde esses possuem renda suficiente para pagar por esses serviços.

É interessante argumentar, contudo, que ideias e valores modernos em Timor-Leste se alicerçam mediante as infraestruturas do que usualmente é tido como *kultura*. Num ambiente como Timor-Leste, essas ideias e esses valores modernos (inserção da mulher no mercado de

trabalho, escolarização e empreendedorismo) têm sido realizados e têm dependido de parentes: mulheres deixam seus filhos com suas mães ou com suas sogras para poder trabalhar; crianças moram na casa de tios e primos distantes para terem acesso às escolas; iniciativas empresariais, como fazer um time de voleibol, recrutam cunhados e irmãos para conseguir arrecadar recursos e terem jogadores do time. Parentes, contudo, são recursos com os quais muitos deles não podiam contar na cidade grande para tal finalidade, de modo que mulheres e homens voltavam para as hortas com seus filhos e viviam uma vida aos moldes das montanhas.

Do mesmo modo, o que também é chamado de *kultura* – as classes mais altas nas zonas montanhosas – tem feito com que dinâmicas associadas ao Estado-nação tenham adentrado mais facilmente esses ambientes, o que torna possível sugerir que classes altas na sociedade camponesa – por exemplo, a *Estrutura Kultura Usitasae* – têm dado condições para que a modernização em Timor-Leste ocorra, principalmente porque elas são um conjunto de infraestruturas necessárias para que esses sujeitos engajem-se em ideias e valores modernos, uma vez que o Estado-nação leste-timorense, sem a mediação desses sujeitos, está basicamente inacessível para grande parte desses leste-timorenses.

Assim, considero que as condições de vida que grande parte dos leste-timorenses têm, permitem-lhes cultivar uma outra ideologia. Não havendo em Timor-Leste acesso pleno às infraestruturas presente na vida moderna, portanto, hipotéticos camponeses que deslegitimam a *kultura* como uma forma de pensar e a agir entram em colisão com as bases materiais da sua existência. Deixar de contribuir nas trocas matrimoniais e de ajudar seus irmãos quando necessitam, por exemplo, é deixar de prezar pelos seus parentes, que são pessoas fundamentais para que esses sujeitos possam viver e que, em momentos de necessidade, funcionam como uma seguridade. Isso nos permite refletir que a força da *kultura* (e do parentesco, por exemplo) está nos seus potenciais produtivos, no que ela permite que os leste-timorenses consigam produzir, trocar, distribuir e consumir. Não seria exagerado dizer, portanto, a seguinte frase: um sujeito tradicional que preza pelas suas relações de parentesco não apenas preza pela *Kultura*, algo que um sujeito moderno ignora; em ambientes onde vigora um modo de produção camponês, ele é um sujeito que produz mais.

Minha tese buscou, portanto, mostrar que o Estado-nação e a ideologia moderna têm sido feitos mediante a *Kultura*, não apenas porque a valorização da *kultura* é algo que atrai os leste-timorenses a engajarem-se nesses modelos institucionais e ideológicos, algo que nos faz pensar a *kultura* como uma anomalia (corrupção) das práticas assentadas nos valores da modernidade. Os múltiplos elementos heterogêneos (significante, significados, padrões de

pensamento e comportamento, ideias e valores etc.) identificados como *Kultura* (tais como Casa, trocas matrimoniais, estruturas políticas, rituais e tantas outras coisas) dão bases importantes para o Estado-nação leste-timorense. Isso ocorre porque a *Kultura* dá bases materiais para práticas de governo do Estado-nação: recrutamento de pessoal, hospedagens, alimentação, seguridade social. A *kultura* é o que permite que os cidadãos do estado leste-timorense majoritariamente vivam e sobrevivam, é uma fonte que dá bases para todos aqueles que se aventuram a sair das suas casas e tentam viver nas cidades. É o que permite que os leste-timorenses, em condições de insegurança alimentar e política, tenham fonte de seguridade. Em condições como as guerras que eles viveram e na nossa atual situação de pandemia (essa tese também foi escrita durante o ano de 2020), permite que eles tenham onde se refugiar.

Isso nos permite pensar que a Casa e as unidades domésticas são aparelhos ideológicos da *Kultura* e da modernidade não apenas porque congregam certos rituais e discursos pelos quais os sujeitos se compreendem e que os fazem valorizar ideais de nação e comunidade. Seu potencial de reverberação de ideias e valores, sejam quais forem, dá-se porque essas instituições sociais são fundamentais para a produção material de milhares de leste-timorenses.

Tal consideração sobre casas e unidades domésticas, portanto, tem um potencial de ser mais desenvolvido para repensar inúmeras teorias que têm sido construídas para o campo etnológico de Timor-Leste e da Indonésia Oriental. A primeira é quanto aos objetos de análise e a própria forma como temos conceitualizado a Casa. Em vez de pensar apenas nas trocas como principais elementos para que a Casa seja concebida como uma unidade discreta, talvez seja importante pensar na produção como um momento fundamental pelo qual os sujeitos imaginam-se como parte das Casas: a análise das etapas de produção de alimentos, de pessoas e das casas permitiu-nos destacar pontos sobre como certos fenômenos ideológicos passam a ser concebíveis e relevantes.

Perceber esses outros fenômenos que ocorrem nas unidades domésticas e na vida ordinária nos permite reavaliar a própria importância conceitual das trocas matrimoniais, uma questão tão forte para o campo antropológico, mas cujos rituais que a destacam ocorrem apenas em momentos-chaves. Talvez mais relevante sejam os aspectos das vidas cotidianas, das implicações dessas trocas, questões voltadas à criação dos filhos, às preparações dos alimentos, as compras ao mercado, as plantações e criação de gados, a coleta de lenhas etc. Nesse sentido, destaquei que a importância ideológica da Casa para os leste-timorenses atrela-se também a essas dimensões, seja num modo de produção camponês, seja num modo de

produção capitalista. Penso eu que essas dimensões produtivas podem ser questões mais exploradas pela etnologia. Isso significa um deslocamento de um campo de pesquisas que, acredito, tem grande potencial de análise: a Casa não apenas como uma “pessoa moral” ou um clã onde as trocas matrimoniais acontecem, mas a Casa como uma “rede de produção das unidades domésticas”.

Por fim, algumas respostas eu dou a possíveis objeções a essa tese. Como muito provavelmente alguns irão apontar, a abordagem dessa tese assume certa externalidade ao “ponto de vista nativo”. Estou de acordo com essa avaliação, apesar de também argumentar, em diversas partes da tese, que a precedência da materialidade é expressa simbolicamente pelos meus conviventes.⁹⁵ Assim, entendo que os critérios de avaliação de uma etnografia não devem apenas tomar por base um comprometimento com os entendimentos, elaborados simbolicamente, dos sujeitos pesquisados.

Por fim, considero legítimas refutações às teses históricas e etnográficas que foram apresentadas na presente tese. Uma explicação que correlaciona materialidade e imaterialidade é um exercício que eu tentei fazer nessa pesquisa ao retomar questões sobre as causas da persistência da *Kultura* (e das Casas) e da emergência da modernidade (e do Estado-nação) porque entendo que qualquer trabalho comparativo e compreensivo supõe um exercício de análise causal (GOODY, 2012). Análises empiricamente embasadas da realidade histórica leste-timorense, ontem e hoje, devem continuar sendo feitas, de modo que as falhas existentes na presente tese, decorrentes de dificuldades práticas e metodológicas do pesquisador, devem ser apontadas. De qualquer maneira, entendo que as falhas das respostas não devem implicar no abandono completo das questões colocadas, especialmente na busca pelo tratamento dos fenômenos simbólicos como fatos sociais totais. Meus propósitos, além de dar uma importância mais modesta à linguagem, foi retomar a importância da análise do ambiente e da produção dos habitantes como elementos fundamentais para a compreensão e explicação antropológica da sociedade e da cultura. Nesse sentido, serão bem-vindas as refutações pela incompletude de dados empíricos, por ignorar diversos outros eventos demasiadamente importantes e pela exposição da complexidade que há nos fenômenos históricos que moldaram o Timor-Leste Contemporâneo.

⁹⁵ Ao assumir a exterioridade do meu entendimento, não o fiz apenas por afirmar que um texto etnográfico é fruto da relação pesquisador-pesquisado, na qual o pesquisador detém a autoria, no final. Assumi a exterioridade da minha análise principalmente para apontar que inúmeros textos etnográficos que se concebem como comprometidos com o “ponto de vista nativo”, como fazem Dumont (1985) e Geertz (1978), subentendem uma explicação causal e histórica das diferenças culturais, mesmo quando não exponham explicitamente as causas históricas e materiais ou quando se afirmem como “não-causalistas”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALLERTON, C. **Potent Landscapes: Place and mobility in Eastern Indonesia**. [S. l.]: University of Hawai'i Press, 2013.

ALMEIDA, M. **Marxismo e Antropologia**. In: BOITO JR, A.; TOLEDO, C. (orgs.). *Marxismo e Ciências Humanas*. São Paulo, Xamã/FAPESP/CEMARX, 2003, pp. 75-85.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

ANDERSON, B. Imagining “East Timor.” **Arena Magazine (Fitzroy, Vic)**, vol. 4, p. 23–27, 1993.

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. 1st ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APPADURAI, A. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. **Public Culture**, vol. 2, no. 2, p. 1–24, 1990. <https://doi.org/10.1177/026327690007002017>.

APPADURAI, A. Disjuntura e diferença na economia cultural global. **Dimensões Culturais da Globalização: a modernidade sem peias**. [S. l.: s. n.], 1996. p. 43–70.

ARTHUR, C E. **Political Symbols and National Identity in Timor-Leste**. Cham: Springer International Publishing, 2019. DOI 10.1007/978-3-319-98782-8. Available at: <http://link.springer.com/10.1007/978-3-319-98782-8>.

ASAD, T. Anthropology and the Analysis of Ideology. **Man**, vol. 14, no. 4, p. 607–627, 1979.

ASAD, T. Notes on body pain and truth in medieval Christian ritual. **Economy and Society**, vol. 12, no. 3, p. 287–327, 1983. <https://doi.org/10.1080/03085148300000022>.

ASAD, T. The conception of cultural translation in British social Anthropology. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. **Writing Culture: the poetics and politics of ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 141–164.

ASAD, T. Comments on Conversion. In: VAN DER VEER, P. **Conversion to modernities: the globalization of Christianity**. Psychology Press, 1996, p. 263-273

ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, vol. 19, p. 263–284, 2010.

BABO-SOARES, D. **Branching from the trunk: East Timorese perceptions of nationalism in transition**. 2003. Australian National University, 2003.

BALANDIER, G. A noção de situação colonial. **Cadernos de Campo**, vol. 3, no. 3, p. 107–131, 1993.

BARNES, S. Origin, Precedence and Social Order in the Domain of Ina Ama Beli Darlari. In: MCWILLIAM, Andrew; TRAUBE, Elizabeth G. (eds.). **Life and Land in Timor Leste: Ethnographic essays**. Canberra: ANU Press, 2011. p. 23–45.

- BARNES, Susana. **Customary renewal and the pursuit of power and prosperity in post-occupation East Timor: a case-study from Babulo, Uato Lari**. Tese (Doutorado em Antropologia). Monash University, 2017.
- BARTH, F. The analysis of culture in complex societies. *Ethnos*, vol. 54, no. 3–4, p. 120–142, 1989.
- BELWOOD, P.; FOX, J.; Tryon, D.. **The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives**. ANU Press, 2006.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BOARCHAECHE, Alessandro. **A diferença entre iguais**. Ed. Porto de ideias, 2013.
- BOURDIEU, P. Da regra às estratégias. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 77–95.
- BOURDIEU, P; PASSERON, J. C. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Lisboa: Vega, 1978.
- BOVENSIEPEN, J. Spiritual landscapes of Life and Death in the Central Highlands of East Timor. *Anthropological Forum*, vol. 19, no. 3, p. 323–338, 2009.
- BOVENSIEPEN, J. **The Land of Gold: Post-Conflict Recovery and Cultural Revival in Independent Timor-Leste**. Ithaca, New York: Cornell University, 2015.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. Existe violência sem agressão moral? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 23, p. 135–193, 2008.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas. *Anuário Antropológico*, vol. 32, no. 1, p. 9–30, 2007.
- CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. Introduction. *In*: CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (eds.). **About the house: Lévi-Strauss and beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. **Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa**. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- CUNNINGHAM, C. **People of the dry land: a study of the social organization of an Indonesian People**. 1963. Tese (Doutorado em Antropologia). Oxford University, Oxford (RU), 1963.
- CUNNINGHAM, C. Order in the Atoni House. **Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde**, n. 1ste Afl, n. 6, p. 34–68, 1964.
- CUNNINGHAM, C. Categories of Descent Groups in a Timor Village. *Oceania*, n. 37, p. 13–21, 1966.
- CUNNINGHAM, C. Recruitment to Atoni Descent Groups. *Anthropological Quarterly*, vol. 40, p. 1–12, 1967.

- DE LUCCA, D. **A timorização do passado: nação, imaginação e produção da história em Timor-Leste**. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Campinas, Campinas, 2016.
- DE SOUSA, I. C. The Portuguese Colonization and the Problem of East Timorese. *In*: MENDES, N.C.; GUEDES, A. (eds.). **Ensaio sobre nacionalismos em Timor-Leste**. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros, Portugal, 2005. p. 27–42.
- DOUGLAS, M.; ISHERWOOD, B. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- DUARTE SILVA, A. E. **O império e a Constituição Colonial Portuguesa (C. 1914-1974)**. Lisboa: Imprensa de história contemporânea, 2018.
- DUMONT, L. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. São Paulo: Rocco, 1985.
- DUMONT, L. **Homo Hierarchicus: O Sistema de Castas e Suas Implicações**. São Paulo: EDUSP, 2008.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- DURKHEIM, E. **Da Divisão Social do Trabalho**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- DURKHEIM, E.; MAUSS, M. Algumas formas primitivas de classificação. *In*: MAUSS, M. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981, p. 399–456.
- EVANS-PRITCHARD, E. Tempo e Espaço. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. 3rd ed. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 107–150.
- FERNANDES, A. J. M. **Em searas do Timor Português: um estudo sobre as práticas de mediação da Diocese de Díli no período colonial (1949-1973)**. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- FERNANDES, A. J. de M. O periódico Seara no Timor Português (1949-1973): práticas de mediação e integração institucional pela imprensa católica. **Sociedade e Cultura**, v. 19, n. 1, p. 119-131, 2016.
- FERNANDES, M. A União da República de Timor: o atrofado movimento nacionalista. *In*: GUEDES, A.; MENDES, N. C. (eds.). **Ensaio sobre nacionalismos em Timor-Leste**. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros, Portugal, 2005. p. 355–420.
- FERRO, M. O papel das Nações Unidas na Construção de Estado - o caso de Timor-Leste. *In*: GUEDES, A.; MENDES, N. C. (eds.). **Ensaio sobre nacionalismos em Timor-Leste**. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros, Portugal, 2005. p. 291–354.

FIDALGO, A. A religião em Timor-Leste a partir de uma perspectiva histórica-antropológica. *In: FIDALGO, A.; BOUZA, E. (ed.). **Léxico Fataluco-Português. Salesianos de Bom Bosco***. Díli: Gráfica Pátria, 2012. p. 79–120.

FIDALGO, A. **Dinámicas políticas y económicas en el dominio ritual y la vida cotidiana en Timor Oriental - Estudios de caso desde la aldea de Faulara**. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Coruña, Galícia, 2015.

FOLDS, R. The Social Relationships of Tribal Aboriginal Schooling in Australia. **British Journal of Sociology of Education**, v. 8, n. 4, p. 447-460, 1987.

FONSECA, C. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. **Revista Brasileira de Educação**, no. 10, p. 58–78, 1999.

FORMAN, S. Descent, alliance and exchange ideology among the Makassae of East Timor. *In: FOX, J. (ed.). **The Flow of Life***. Cambridge: Harvard University Press, 1980. p. 152–177.

FORTES, M. O ciclo de desenvolvimento nos grupos domésticos. **Série Antropologia**, n. 5, p. 1-14, 2011 [1958].

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

FOX, J. **The Flow of Life - Essays on Eastern Indonesia**. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

FOX, J. Introduction. *In: FOX, J. **To Speak in pairs: essays on the ritual languages of eastern Indonesia***. New York: Cambridge University Press, 1988.

FOX, J (ed.). **Inside Austronesian houses: perspectives on domestic designs for living**. Canberra: Australian National University, 1993.

FOX, J. **To speak in pairs: essays on the ritual languages of eastern Indonesia**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

FOX, J. The Articulation of Tradition in Timor-Leste. *In: MCWILLIAM, A.; TRAUBE, E. G. (eds.). **Life and Land in Timor Leste: Ethnographic essays***. Canberra: ANU Press, 2011, p. 241–257.

GEERTZ, C. **Pessoa, Tempo e Conduta em Bali**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GEERTZ, C. O Saber Local: fatos e leis em uma perspectiva comparada. *In: GEERTZ, C. **O saber local***. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 249–356.

GELLNER, E. **Nations and nationalism**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1983.

GODELIER, M. **The Mental and the Material: Thought Economy and Society**. Thetford: The Thetford Press, 1986.

GODELIER, M. “Ser marxista na antropologia”: Uma entrevista com Maurice Godelier. *In: **Práxis Comunal***, v. 1, n.1, p. 179-187, jan./dez. 2018.

GOFFMAN, E. A carreira moral do doente mental. *In*: GOFFMAN, E. **Manicômios, prisões e conventos**. 7th ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 109–144.

GOLDMAN, M. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. **Revista De Antropologia**, vol. 39, no. 1, p. 83–109, 1996.

GOODY, J. **A domesticação da mente selvagem**. Petrópolis: Vozes, 2012.

GOODY, J. **A lógica da escrita e a organização da sociedade**. Lisboa: Edições 70, 1986.

GREGORY, C. A. 1997. **Savage Money: the anthropology and politics of commodity exchange**. Amsterdam: Harwood Academic.

_____. **Análise de uma situação social na Zululândia moderna**. *In*. FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

HARNECKER, M. **Os conceitos elementares do materialismo histórico**. [S. l.]: Global, 1969.

HEYMAN, J. M. C.; CAMPBELL, H. The anthropology of global flows: A critical reading of appadurai's "disjuncture and difference in the global cultural economy." **Anthropological Theory**, vol. 9, no. 2, p. 131–148, 2009. <https://doi.org/10.1177/1463499609105474>.

HILL, H. M. **Fretilin: the origins, ideologies and strategies of a nation movement in East Timor**. Melbourne: Monash University, 1978.

INGOLD, T. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000. <https://doi.org/10.1353/tech.2002.0079>.

JONG, P. E. de J. de. **Minangkabau and Negri Sembilan: socio-political structure in Indonesia**. Berlin: Springer Science & Business Media, 2011.

KEANE, W. **Signf of recognition: powers and hazards of representation in an Indonesian Society**. Berkeley: Univeristy of California Press, 1997.

KEANE, W. **Christian moderns: freedom and fetish in the mission encounter**. Berkeley: University of California Press, 2007.

KROEBER, A. L. O superorgânico. *In*: KROEBER, A. L. **A natureza da cultura**. Lisboa: Edições 70, 1993 [1952], p. 39-79.

LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos: Ensaios de Antropologia Simétrica**. São Paulo: Editora 34, 1994.

LATOUR, B. **Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Salvador: UFBA, 2012.

LEACH, E. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, 1996.

- LEVEBVRE, H. Estrutura social: a reprodução das relações sociais. *Em*: FORACCHI, M.; MARTINS, J. **Sociologia e Sociedade (Leituras de Introdução à sociologia)**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977, p. 219-254.
- LÉVI-STRAUSS, C. **A via das máscaras**. Lisboa: Editorial Presença, 1981.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papyrus, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares de parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- MACHADO, L. Antropologia e feminismo sobre violência. **Feminismo em movimento**. São Paulo: Editora Francis, 2009.
- MACHADO, L. Interfaces e deslocamentos: feminismos, direitos, sexualidades e antropologia. **Cadernos Pagu**, vol. 42, p. 13–46, 2014.
- MAMDANI, M. **Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism**. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- MAMONAS ASSASSINAS. **Chopis Center**. IN: _____. Pelados em Santos. São Paulo: EMI Musical.
- MARTINHO, J. S. Aldeamentos Indígenas: um dos problemas da colonização de Timor. **Boletim Geral das Colônias**, vol. 21, no. 238, 1945.
- MARX, K. **Contribuição à crítica economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- MARX, K. **O capital: crítica da economia política (Livros 1 e 2)**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia Alemã - Primeiro Capítulo**. São Paulo: Ridendo Castigat Mores, 1999.
- MAHNNHEIM, K. O problema sociológico das gerações. *Em*: FORACCHI, M. (org.) **Karl Mannheim: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1982, pp. 67-95.
- MAUSS, M. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu". **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 367–398.
- MAUSS, M. The Nation (1920/1953, extracts). *In*: SCHLANGER, N. (ed.). **Techniques, Technology and Civilisation**. New York: Durkheim Press/ Berghahn Books, 2006, p. 41–48.
- MAUSS, M. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós. *Em*: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. 3rd ed. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 423–506. <https://doi.org/978-85-7503-229-9>.
- MCLUHAN, M. **Os meios são as massa-gens**. Rio de Janeiro: Distribuidora Record de Serviços, 1969.
- MCLUHAN, M. **Os meios de comunicação como extensão do homem**. São Paulo: Cultrix, 1974.
- McWILLIAM, Andrew. Austronesians in linguistic disguise: Fataluko cultural fusion in East

Timor. **Journal of Southeast Asian Studies** 38 (2), p. 355-375. 2007.

MCWILLIAM, A. Case studies in dual classification as Process: Childbirth, Headhunting and Circumcision in West Timor. **Oceania**, v. 65, n. 1, 59-74, 1994.

MCWILLIAM, A. From Lord of Earth to Village Head: Adapting to the nation-state in West Timor. **Bijdragen tot de Taal -, Land en Volkenkunde**, v. 155, n. 1, p. 121–144, 1999.

MCWILLIAM, A. **Paths of origin, Gates of Life: a study of Place and Precedence in Southwest Timor**. Leiden, Netherlands: KITLV Press, 2002.

MCWILLIAM, A. Exchange and resilience in Timor-Leste. **Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)**, v. 17, p. 745–763, 2011.

MCWILLIAM, A; TRAUBE, E. G. **Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays**. Canberra: ANU Press, 2011.

MEILLASSOUX, C. From reproduction to production A Marxist approach t o economic anthropology. **Economy and Society**, v. 1, n. 1, p. 93–105, 1972.

MEILLASSOUX, C. The Social Organisation of the Peasantry: The Economic Basis of Kinship. **The Journal of Peasant Studies**, vol. 1, no. 1, p. 81–90, 1973. <https://doi.org/10.1080/03066157308437873>.

MEILLASSOUX, C. Over Exploitation and Overpopulation: The Proletarianization of Rural Workers. **Social Scientist**, v. 7, n. 6, p. 3–13, 1979.

MEILLASSOUX, C. The Economic Bases of Demographic Reproduction: From the Domestic Mode of Production to Wage-Earning. **The Journal of Peasant Studies**, vol. 11, no. 1, p. 50–61, 1983. <https://doi.org/10.1080/03066158308438220>.

MEITZNER YODER, L. **Custom, codification, collaboration: integrating the legacies of land and forest authorities in Oecussi enclave, East Timor**. Yale: Yale University (Ph.DThesis), 2005.

MEYROWITZ, J. **No sense of place: the impact of electronic media on social behavior**. Oxford: Oxford University Press, 1985.

MENDES, N. C. **A construção do nacionalismo timorense**. In: GUEDES, A. M.; MENDES, N. C. (eds.). **Ensaio sobre nacionalismos em Timor-Leste**. Lisboa: [s. n.], 2005. p. 105–240.

MILLER, D. **Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

NEEDHAM, R. **Principles and variations in the structure of Sumbanese Society**. In: FOX, James (ed.). **The Flow of Life**. Cambridge: Harvard University Press, 1980. p. 21–47.

NOGUEIRA, R. **TANBASÁ SA'E FOHO? Reprodução e transformação da vida social das casas sagradas no Timor Leste Pós-Colonial**. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

OLIVEIRA, A. C. **Fazendo merkadorias, transformando relações. Um estudo sobre a expansão da produção para o mercado em Ataúro, Timor-Leste.** 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais), Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

ORTNER, S. Theory in Anthropology since the sixties. **Comparative Studies in Society and History**, vol. 26, no. 1, p. 126–166, 1984.

Os Selvagens da Noite. Direção: Walter Hill. Los Angeles: Paramount Pictures, 1979. 93 min. Título Original: The Warriors.

OVIDO, C. **De quem é a terra? Práticas de governo e construções de Estado em TimorLeste. Etnografia do levantamento cadastral no município de Ermera.** Tese (Doutorado em Antropologia) Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

PALMER, L. Water Relations: Customary systems and the management of Baucau City's water. In: MCWILLIAM, A.; TRAUBE, E. G. (eds.). **Life and Land in Timor Leste: Ethnographic essays.** Canberra: ANU Press, 2011. p. 141–161.

PEIRANO, M. Os antropólogos e suas linhas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** Vol. 16, no. 6, p. 43-50, 1991.

POLANYI, Karl. **A Grande Transformação.** 2ª Ed. São Paulo: Ed. Campus, 2000.

RADCLIFFE-BROWN, A. **Estrutura e Função na sociedade primitiva.** Petrópolis: Vozes, 2013.

ROQUE, R. The Unruly Island: Colonialism's Predicament in Late Nineteenth-century East Timor. **Portuguese Literary and Cultural Studies**, vol. 17/18, p. 303–330, 2010.

ROSE, M. 'Development', resistance and the geographies of affect in Oecussi: Timor-Leste's Special Economic Zone (ZEESM). **Singapore Journal of Tropical Geography**, v. 38, 201-215, 2017.

ROSE, M. **Indigenous Spirits and Global Aspirations in a Southeast Asian Borderland Timor-Leste 's Oecussi Enclave.** Amsterdam: Amsterdam University Pres, 2020.

SAHLINS, M. **Sociedades Tribais.** Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

SAHLINS, M. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção. **Mana**, vol. 3, no. 2, p. 103–150, 1997.

SAHLINS, M. **Cultura e Razão Prática.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SAHLINS, M. **Metáforas Históricas e Realidades Míticas: estrutura nos primórdios do reino das ilhas Sandwich.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SAHLINS, M. D. **Stone age economics.** Nova York: Aldine de Gruyter, 1972.

SANTOS FILHO, M. **A Conformação de uma Sociedade Civil e a Consolidação da Violensia Domestika: Faces da transposição da modernidade em Timor-Leste.** 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais), Universidade de Brasília,

Brasília, 2016.

SAUTCHUK, C. E. Aprendizagem como gênese: prática, skill e individuação. **Horizontes Antropológicos**, vol. 21, no. 44, p. 109–139, 2015.

SCHEFOLD, R.; NAS, P. J.; DOMENIG, G. Introduction. *In*: SCHEFOLD, R.; NAS, P. J.; DOMENIG, G. (eds.). **Indonesian houses: tradition and transformation in vernacular architecture**. Leiden & Singapore: KITLV Press & Singapore University Press, 2003. p. 1–18.

SCHLANGER, N. Introduction. **Techniques, Technology and Civilisation**. 2nd ed. New York, Oxford: Durkheim Press/ Berghahn Books, 2006. p. 1–30.

SCHNORE, L. F. Social Morphology and Human Ecology. **American Journal of Sociology**, vol. 63, no. 6, p. 620–634, 2013. Available at: <http://www.jstor.org/stable/2772992>.

SCHULTE NORDHOLT, H. G. **The political system of the Atoni of Timor**. Berlin: Springer Science & Business Media, 1971.

SHEPHERD, C.; PALMER, L. The Modern Origins of Traditional Agriculture: Colonial policy, swidden development, and Environmental Degradation in Eastern Timor. **Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania**, vol. 171, 2015.

SILVA, K. Administrando pessoas, recursos e rituais. Pedagogia econômica como tática de governo em Timor-Leste. **Horizontes Antropológicos**, vol. 45, p. 127–153, 2016.

SILVA, K. Foho versus Díli: the political role of place in East Timor National Imagination. **REALIS - Revista de Estudos AntiUtilitaristas e Pós-Coloniais**, vol. 1, no. 2, p. 144–165, 2011.

SILVA, K. O governo da e pela kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 104, p. 123–150, 2014. <https://doi.org/10.4000/rccs.5727>.

SILVA, K.; SIMIÃO, D. Coping with traditions: the analysis of East-Timorese nation building from the perspective of a certain anthropology. **Vibrant**, vol. 9, no. 1, p. 360–381, 2012.

SILVA, K.; SIMIÃO, D. Pessoa como dívida? Controvérsias sobre dádiva, dívida e redes sociais na construção da pessoa em Timor-Leste. Uma aproximação. *In*: LOPES, J.; MARTINS, P.; LACERDA, A. (eds.). **Dádiva, cultura e sociedade**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2017, p. 105–116.

SILVA, K.; SIMIÃO, D. Negotiating culture and gender expectations in Timor-Leste: ambiguities in post-colonial government strategies. *In*: NINER, S. **Between the heaven and the earth: women and the politics of gender in Timor-Leste**. London: a ser publicado pela Routledge, 2018.

SIMIÃO, D. **As donas da palavra: gênero, justiça e invenção da violência doméstica em Timor-Leste**. Brasília: Editora UnB, 2015.

SOUSA, L. **An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro**. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) Universidade Aberta de Lisboa, Lisboa, 2010.

SPITULNIK, D. Anthropology and mass media. **Annual Review of Anthropology**, p. 293–315, 1993.

STRATHERN, M. Partes e todos: refigurando relações. *In: O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 241–262.

STRATHERN, M. O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?. *In: STRATHERN, M. O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 231–240.

TATTWAMASI, P; LINGAM, L. ‘Production’ and ‘Reproduction’ in Feminism: Ideas, Perspectives and Concepts. **IIM Kozhikode Society & Management Review**, vol. 3, no. 1, p. 45–53, 2014.

TIMOR-LESTE. **Population and Housing Census of Timor-Leste** Volume 3: Social and Economic Characteristics. National Statistics Directorate (NSD) United Nations Population Fund (UNFPA), 2010.

TRAUBE, E. Planting the flag. *In: MCWILLIAM, A.; TRAUBE, E. G. (eds.). Life and Land in Timor Leste: Ethnographic essays*. Canberra: ANU Press, 2011, p. 117–140.

TRAUBE, E. **Cosmology and social life: Ritual exchange among the Mambai of East Timor**. University of Chicago, 1986.

TSING, Anna. **Frictions**. The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization, 2012.

VAN WOUDE, F. A. E. **Types of social structure in eastern Indonesia**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

VEL, J. **Uma Politics: An ethnography of democratization in West Sumba, Indonesia, 1986-2006**. Leiden, Netherlands: KITLV Press, 2008.

VELOSO, C. Lua de São Jorge. *In: VELOSO, C. Cinema Transcendental*. Califórnia: Verve Records, 1979. Faixa 1.

WATERSON, R. **The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia**. Tóquio: Tuttle Publishing, 1990.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1992.

WINCH, P. **The idea of a social science and its relation to philosophy**. London: Routledge, 1960.

WOLF, E. **Sociedades Camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

WOLF, E. A formação da nação: um ensaio de formulação. *In: RIBEIRO, G. L.; FELDMAN-BIANCO, B. (eds.). Antropologia e Poder*. Campinas: UNICAMP, 2003. p. 199–218.

WOLPE, H. A Critical Analysis of Some Aspects of Charisma. **The Sociological review**, vol. 16, no. 3, p. 305–318, 1968.

WOLPE, H. Capitalism and cheap labour-power in South Africa: From segregation to apartheid. **Economy and Society**, vol. 1, no. 4, p. 425–456, 1972.

WOORTMANN, K. A etnologia (quase) esquecida de Bourdieu, ou o que fazer com heresias. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 19, no. 56, p. 129–137, 2004.

Wouden, F.A.E. V. **Sociale structuurtypen in de Groote Oost**. Leiden: J. Ginsberg, 1935.

YANAGISAKO, S. J. Family and household: the analysis of domestic groups. **Annual Review of Anthropology**, vol. 8, p. 161–205, 1979.

YODER, L. S. The formation and remarkable persistence of Oecussi-Ambeno enclave, Timor Leste. **Journal of Southeast Asian Studies**, vol. 47, no. 1, p. 281–303, 2016.