

Revista Científica

VERITAS

Universidade Nacional Timor Lorosa'e (UNTL)

Vol. 4
Nº 3 – Dez/2016

Futuros da memória, disputas do património: inteligibilidades
e construção de identidades no Sudeste Asiático



Programa de Pós-Graduação e Pesquisa
Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento

ISSN: 1410-0991

VERITAS

Revista Científica da Universidade Nacional Timor Lorosa'e

VERITAS

Revista Científica da Universidade Nacional Timor Lorosa'e

Patrono

Francisco Miguel Martins (Reitor da Universidade Nacional Timor Lorosa'e)

Diretor

Francisco Miguel Martins (Reitor da Universidade Nacional Timor Lorosa'e)

Editor-Chefe

Vicente Paulino (Diretor da Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento)

Editores associados

José Pinto Casquilo & Vasco Vitas da Cruz

Editores técnicos

Antero Bendito (Instituto da Paz – UNTL)

Miguel Maia dos Santos (INL-UNTL)

Capa e Paginação

Vicente Paulino

Dossier organizado por

Lúcio Sousa & Vicente Paulino

Endereço da Redação

UPDC-PPGP – Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento do Programa de Pós-Graduação e Pesquisa da UNTL, Avenida 20 de Maio, Dili

Edição

Programa de Pós-Graduação e Pesquisa - Universidade Nacional Timor Lorosa'e

Impressão e Acabamento: Tipografia Silvia

Tiragem: 300 exemplares

ISSN: [ISSN 1410-0991](#)

Conselho Editorial

Francisco Miguel Martins (UNTL)
Acácio Amaral Cardoso (UNTL)
José Casquilho (PPGP-UNTL)
Vicente Paulino (PPGP-UNTL/CEMRI-UAberta - Portugal)
Maria Raquel Lucas (Univ. Évora)

Conselho Científico

Aurélio Sérgio Cristóvão Guterres (UNTL)
Adérito Barbosa (FEC/Univ. Católica de Moçambique)
Benjamim de Araújo e Corte-Real (INL-UNTL)
Carlos Andre (COIMBRA)
Rui Graça Feijó (CES-Univ. Coimbra)
Marçal Gusmão (UNTL)
Vasco Fitas da Cruz (Univ. Évora)
João Martins (UNTL)
Luís Amaral (FUP/MINHO)
Pedro Nogueira (Univ. Évora - Portugal)
Robert Evan Verhine (UFBA/BAHIA)
João Nuno Corrêa-Cardoso (Univ. Coimbra)
Lúcio Sousa (Univ. Aberta - Portugal)
José Aroso Linhares (Univ. Coimbra)
Sabina da Fonseca (UNTL)
Vicente Paulino (PPGP-UNTL, CEMRI-UAberta - Portugal)
Peter Dawkins (VICTORIA UNIVERSITY)
Marwata (KRISTEN SATYA WACANA)
Warren Bebbington (MELBOURNE UNIVERSITY)

Índice

Introdução - Futuros da memória, disputas do património: inteligibilidades e construção de identidades no Sudeste Asiático	5
<i>Lúcio Sousa</i> <i>Vicente Paulino</i>	
Património enigmático: os Portugueses na memória colectiva na Minahasa	11
<i>Maria Johanna Schouten</i>	
Portuguese Timor and Second World War: conflicting narratives on common heritage	29
<i>Andrea Soriano</i>	
A objetificação da cultura para construção nacional em Timor-Leste: Perspectivas a partir de coleções de tais	43
<i>Kelly Silva</i> <i>Andreza Ferreira</i>	
Património edificado e construção da memória social: Reconhecimento e homenagens aos mártires em Lautém	61
<i>Rui Graça Feijó</i> <i>Susana de Matos Viegas</i>	
Memória, patrimônio e cultura na construção do valor social da pessoa em uma aldeia timorense	79
<i>Daniel Simião</i>	

Introdução - futuros da memória, disputas do património: inteligibilidades e construção de identidades no Sudeste Asiático

Lúcio Sousa*
Vicente Paulino*

Os artigos que constituem esta edição da revista *Veritas* correspondem a cinco comunicações apresentadas no painel *Futuros da memória, disputas do património: inteligibilidades e construção de identidades no Sudeste Asiático*¹, que integrou o VI Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia (APA), subordinado ao tema “Futuros Disputados”, e que teve lugar na Universidade de Coimbra entre os dias 1 a 4 de junho de 2016². O objetivo deste painel foi o de contribuir para o debate e compreensão do uso da memória e património no contexto do Sudeste Asiático, analisando a sua interação e a forma como estes conceitos têm adquirido relevância para os atores sociais que os reclamam na (re)construção sociocultural das comunidades, regiões e nações da região.

De facto, nas sociedades do Sudeste Asiático a memória, individual e social, entretece com o património, material e imaterial, um intrincado espaço de disputa social, envolvendo diferentes perceções dos tempos - passado, presente e futuro,

* Professor Auxiliar da Universidade Aberta – Portugal. Investigador Integrado do Centro de Estudos das Migrações e Relações Interculturais (CEMRI) e Investigador colaborado do Instituto de Estudos de Literatura e Tradição (IELT).

* Professor Auxiliar Convidado no Programa de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Nacional Timor Lorosa'e. Investigador Colaborador do Centro de Estudos das Migração e Relações Interculturais (CEMRI) da Universidade Aberta – Portugal.

¹ Os textos foram objeto de revisão editorial e de uma revisão individual cega por um dos cinco investigadores convidados a participar na revisão anónima. Agradecemos aos autores todo o esforço e trabalho desenvolvido de forma a cumprirmos os prazos estabelecidos.

² O painel teve o apoio da AIA-SEAS - Associação *Iberoamericana de Estudos do Sudeste Asiático*, uma associação sem fins lucrativos constituída a 19 de Dezembro de 2012 em Lisboa com o objetivo de ser a instituição articuladora junto de congéneres europeus, e especificamente junto da EuroSEAS, dos interesses de investigação sobre o Sudeste Asiático do mundo Ibérico e Iberoamericano. O objeto social da AIA-SEAS é a promoção e divulgação da cultura e de pesquisas científicas sobre o sudeste asiático a partir de estudos elaborados na área geográfica da Iberoamérica. A AIA-SEAS constitui-se especificamente para: a realização de colóquios, conferências e congressos sobre o sudeste asiático; a edição de uma revista e de uma coleção de livros científicos relativos ao sudeste asiático; a promoção e apoio de pesquisas sobre o sudeste asiático no âmbito de graus universitários (mestrados e doutoramentos); a promoção de pós-graduações e de cursos de especialização sobre o sudeste asiático em parceria com universidades da área geográfica da iberoamérica; a divulgação da cultura do sudeste asiático em função de outros quaisquer eventos e realizações (exposições, dias comemorativos, etc).

bens - construídos, materiais e imateriais, e diferentes interesses em presença - económicos, sociais e políticos. Se os anos noventa foram marcados por um enfoque no desenvolvimento económico no Sudeste Asiático, observa-se na primeira década do século XXI um investimento ativo no seu património cultural (MOSER, 2011).

Os recentes debates no seio da comunidade académica e política têm-se focalizado no desafio da “valorização”, “preservação” e “salvaguarda” da memória, identidade e património comum, revendo no contexto asiático as heranças coloniais, as tradições (em alguns casos reinventadas) negociando a sua complexa relação com a modernidade e a globalização, com a presença de valores em conflito (DALY, WINTER, 2012). A diversidade histórica e sociocultural no Sudeste Asiático apresenta-se assim como um desafio de integração identitária face à intimação fragmentária dos conflitos e do desenvolvimento político-económico e político-cultural em contexto pós-colonial. Na discussão em torno da memória, identidade e património nas sociedades do Sudeste Asiático, ressalta a perceção e apropriação do sentido da(s) memória(s) e a noção de património(s), envolvendo as inteligibilidades locais sobre estes conceitos e a sua acomodação em “sentidos pessoais”, “sentidos regionais”, “inter-regionais”, “nacionais” e, igualmente, “transnacionais”. Esta sequência que não é linear pois pode deslocar-se entre os diferentes níveis, num sentido ou noutro. Como refere VIEJO-ROSE (2015) a questão de escala não é um aspeto despreciando, está no coração da relação entre património e memória.

De facto, dadas as fronteiras políticas e etnolingüísticas, por vezes porosas ou em disputa entre espaços de fluidez de comunicações e interesses diversos, a afirmação de uma identidade específica no contexto das identidades em (re)construção é condição de futuro destas mesmas identidades e dos seus atores, num contexto disputado em que as memórias podem ser objeto de contestação ou supressão (WATERSON & WOON, 2012).

Não será possível neste dossier interpelar todas as diferentes questões suscitadas, desenvolvendo uma comparação de várias áreas e subáreas da região. De facto, entre os cinco artigos que compõem este dossier quatro são sobre Timor Leste e um sobre Minahasa, na Indonésia. Apesar da reduzida representatividade nacional no contexto regional, os artigos cumprem a função de interpelar as disputas e usos da memória e do património, entre microcontextos locais a macrocontextos nacionais, e a sua apropriação por diferentes atores sociais em presença, revelando inteligibilidades que disputam diferentes primazias na construção de identidade local, regional e nacional, pessoal e coletiva. O passado desempenha um papel ativo em todos os artigos, embora a sua relevância se manifeste nas diferentes formas como são objeto de memorialização e patrimonialização, inscrevendo-se assim na contemporaneidade e perspetivando a sua prática e tendência no futuro. No contexto particular de Timor Leste a

recuperação e a revitalização da memória estão ligados à dupla condição pós-colonial e os traumas associados ao conflito da luta pela independência, que pode ser entendida como um património cultural (LEACH, 2009) e à resolução da paz (BRÄUCHLER, 2012).

Os participantes neste dossier especial são antropólogos, historiadores e cientistas políticos. Os artigos resultam assim de uma triangulação de técnicas histórias e etnográficas, de que se destaca trabalho pesquisa em arquivo coloniais a arquivos (patrimónios) assentes na memória oral, no testemunho e rememoração. Vamos agora apresentar sucintamente os artigos em articulação com o texto produzido por cada um dos autores.

O artigo de Johanna Shouten analisa a persistência entre os habitantes da Minahasa, no nordeste da Indonésia, de uma memória sobre os “portugueses” ou bens “de origem portuguesa” que, segundo a população, comprovam a presença de portugueses na sua região. Esta interpretação contrasta com as escassas referências em fontes histórias que registam apenas poucas referências a ocasionais visitas de portugueses no século XVI. O artigo explora algumas destas narrativas contemporâneas sobre a presença dos portugueses, assim como as suas representações locais, examinando o processo de patrimonialização de alguns destes patrimónios, um processo a que não é alheio o interesse de autoridades locais e regionais. Sendo remota a possibilidade de um papel histórico de “Portugueses” na construção e gestão deste património construído e outras expressões culturais, a autora aponta hipóteses de explicação da posição singular dos “portugueses” na memória coletiva dos Minahasa, demonstrando como a disputa desta memória é significativa para o futuro da região.

O artigo de Andrea Soriano convoca também memórias, contrastantes e conflituantes sobre os eventos que se desenrolaram em Timor durante a 2ª Grande Guerra, na altura uma colónia portuguesa. De facto, como refere a autora, as narrativas destes eventos estão fortemente marcadas pela memória privada e oficial de portugueses e australianos. O artigo procura assim rever (ou reaver) a memória dos vários atores, mas, dando um destaque aos testemunhos timorenses sobre um evento no qual o seu território foi um palco de atrocidades e estes as suas principais vítimas, sem história própria. Tendo como pano de fundo a neutralidade portuguesa e as ações de guerra, japonesas e aliadas, o artigo procura examinar as diferentes narrativas, com base em pesquisa de arquivo e de histórias orais, de forma a desvendar as perceções sobre um património comum, mas não partilhado.

O artigo de Kelly Silva e Andreza Ferreira analisa o processo de objetificação de um dos mais icónicos e simbólicos objetos da cultura timorense, o *tais*, panos tradicionalmente fabricados cuja trama tem uma forte componente simbólica. É com base nestes que o artigo se propõe debater como a cultura tem sido parte da construção nacional. Com a restauração de sua independência em 1999, Timor-Leste sofreu perdas e dispersões de coleções de arte públicas, objetos sagrados de

comunidades, pertences familiares, entre tantos objetos valiosos para a herança cultural do país. Com intenção de preservar as riquezas de Timor Leste, como *o tais*, algumas organizações não-governamentais começaram a reunir as suas próprias coleções. Este artigo discute as categorias pelas quais as coleções de organizações como Alola e Timor-Aid têm sido estruturadas e apresentadas, como os objetificam. Propõe-se que essas categorias respondem a ansiedades de construção nacional, como a busca de igualdade de género, reconhecimento, geração de riquezas e edificação de património, tanto material quanto e imaterial.

Por sua vez Susana de Matos Viegas e Rui Feijó analisam, a partir de um exemplo etnográfico, a forma como o património edificado, e em particular os túmulos, são parte da construção da memória social, contrastando o enquadramento das políticas públicas destinadas a homenagear os mártires, sublinhando a sua pluralidade de formas e manifestações memoriais. O artigo expõe o enorme investimento financeiro e simbólico em património edificado associado à homenagem aos mártires refletindo sobre as suas múltiplas componentes socioculturais e políticas. Para o efeito procura examinar o eixo dinamizador de sentimentos de reputação ligados com a circunstância dolorosa da luta pela independência e com a realidade sociocultural, historicamente centrada em dinâmicas de hierarquia e estatuto. Com base nos pressupostos enunciados é analisada a forma como a própria nação timorense se alicerça neste princípio de sofrimento e recompensa, o qual revela a multiplicidade de formas de consagrar os mártires da guerra de libertação.

A proposta de Daniel Simião é a mais microanalítica, centrando-se num processo etnográfico em que memória e património são manipulados pelos intervenientes na construção do seu valor social em contexto aldeão. O trabalho etnográfico, realizado num suco, discute os mecanismos pelos quais elementos potencialmente acionados como património cultural (saberes e técnicas envolvidos na realização de rituais – “*estilos*” ou “*lia*” – e a memória das Casas tradicionais e suas hierarquias) são articulados, localmente, na construção do valor social atribuído a seus praticantes. Procura assim compreender os impactos que a valorização e o reconhecimento, como património, podem ter sobre configurações de poder local na aldeia em competição com outras fontes de *status*. Partindo de observação de terreno em torno do conflito entre dois moradores da aldeia, um dos quais um respeitado *lia na'in*, o texto explora o potencial de políticas de patrimonialização, ainda incipientes em Timor-Leste, para analisar as dinâmicas de significação da categoria “*kultura*” e os seus impactos sobre a construção do valor da pessoa e da Casa na socialidade local.

O tema da memória social e do património, a sua relação e interpretação por parte dos intervenientes em presença é parte essencial dos estudos sócio-antropológicos em desenvolvimento em Timor Leste. Esperamos que este dossier,

tendo por base um debate académico, seja um contributo para esse estudo e motive outros a prosseguir investigações críticas na área.

Bibliografia

- BRÄUCHLER, Birgit (2012) “Intangible cultural heritage and peace building in Indonesia and East Timor”. In *Routledge handbook of heritage in Asia*. Patrick DALY & Tim Winter[ed.]. New York, Routledge.
- DALY, Patrick & WINTER, Tim [ed.] (2012) *Routledge handbook of heritage in Asia*. New York, Routledge.
- LEACH, Michael (2009) “Difficult memories: The independence struggle as cultural heritage in East Timor”, in W. Logan & K. Reeves (ed.) *Places of pain and shame: Dealing with 'difficult heritage'*. London: Routledge, pp.144-161
- MOSER, Sarah (2011) Constructing cultural heritage. In *The Focus: Cultural Heritage. The Newsletter*, ° 57.pp. 30-31
- WATERSON, Roxana & WOON, Kwok Kian [ed.] (2012) *Contestations of Memory in Southeast Asia*. Singapore, NUS Press Singapore.
- VIEJO-ROSE, Dacia (2015) “Cultural heritage and memory: untangling the ties that bind”. In *Culture & History Digital Journal* 4(2) December 2015. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2015.018>

Património enigmático: os Portugueses na memória colectiva na Minahasa

Maria Johanna Schouten*

Resumo

Entre os habitantes da Minahasa, no nordeste da Indonésia, é comum indicar certos fenómenos como “portugueses”, ou “de origem portuguesa”. Trata-se de nomes, palavras, expressões musicais ou coreográficas, objetos móveis e imóveis, que, segundo a população, comprovam uma prolongada presença de portugueses na sua região. Esta interpretação contrasta com aquela de historiadores académicos, que encontraram nas suas fontes apenas referências a algumas breves visitas por portugueses, no século XVI. Neste artigo, referente a uma pesquisa em curso, apresentam-se algumas narrativas contemporâneas da população da Minahasa acerca duma presença dos portugueses na sua zona, bem como representações sobre os lusitanos existentes na população. Foca-se certas espécies de arquitetura, que supostamente foram símbolos e meios do poder exercidos pelos Portugueses na região. Uma delas é a ruína dum forte, apelidada de “fortaleza portuguesa”, e a outra um pequeno e discreto edifício, conhecido como “prisão portuguesa”. Para certas categorias da população local, estes edifícios são envoltos numa atmosfera misteriosa, e hoje objeto de orgulho para as autoridades locais e regionais, destinos de passeios turísticos e de viagens de estudo. Embora seja quase de excluir um papel histórico de “Portugueses” na construção e gestão destes edifícios, algumas outras expressões culturais na Minahasa têm, em parte, uma origem portuguesa, por regra mediante transferências indiretas através de outras zonas da Indonésia, principalmente as ilhas Molucas. Várias hipóteses tentativas serão apresentadas como explicação do lugar privilegiado dos “portugueses” na memória coletiva dos Minahasa.

Palavras- Chave: Minahasa – Portugueses - memória coletiva – história - arquitetura

* Professora da Universidade da Beira Interior e Investigadora do Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais – Polo Universidade do Minho (CICS.NOVA.UMinho) - schouten@ubi.pt . Os meus agradecimentos a Nono Sumampouw, pela provisão de certas informações a meu pedido, e a Cristina Venâncio, pela correção da língua portuguesa.

1.Introdução

No decorrer da minha estadia na Minahasa, no nordeste da Indonésia, por volta de 1980, deparei-me frequentemente com um certo entusiasmo por parte dos habitantes quando, mesmo de passagem, mencionava a palavra “Portugal” e a ligação pessoal que tinha com o país. Nas suas reações, alguns dos residentes locais referiam que, no passado, “os Portugueses” tinham habitado ali; outros afirmavam ser descendentes de portugueses. Num dos primeiros dias, fui levada a um edifício que, segundo os habitantes locais, tinha sido uma prisão portuguesa – como, aliás, estava indicado na placa afixada no muro. Com um certo espanto, observei os escombros envoltos em vegetação selvagem, em que deambulavam cabras, e as habitações modestas na vizinhança. Grande foi a minha curiosidade acerca do porquê da atribuição desta construção aos “Portugueses”. Mas nem a placa, nem os habitantes forneciam esclarecimentos pormenorizados, a não ser que, “em tempos idos”, o edifício tinha sido construído por portugueses, que aí mantinham presos rebeldes e criminosos.

Correspondendo essas declarações à verdade, isso poderia indicar um certo poder dos portugueses na zona. Tal poder apenas poderia ter sido exercido no século XVI, quando os lusitanos tiveram uma presença assinalável na parte oriental da Indonésia, em particular nas ilhas Molucas. Contudo, não existem indicações nas fontes escritas do meu conhecimento acerca de uma hegemonia militar ou política de portugueses na Minahasa ou em qualquer das outras zonas do norte da ilha de Celebes, atualmente denominada Sulawesi. Por outro lado, está bem documentado que, no século XVII, os espanhóis e depois a VOC (Companhia Holandesa das Índias Orientais) dispunham de suserania sobre a Minahasa e algumas regiões vizinhas.

As minhas pesquisas mais recentes em relação à Minahasa, já durante o século XXI, indicam que a suposta influência portuguesa ainda hoje é cotada positivamente. Alguns edifícios cuja origem é atribuída aos portugueses (incluindo a prisão referida acima) foram reabilitados, providos de placas informativas e publicitados em diversos sítios da internet. Entre outras ações, foi também realizado um restauro dos restos de uma fortaleza antiga, na costa ocidental, com a designação “Benteng Portugis”, ou seja, “fortaleza portuguesa”.

Neste texto, tenciono interpretar este e outros exemplos da pressuposta herança portuguesa na Minahasa. Para esse fim, impõe-se a inclusão de uma breve exposição sobre esta zona nos princípios da História moderna. Todavia, o objetivo principal do artigo não é uma exploração da história praticada pelos académicos, mas antes da memória dos habitantes da Minahasa, em particular dos que ali residem há já muitas gerações e que neste texto serão denominados de “os Minahasa”. Tendo em consideração o número de almas, que é por volta de um milhão e meio, os Minahasa podem andar despercebidos no vasto país que é a Indonésia, com os seus 260 milhões de habitantes. Contudo, ocupam um lugar

singular, devido à sua religião cristã e ao contacto secular com Europeus que deixou marcas na sua cultura.

O artigo baseia-se em experiências durante períodos de trabalho de campo em 1978, 1981-1983 e 2004. Além disso, foram conduzidas pesquisas bibliográficas e de arquivos e análises dos média regionais. Contactos recentes com residentes da Minahasa (tanto por correspondência, como por facebook) e entrevistas por correio eletrónico também forneceram dados preciosos. O aprofundamento da pesquisa sobre o tema começou apenas recentemente, estando ainda prevista uma deslocação para a zona. Sendo assim, este texto tem um carácter exploratório. Embora apresentemos algumas ideias e indicações interpretativas, trata-se mais de um registo de situações inesperadas e enigmáticas, do que de uma análise profunda.

A secção que agora segue versa o contexto histórico dos contactos dos portugueses com o norte de Sulawesi, tal como é documentado e problematizado em textos escritos. A secção seguinte coloca-nos de novo na contemporaneidade, apresentando diversas ocorrências durante o trabalho de campo em que a população partilhava comigo as suas memórias dos portugueses. De seguida, foca-se a atenção nalguns edifícios constantes do património arquitetónico chamado “português” e na atitude existente na Minahasa em relação a esse património. Na parte final contextualiza-se os discursos registados sobre os portugueses.

2. Primeiras influências portuguesas na Indonésia Oriental - um olhar sobre a história

Encontra-se extensamente relatado e debatido como os portugueses se aventuraram para o Sudeste Asiático no início do século XVI, com o objetivo principal de dominar a zona de produção de algumas das mais cobiçadas especiarias. Depois da conquista de Malaca em 1511, o almirante Afonso de Albuquerque deu logo início aos preparativos para uma expedição que devia explorar a rota para as longínquas ilhas das Molucas. A atenção comercial focava-se nas ilhas Banda, onde se produzia noz-moscada, e em algumas ilhas situadas mais a norte, entre as quais Ternate, o centro do cultivo do cravo-da-Índia. No século XVI, Ternate era o eixo de uma rede comercial ramificada e também a sede de um sultanato poderoso (Andaya, 1993). (ver mapa 1).

A zona da Minahasa, cujo povoado principal é Manado, situa-se a cerca de 320 km a oeste de Ternate, mas os portugueses provavelmente pouco se interessaram por essa região por aí não se produzirem especiarias. Contudo, como consta nas fontes³, nas diversas zonas de Sulawesi havia outros produtos comerciais de valor, tal como ouro, cera apícola, resina e sândalo. Este “sândalo” não referia ao

³ Tais como reproduzidas em, por exemplo, Sá, 1955; Henley, 2005; Stokman, 1931.

Santalum album de Timor e Sumba, mas provavelmente ao *Pterocarpus indicus* (Watusseke, 1975:165).

Em 1522, após algumas visitas a Ternate, os portugueses fundaram nesta ilha a fortaleza de São João Baptista (Lobato, 2009:19), que serviria durante várias décadas como base de operações lusitana na Indonésia Oriental. Esta fortificação foi construída por decisão de Dom Manuel para assegurar a permanência portuguesa em Ternate, numa altura em que chegavam à ilha vizinha de Tidore membros da expedição espanhola de Fernão de Magalhães. Aguardando os resultados das deliberações Badajoz-Elvas, onde o antimeridiano da linha de Tordesilhas seria definido (ou seja, as regiões na Ásia Oriental que Portugal e Espanha podiam reivindicar), o comandante português em Ternate organizou expedições de reconhecimento a outros territórios. Gomes de Sequeira, por exemplo, fez uma grande viagem em direção a oriente, mas há indicações de que também alcançou uma zona setentrional da ilha de Celebes (Thomaz, 1995:90; São Luiz,1841:148).

Mapa 1 - As ilhas Molucas, com partes das ilhas Sulawesi (a região de Minahasa), Timor e Nova Guiné.



Em 1534, após a conclusão do tratado de Saragoça, Espanha retirou-se oficialmente das ilhas Molucas. Os portugueses permaneceram até 1575 em Ternate, onde, devido ao contacto entre comerciantes provenientes de vários cantos da Ásia, o malaio e o português se desenvolveram como línguas de contacto e de prestígio. O sultão Hairun (r. 1535-1570) de Ternate sabia impressionar os seus súbditos e agradar aos Portugueses, vestindo-se à moda portuguesa e falando português. Houve, contudo, um elemento da cultura portuguesa que não encontrou recetividade entre os locais de Ternate: a religião cristã. Os líderes políticos das Molucas do norte, e com eles os seus súbditos, tinham-se convertido ao Islão no século XV, fazendo da região a “finisterra” do Islão, nas palavras de Luís Filipe Thomaz. As missões dos Jesuítas (entre eles, Francisco Xavier, em 1546-1547) nas ilhas Molucas não foram bem recebidas em Ternate e aumentaram as fricções com os portugueses, numa relação de convivência que nunca foi fácil.

Em 1563, o governador português de Ternate, aparentemente numa atitude pró-ativa e contrariando os planos de conquista do sultão de Ternate, enviou uma expedição militar e missionária para a zona da Minahasa, que resultou no batismo de 1500 habitantes e afastou a ameaça de Ternate⁴. Contudo, os portugueses não conseguiram manter-se neste sultanato e moveram-se para a ilha vizinha de Tidore, sendo que Ambon tornou-se a base de operações principal. A sua saída desta ilha, em 1605, significou o fim da presença militar e administrativa dos portugueses nas Molucas.

Não obstante, os vestígios dos portugueses iriam perdurar, em particular na região de Ambon, em aspetos como a religião, a música, o vestuário, a língua e os nomes. Hábitos e costumes semelhantes aos dos portugueses mantiveram-se em uso, conforme observado pelo naturalista Alfred Russel Wallace em meados do século XIX (1962 [1869]: 230-231), mais recentemente pelo embaixador Pinto de França (2004 [1970]), pelo historiador espanhol Florentino Rodao (1989:250) e por muitos outros.

Foi nomeadamente na língua que a influência portuguesa permaneceu em todo o arquipélago. Embora sem uma presença oficial portuguesa (à exceção de certas zonas de Flores e Timor), manteve-se vivo um português criouloizado como *língua franca* desde Sumatra à costa da Nova Guiné. Até finais do século XVIII, serviu como língua de contacto em meios comerciais, entre os descendentes de escravos oriundos de várias zonas da Ásia (e também da África), e, ironicamente, na cidade de Batávia, a sede central da VOC. Atualmente, o tipo do malaio que é a língua oficial da Indonésia (Bahasa Indonésia) reconhece múltiplas palavras com evidente origem portuguesa (Litamahuputty, 1998).

Voltando à Minahasa, reiteramos que as referências documentais a visitas de portugueses a esta zona são extremamente escassas. Entretanto, após a fundação de Manila em 1571, os espanhóis entraram em palco (Phelan, 1959). De todos os

⁴ Pormenores, a partir de cartas contemporâneas, em Lach, 2008, pp. 618-621 e nota 654.

poderes europeus ativos no arquipélago, a Espanha foi o primeiro a ter uma importância mais do que passageira no nordeste de Sulawesi. Durante algumas décadas do século XVII, registou-se uma presença intermitente de missionários e militares espanhóis que vinham das Filipinas ou da ilha de Sião (ao norte de Sulawesi) para obter mantimentos e pregar o Evangelho. A Minahasa tornou-se, deste modo, uma periferia distante de Espanha, situada na extremidade de uma cadeia que, via México, Oceano Pacífico e Filipinas, ligava aquele país ibérico ao atual nordeste da Indonésia.

Por outro lado, no século XVII, a VOC expandia a sua influência nas Molucas, começando a competir com Espanha pelos contactos comerciais com a Minahasa, e acabando por forçar os espanhóis a sair definitivamente da região em 1660, que pouco depois se retiraram para as Filipinas. Terminou assim a presença política ibérica nas ilhas Molucas e no norte de Sulawesi. Os holandeses (primeiro a VOC, mais tarde o governo das Índias Orientais Neerlandesas) eram agora o único poder europeu que restava nesta região, e o seu regime colonial na Minahasa seria forte e duro, desde o século XIX à primeira metade do século XX (Schouten, 1998).

3. Episódios do trabalho de campo

No período em que realizei trabalho de campo intensivo na Minahasa, no início dos anos 80 do século passado, tive de me adaptar ao reduzido valor que os habitantes locais atribuíam ao conceito de privacidade. Na aldeia isolada onde residia, a população e eu habituámo-nos uma à outra. Contudo, em contextos públicos fora da aldeia, aquando de primeiros encontros formais e eventos solenes, esperava-se que o meu marido e eu passássemos pelo ritual de “apresentação”, que constava de informação detalhada como nome, idade, local de nascimento, estado civil, número de filhos e religião. Nestas situações, a menção da minha nacionalidade neerlandesa, o país colonizador da Indonésia, suscitava emoções mistas, enquanto a origem portuguesa do meu marido originava sistematicamente reações de entusiasmo. Durante ou após um primeiro encontro, não era incomum as pessoas colocarem variadas questões, contarem um acontecimento ocorrido na sua terra relacionado com portugueses ou declararem que tinham antepassados lusos.

Alguns referiam-nos o seu apelido como prova da sua ascendência portuguesa. Em vários destes casos, eu depreendia que os nomes citados tinham, na verdade, a sua origem numa outra língua europeia. Mas é um facto que na Minahasa, principalmente nas povoações litorais, encontram-se com frequência apelidos neerlandeses (incluindo o meu) e portugueses e, com menor prevalência, apelidos ingleses e alemães. As pessoas em questão raramente queriam deixar passar a oportunidade de contar um aspeto da história da sua família ou a ligação, num passado longínquo, com os portugueses.

Algumas dessas histórias provavelmente tinham uma ponta de verdade. Por onde passaram, os portugueses relacionaram-se com mulheres asiáticas e, como tal, há hoje, com certeza, na Indonésia Oriental, inúmeras pessoas com uma distante ascendência portuguesa. No tempo da VOC, aos Euroasiáticos da Indonésia Oriental e seus descendentes era frequentemente atribuído o estatuto jurídico privilegiado de *burger* ou *vrije burgers* (neerlandês, significando respetivamente “cidadãos” e “cidadãos livres”). Com o passar do tempo, na Minahasa, a denominação deste grupo populacional foi adaptada para um termo mais fácil de pronunciar: “borgo”. Este termo é hoje geralmente considerado como sendo de origem portuguesa, o que se reflete na atual autoimagem dos Borgo e no modo como são considerados pela população à sua volta.

Testemunhámos várias outras situações em que habitantes da Minahasa queriam comprovar a sua afinidade com os portugueses. Algumas pessoas mostravam-nos objetos de cerâmica ou outros artefactos de cultura material pertencentes ao património familiar, aos quais atribuíam uma origem portuguesa. Os mais idosos enumeravam frequentemente as palavras do seu idioma tribal ou do dialeto de Manado⁵ que, na sua opinião, soavam como sendo portuguesas. Quando, no decorrer de algumas curtas viagens pela Minahasa, a nossa ligação a Portugal era dada a conhecer, éramos frequentemente encaminhados a pessoas da localidade a quem era atribuída uma origem portuguesa devido ao seu fenótipo ou, ocasionalmente, simplesmente pela alta estatura. Raramente foi referida a possibilidade de serem de ascendência holandesa, não obstante o facto de – pelo menos na contemporaneidade – a estatura média portuguesa ficar bastante aquém da dos holandeses.

4. O património arquitetónico

Na introdução deste artigo, referimos a “antiga prisão portuguesa” (*penjara tua portugis*), que já em 1978 estava devidamente identificada como tal. No século XXI, o interesse por este objeto tem crescido, pelo que é referido em brochuras turísticas, em jornais e no facebook. O edifício, que se situa na povoação de Kema, à costa leste (ver mapa 2), foi, segundo o jornal regional *Tribun Manado* de 4 de março de 2014, legado pelos portugueses: “Esta prisão representa um local de punição dos residentes que se opunham aos portugueses. Antes da construção desta prisão, os habitantes locais que contestavam os portugueses eram normalmente enviados para as ilhas Molucas e aí detidos”⁶.

⁵ Minahasa conta oito grupos etnolinguísticos, sendo ainda o dialeto de Manado (o malaio de Manado) a língua de contacto.

⁶ *Penjara Tua*, 2014. Tradução nossa.

Supondo que “as ilhas Molucas” é uma referência a Ternate ou mesmo Ambon (bases dos portugueses no século XVI), a última parte desta explanação pode ser correta. Por outro lado, a construção de uma prisão, ou simplesmente o aprisionar de pessoas, num edifício criado com tal objetivo, sugere uma supremacia no território da Minahasa de alguma duração com suporte em força militar, o que é implausível, tendo em conta as fontes históricas escritas, indicadas na secção 2 deste texto.

Ademais, o mencionar da resistência por parte da população leva a concluir que não se supõe que era só simpatia o que existia entre portugueses e a população local. O mencionado evoca uma imagem dos portugueses mais negativa do que a que nos foi transmitida pelos depoimentos pessoais supracitados. É de notar que, hoje em dia, o edifício prisional, com o seu telhado de zinco e muro estucado, não se distingue muito, pelo seu exterior, dos demais e não dá a impressão de uma construção secular.

Mapa 2 – Minahasa, com as vilas de Amurang (costa ocidental) e Kema (costa leste) e a cidade principal, Manado⁷



⁷ Fonte: <http://www.minahasa.net/images/map-minahasa.png>

Um edifício que apela mais à imaginação é o “forte português” em Amurang, uma vila junto a uma baía da costa oeste (ver mapa 2). Os fortes, fortificações ou fortalezas espalhadas pelas costas asiáticas tiveram um importante valor simbólico e instrumental na história. Foram construídos por entidades políticas, ou outras instituições envolvidas na expansão além-mar, como marcos do seu poder, locais de residência e para a defesa do seu território ou outros interesses. Assim por exemplo, na zona de Timor, os sucessivos fortes construídos em meados do século XVII perto do Cupão representavam a autoridade política dos portugueses e dos holandeses, enquanto o Forte Henricus na ilha de Solor era a residência e base de coordenação das atividades dos frades dominicanos (Barnes, 1987; Hägerdal, 2012:94-105; Lobato, 2009:63-64). Os fortes tanto podiam assumir a forma de uma simples construção de madeira como de uma imponente estrutura em pedra maciça, o que parece ter sido o caso do forte de Amurang, na Minahasa.

As ruínas deste forte foram-nos mostradas na década de 1980 por um residente local, conhecido estudioso da história regional. Localizada num bairro muito populoso, na verdade não se notava muito da estrutura, à qual se encostavam pequenas construções de madeira delapidadas, que eram locais de venda e habitações de pescadores da localidade. Acresce que, na altura, se realizava o mercado local à volta da velha estrutura, o que, juntamente com a azáfama e o lixo, dificultou uma inspeção mais minuciosa das ruínas.

Recentemente, órgãos governamentais melhoraram a visibilidade do forte e o acesso ao mesmo. Adjacente ao diminuto terreno ocupado pelos restos do forte, ainda se desenvolve o barulhento e agitado mercado. No entanto, o terreno à volta do forte foi pavimentado e delimitado com uma cerca. Durante uma dúzia de anos, um arco acima do portão de entrada, com graciosas letras em ferro forjado, assinalava “Benteng Portugis”. Há pouco tempo, este indicador foi substituído por um de pedra que refere, em letras maiúsculas, “Benteng Amurang”, ladeado pelos brasões da República da Indonésia e do *kabupaten* (distrito) de Minahasa Selatan. Um grande painel conta-nos que se trata de *Cagar Budaya* (isto é, património cultural) e indica particularidades dos trabalhos de restauração da estrutura. Esta é aqui chamada de “Benteng Amurang (Portugis)”, refletindo uma combinação das duas denominações em uso. No placar constam o adjudicador da obra e a origem do financiamento aos níveis local, distrital, provincial e nacional.

Agora já é claramente visível que se trata de ruínas de um edifício centenário, ao qual se pode aceder subindo uma escadaria de oito degraus que termina no primeiro andar, atualmente, na realidade, um telhado coberto de erva. Segundo consta da informação turística oficial, reproduzida na internet por um funcionário⁸, a altura dos degraus, que resulta numa escadaria acentuadamente íngreme, deriva da adaptação da mesma à grande estatura dos primeiros moradores, os portugueses.

⁸ <http://krestiangigir.blogspot.pt/2014/10/benteng-portugis-1512-amurang-kabupaten.html> (acesso em 31-3-2016).

Informação adicional é fornecida pelos habitantes das aldeias em redor (em entrevistas aos meios de comunicação), pela municipalidade local e pela informação turística em geral, dando a conhecer especificidades que atribuem um carácter misterioso à construção. Consta, por exemplo, que no terreno se encontram enterrados homens portugueses, cujas sepulturas são agora inacessíveis devido aos edifícios que, ao longo dos tempos, aí foram sendo construídos. Conta-se também que existe um túnel subterrâneo com ligação a uma capela dos portugueses e que esta se encontra sob a atual igreja protestante, localizada a algumas centenas de metros de distância. Ainda segundo as brochuras e sítios de internet, a função do edifício era a de acolher soldados e missionários de Portugal e a supervisão da região⁹.

Um historiador amador que vive perto do forte vai mais longe e defende ainda que o nome da vila foi dado pelos portugueses. Afirma que o vocábulo “Amurang” tem origem nas experiências deste povo nas suas expedições junto ao rio Amur, na China, onde se envolveriam em comércio com chineses e japoneses. Ao depararem com a atividade intensa do comércio na povoação, os portugueses ter-se-ão lembrado da azáfama perto do rio da Ásia Oriental e ter-lhe-ão atribuído um nome semelhante (Benteng Portugis, 2013).

No contexto deste nosso texto, a inverosimilhança das conexões indicadas é de pouca importância, e, aliás, um fenómeno recorrente em pesquisas de história oral, principalmente quando se trata da interpretação de nomes. Mais interessante é a indicação implícita da importância do papel dos portugueses como uma nação comercial e do seu elevado estatuto enquanto residentes em Minahasa.

A maioria dos guias e sítios da internet afirmam que o forte data do início do século XVI, e há quem mencione explicitamente o ano de 1512 e o nome de António de Abreu. Este português foi o capitão da já referida expedição que, em finais de 1511, Albuquerque enviou de Malaca até ao leste da Indonésia. Sabemos que a sua rota, partindo de Java e Madura, seguiu para Buru e Amboina, nas Molucas Centrais, prolongando-se depois pela costa sul de Ceram até chegar a Banda, a ilha da noz-moscada. A partir de Banda, a expedição seguiu novamente em direção a Malaca, tendo nessa ocasião sido avistadas pela primeira vez algumas ilhas da zona de Timor.

Na ausência de indicações de que Abreu viajou mais para norte das Molucas Centrais, a referência, na Minahasa, ao ano de 1512 como sendo o da primeira visita de portugueses não parece correta, e ainda mais implausível será a fundação de uma fortaleza. Devemos, porém, assinalar a relevância do ano de 1512 para toda a Indonésia Oriental, pois significa o início da influência dos Ocidentais nesta zona.

⁹ <http://amurangminsel.blogspot.pt/2012/12/sejarah-benteng-portugis.html> (acesso em 24-4-2016); <http://krestiangigir.blogspot.pt/2014/10/benteng-portugis-1512-amurang-kabupaten.html> (acesso em 31-3-2016); <http://adrianuskojongian.blogspot.pt/2013/02/para-kepala-amurang.html> (acesso em 20-5-2016).

E estes Ocidentais foram pessoas que viajavam sob a bandeira portuguesa. Assim, 1512 é um marco na História, nas zonas de Timor e das Molucas, e também na Minahasa. Mas, nesta última zona as pessoas baseiam-se em história mitologizada, diferente da documentação escrita disponível para Timor e as Molucas (Garcia, 2000; Bernardino, 1984).

Tendo em consideração a ausência de uma relação demonstrável entre a fortaleza de Amurang e o ano de 1512 ou o nome de Abreu, seria relevante saber mais sobre a origem “verdadeira” deste forte. Na Indonésia, tem-se desenvolvido um grande projeto científico, reunindo arquitetos, historiadores e arqueólogos para a inventariação e descrição das centenas de fortes à beira-mar legados pelos portugueses, espanhóis, ingleses e neerlandeses. Da base de dados elaborada não consta a fortaleza de Amurang (Rinandi & Suryaningsih, 2015). Uma equipa de arqueólogos tem estado ativa em Amurang recentemente, mas ainda não pode apurar os resultados das suas explorações.

É crível que o edifício tenha uma origem ibérica, mas neste caso deve ser espanhola. Efetivamente, os castelhanos construíram uma fortaleza na Baía de Amurang (Godée Molsbergen, 1928:8) (Van Aernsbergen, 1925:25). Fontes históricas locais¹⁰ afirmam hoje que já não existem restos desse edifício, e indicam ainda que se situava na povoação de Kawangkoan Bawah, alguns quilómetros para sul da chamada “fortaleza portuguesa”. Esta localização é plausível, tendo em consideração a documentação sobre as atividades dos espanhóis na zona sul de Minahasa no século XVII (Godée Molsbergen, 1928:8-18). Esta fortaleza foi a última praça-forte a ser abandonada pelos espanhóis, em 1660 (Van Aernsbergen, 1925:25). Van Rhijn (1851:363), que visitou o local em 1847, constatou que desta fortaleza restava pouco mais do que uma ruína.

5. Pedacos de Portugal

Não obstante o carácter aparentemente efémero das visitas dos portugueses, e as muitas improbabilidades absorvidas pela memória coletiva, é um facto que os portugueses efetivamente contribuíram para o património cultural do norte de Sulawesi de vários modos. O melhor exemplo encontra-se no âmbito linguístico. No “malaio de Manado” que é, para muitos habitantes de Minahasa e até de outras zonas de Sulawesi, a primeira ou segunda língua usada no quotidiano, abundam os vocábulos cuja origem é nitidamente portuguesa, em número bastante superior aos existentes no Bahasa Indonésia oficial. Contudo, os linguistas afastam a hipótese de esta influência linguística ser uma consequência duma presença dos portugueses na zona de Manado. Referem que a origem do malaio de Manado deve ser procurada noutra zona da Indonésia Oriental: Ternate (Prentice, 1994:411; Stoel, 2005:8-10;

¹⁰ <http://amurangminsel.blogspot.pt/2012/12/sejarah-benteng-portugis.html>. (acesso em 24-4-2016).

Watusake & Watusake-Polliton, 1981:325-326). Significativo no malaio de Manado é o grande número de palavras originais da língua ternatana e a sua afinidade com o malaio tal como é falado nas Molucas setentrionais (a zona de Ternate). Por isso, os académicos geralmente localizam o começo do malaio de Manado nessa região onde, no século XVI, o malaio e o português eram línguas de contacto. Pessoas e grupos (por exemplo, os Borgo) que migraram de Ternate para o norte de Sulawesi levaram essa língua consigo e esta evoluiu-se de uma maneira própria no novo local de fixação. Sendo assim, o desenvolvimento do malaio de Manado resultou de uma influência indireta dos Portugueses, não necessitando de uma presença física destes em Manado ou no resto da Minahasa.

Voltemos à atitude contemporânea dos habitantes da Minahasa em relação aos portugueses, que, em certas circunstâncias parece uma forma ligeira de “lusomania”, termo cunhado por O’Neill (2003). Para uma explicação, consideremos o conceito de identidade na medida em que este pode ser aplicado na Minahasa.

Na Indonésia moderna, os Minahasa ocupam um lugar distinto que nem sempre tem jogado a seu favor. A sua região situa-se a milhares de quilómetros do centro de poder nacional, eles constituem uma minoria cristã e têm tido uma vivência relativamente próxima dos neerlandeses durante a época colonial (Henley, 1996; Schouten, 1998). Os Minahasa são assim considerados por outros indonésios (nomeadamente os javaneses) como “longínquos”, “diferentes” e ainda com certos defeitos. Em antecipação de, ou como reacção a esta atitude, surgiram tendências na própria Minahasa em prol de transmitir para o exterior uma imagem positiva. Entre as características e factos apresentados como proeminentes, figura o papel de vários membros da etnia (que, lembremos, constitui apenas meio por cento do total da população da Indonésia) como protagonistas na luta pela independência da Indonésia e também em certas áreas científicas e culturais a nível nacional. Mas o método mais testado para fomentar a estima e a autoestima tem sido a promoção da unicidade da etnia, naquilo que é considerado a cultura tradicional (*adat*). Associações locais dedicadas ao canto e às danças típicas, histórias contadas e obras escritas sobre a mitologia e a história são numerosas em Minahasa. Durante o regime autoritário de Suharto (1966-1998), estas iniciativas eram estritamente controladas e usualmente limitadas às chamadas *performing arts* e à cultura material, por exemplo trajes e casas características. Para o efeito, instruções governamentais detalhavam o modo como as danças e as canções deveriam ser representadas (Acciaioli, 1985; Yampolsky, 1995).

Após a queda do regime de Suharto, a “procura” e a definição da identidade grupal intensificou-se. Contudo, em todas estas expressões culturais não se trata de um revivalismo de um passado distante. A título de exemplo, as danças rituais (*cakalele*, *kebesaran*), que são um cartão-de-visita da Minahasa, foram introduzidas das ilhas Molucas há menos de 200 anos (Kosel, 1998:87-89). Existe a dança

chamada *tari lenso* (dança com lenço), cuja origem não é clara mas que tem a sua denominação em comum com aquela aplicada a coreografias em muitas ilhas das Molucas, na ilha de Flores e em Timor. Os trajes femininos usados no *maengket*, a dança que é, de facto, autêntica de Minahasa e que celebra a colheita do arroz, são uma combinação de estilos de várias regiões.

Hoje, abundam as estátuas e outros tipos de monumentos referentes a heróis e episódios da mitologia de Minahasa; certos locais que figuram em mitos de origem do povo, tal como a *watu pinewetengan* (a “pedra de divisão” [em grupos com línguas diferentes]), são objeto de peregrinação maciça. Existe igualmente um certo orgulho pela gastronomia regional, que, juntamente com aquela de Padang (Sumatra), tem a reputação de ser a mais picante de toda a Indonésia. Os hábitos alimentares dos Minahasa incluem o consumo de especialidades como carne de cão, de cobra ou de morcego, e alguns Minahasa já declararam que a existência de *bushmeat* na ementa é um traço essencial que os distingue dos outros povos (sobretudo dos Javaneses) sendo, portanto, um marcador da identidade (Weichart 2004). É de assinalar que expressões da cultura “tradicional” dos Minahasa quase sempre incluem práticas cristãs (por exemplo, o acrescento de orações cristãs e leituras da Bíblia a um ritual). Assim, tenciona-se mostrar a compatibilidade entre “tradição” e “religião cristã” e apresenta-se implicitamente o cristianismo como um elemento principal da identidade dos Minahasa.

Em todo este empreendimento da representação da identidade, o contributo da suposta relação com os portugueses parece reduzido. Parte do interesse que tem pode ser derivada da associação dos portugueses com os “tempos longínquos”, sugerindo um longo período de contacto da Minahasa com os Ocidentais. Também é possível que os Minahasa não queiram ficar atrás de outros povos da Indonésia Oriental, os quais foram visitados pelos portugueses logo em 1512. Considerando a atenção extensiva dedicada à expedição marítima nesse ano¹¹ nos livros escolares do ensino básico, será porventura um tema familiar para a maioria dos indonésios, reclamando os Minahasa igualmente o seu lugar, embora modesto, neste episódio. As atividades dos espanhóis, que efetivamente tiveram mais contactos diretos com a Minahasa, são pouco conhecidas e reconhecidas a nível nacional. Aliás, os castelhanos limitaram a sua presença na atual Indonésia ao canto do arquipélago constituído pelas Molucas setentrionais e pelo norte de Sulawesi.

Uma hipótese adicional relaciona-se com o facto de os portugueses usufruírem de uma imagem de um povo pacífico e simpático, contrariamente aos holandeses da VOC e do período colonial. Nalgumas outras zonas do arquipélago, com património português evidente, este é valorizado e serve como fator de atração de turistas. Pode-se referir, neste contexto, as Molucas, a ilha de Flores e o bairro de Tugu, em Jacarta (Surachmat, 1990; Tan, 2016). Um caso especial é o dos Lamno, uma comunidade da costa ocidental de Aceh (Sumatra), conhecida como “zona de

¹¹ Por exemplo, Nurhayati, 2015:181-182.

peessoas de olhos azuis” (*mata biru*). Com efeito, alguns dos habitantes têm um fenótipo singular, o que pode indicar alguma influência europeia. Os meios de comunicação social e as brochuras salientam a existência de várias pessoas com olhos azuis, uma curiosidade biológica invariavelmente atribuída à passagem de portugueses, dezenas de gerações atrás¹². A escassa incidência de olhos azuis entre os portugueses (ao contrário de certos outros povos da Europa) não levou aparentemente a questionar essa explicação. Talvez se possa agrupar esta crença com as observações assinaladas na Minahasa, já referidas neste texto, sobre a estatura supostamente grande dos portugueses.

Uma explicação adicional das referências aos portugueses assenta em rivalidades existentes na Minahasa. Os habitantes que se supõe serem os originais desta área, dividem-se em oito grupos etnolinguísticos distintos, a maioria dos quais, por sua vez, compostos por comunidades mais pequenas, rivais entre si. Poucos meses após o fim do regime de Suharto, na Indonésia foi iniciado um processo de descentralização que implicou não só uma maior repartição administrativa do território, como também uma maior autonomia das diversas regiões relativamente ao governo central. Na competição adveniente, em que múltiplos conjuntos de comunidades se candidataram ao estatuto de unidade administrativa com autonomia, foram invocados argumentos de teor geográfico, cultural e histórico para fazer valer as diferentes pretensões regionais. Agora, tendo este processo de descentralização resultado na divisão da Minahasa em numerosas unidades governamentais, cada território esforça-se por sublinhar as virtudes do próprio distrito ou subdistrito. É, pois, possível que certos territórios invoquem uma ligação histórica com os portugueses, apontando diversas espécies de património, das quais as estruturas arquitetónicas são sem dúvida as mais impressionantes. Ainda no que diz respeito à hierarquia de famílias e pessoas, uma ascendência “portuguesa” pode aumentar o prestígio. São hipóteses hesitantes e ainda por verificar, mas, tendo em conta o alto nível de competição que tem caracterizado a sociedade e a cultura da Minahasa (Schouten, 1988; 1998), a existência de rivalidade e de procura de prestígio não será de descurar como fator explicativo.

6. Considerações finais

É certo que a Minahasa sofreu, nos séculos XVI e seguintes, uma influência portuguesa, a qual contudo não se deveu a uma presença prolongada dos lusitanos na zona, mas resultou primordialmente de ligações estabelecidas a partir das Ilhas Molucas. Os portugueses deixaram na Minahasa influências na língua regional, em expressões artísticas e até nos próprios habitantes, tendo alguns destes antepassados

¹² Exemplos da comunicação social na Indonésia: Makara, 2016; Hapsari, 2012; em Portugal: Portugueses de Aceh, 2014; Comunidade portuguesa, 2005.

longínquos portugueses ou com ligações a portugueses. Outros aspetos que segundo a população da Minahasa foram legados pelos portugueses tiveram, com um grau de certeza bastante elevado, uma origem diferente, por exemplo espanhola, holandesa ou indígena. A realidade cientificamente estabelecida diverge das representações coletivas assinaladas, nomeadamente aquelas à volta de edifícios antigos, que implicariam uma atividade intensa e uma certa hegemonia local por parte dos portugueses. O lugar privilegiado dos “Portugueses” e do adjetivo “português” na memória coletiva dos Minahasa de hoje, e os muitos enigmas e estórias relacionados com a sua suposta presença, devem ainda ser analisados no seu contexto. Comparações com estudos sobre o lugar destacado de portugueses nas representações existentes noutras zonas do Sudeste Asiático, por exemplo aqueles realizados por O’Neill (2003), Pires (2011) e Tan (2006) serão indispensáveis para uma apreciação informada dos fenómenos semelhantes encontrados na Minahasa. Resta também a questão sobre a origem e a verdadeira função dos edifícios que são oficialmente e popularmente associados aos portugueses. Investigações já em curso ou planeadas, no âmbito da antropologia, da história e da arqueologia podem deste modo dar um contributo a um conhecimento mais aprofundado sobre estes fenómenos.

Bibliografia

- Acciaoli, Gregory. 1985. Culture as art: from practice to spectacle in Indonesia. *Canberra Anthropology* 8: 148-172.
- Andaya, Leonard Y. 1993. *The world of Maluku: Eastern Indonesia in the early modern period*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Barnes, R.H. 1987. Avarice and iniquity at the Solor Fort. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 143: 208-236.
- Benteng Portugis. 2013. Benteng Portugis, saksi sejarah Amurang. *Kompas* 13-10-2013.
- Bernardino, Teresa. 1984. *Timor e a soberania portuguesa do descobrimento à revolta de 1912*. Lisboa: Instituto da Defesa Nacional.
- Comunidade portuguesa. 2005. *Comunidade portuguesa de Aceh sobreviveu aos maremotos*. Em http://www.rtp.pt/noticias/pais/comunidade-portuguesa-de-aceh-sobreviveu-aos-maremotos_n6090#sthash.He2RwBTd.dpu (acedido 10-5-2016)
- França, António Pinto de. (1970) 2004. *Influência portuguesa na Indonésia*. Lisboa: Prefácio.
- Garcia, José Manuel. 2000. *Os primeiros mapas e desenhos portugueses da Indonésia. O Livro de Francisco Rodrigues (1512-1514)*. Jakarta/Lisboa: Yayasan Gedung Arsip Nasional RI/ CEPESA.

- Godée Molsbergen, E.C. 1928. *Geschiedenis van de Minahassa tot 1829*. Weltevreden: Landsdrukkerij.
- Hägerdal, Hans. 2012. *Lords of the land, lords of the sea. Conflict and adaptation in early colonial Timor, 1600-1800*. Leiden: KITLV Press.
- Hapsari, Endah. 2012. Subhanallah, cantiknya Muslimah 'Mata Biru' Aceh. *Republica* 9-4-2012.
- Henley, David E.F. 1996. *Nationalism and regionalism in a colonial context. Minahasa in the Dutch East Indies*. Leiden: KITLV Press.
- . 2005. *Fertility, food and fever. Population, economy and environment in North and Central Sulawesi, 1600-1930*. Leiden: KITLV Press.
- Kosel, Sven. 1998. "Die zu eins gemacht wurden": Gruppenidentitäten bei den Minahasa Nordsulawesis (Indonesien). *Tese de Mestrado*. Frankfurt am Main: J.W. Goethe – Universität.
- Lach, Donald F. 2008. *Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery*. Chicago: University of Chicago Press.
- Litamahuputty, Betty. 1997. Portuguese influence on languages in Indonesia, its rise and fall. In Schouten, Maria Johanna (org.) *A Ásia do Sudeste. História, cultura e desenvolvimento*. Lisboa: Vega, pp. 68-86.
- Lobato, Manuel. 2009. *Fortificações portuguesas e espanholas na Indonésia oriental*. Lisboa: Prefácio.
- Makara, Aldian. 2016. Kenali “Si Mata Biru” Keturunan portugis di Aceh Jaya Universitas Abulyatama, 23-3-2016 [<http://abulyatama.ac.id/?p=3608>, acedido 10-5-2016];
- Nurhayati, Siti S. Pd. 2015. *Buku Cerdas Ilmu Pengetahuan Sosial SD Kelas 3, 4, 5 dan 6: Ringkasan Terpadu Intisari dari Kamus Ips yang pastinya dibutuhkan semua Pelajar untuk mengatasi PR, UH, UTS, Semesteran, Kenaikan Kelas, Ujian Sekolah dan Olimpiade*. Jakarta: Lembar Langit Indonesia.
- O'Neill, Brian. 2003. Patrimónios sobrepostos: A Lusomania entre os Kristang de Malaca. In Ramos, Manuel (org.), *A matéria do património: memórias e identidades*. Lisboa: Colibri, pp. 33-38.
- Penjara Tua. 2014. Penjara Tua Kema-Minut tempat terakhir Imam Bonjol ditawan, *Tribun Manado* 4-3-2014.
- Phelan, J.L. 1959. *The Hispanization of the Philippines: Spanish aims and Filipino responses, 1565-1700*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Pires, Ema. 2011. *Paraísos desfocados: Nostalgia empacotada e conexões coloniais em Malaca. Tese de doutoramento*. Lisboa: ISCTE.
- Portugueses de Aceh conhecidos como “olhos azuis” em extinção. *Observador* 23-12-2014.
- Prentice, Jack. 1994. Manado Malay: Product and agent of language change. In Dutton, Tom e Tryon, Darrell T. (orgs.), *Language contact and change in the Austronesian world*. Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 411-441.

- Rinandi, N. & Suryaningsih, F. 2015. *Inventory of Forts in Indonesia. Versão online* <http://www.isprs-ann-photogramm-remote-sens-spatial-inf-sci.net/II-5-W3/263/2015/>. doi:10.5194/isprsnals-II-5-W3-263-2015 (acesso em 30-03-2016)].
- Rodao, Florentino. 1989. Restos de la presencia ibérica en las islas Molucas. In: Florentino Rodao & Leoncio Cabrero (orgs.), *España y el Pacífico*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional en colaboración con la Asociación de Estudios del Pacífico, pp. 245-254.
- Sá, Artur Basílio de (org.). 1955. *Documentação para a história das missões do padroado Português do Oriente. Vol. 3: Insulíndia, 1563-1567*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca.
- S. Luiz, Francisco de. 1841. *Índice chronologico das navegações, viagens, descobrimentos, e conquistas dos portugueses nos paizes ultramarinos desde o principio do seculo XV*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Schouten, Maria J.C. 1988. The Minahasans: eternal rivalry. In: De Jonge, N, Dekker, V. e Schefold, R. (orgs.), *Indonesia in focus*. Meppel: Edu'Actief, pp. 116-121.
- 1998. *Leadership and social mobility in a Southeast Asian society. Minahasa, 1677-1983*. Leiden: KITLV Press.
- Stoel, Ruben. 2005. *Focus in Manado Malay. Grammar, articles, and intonation*. Leiden: CNWS Publications.
- Stokman, S. 1931. De Missies der Minderbroeders op de Molukken, Celebes en Sangihe in de XVIe en XVIIe eeuw. *Collectanea Franciscana Neerlandica* 2: 499-556. 's-Hertogenbosch.
- Surachmat, Dirman. 1990. Tugu: Jejak budaya koloni Portugis, in: Edi Sedyawati (org.), *Monumen: Karya persembahan untul Prof. Dr. R. Soekmono*. Depok: Lembaran Sastra, Fakultas Sastra Universitas Indonesia, pp. 334-350.
- Tan, Raan-Hann. 2016. *Por-Tugu-Ese? The Protestant Tugu community of Jakarta, Indonesia. Tese de doutoramento*. Lisboa: ISCTE.
- Thomaz, Luís Filipe. 1995. The image of the Archipelago in Portuguese cartography of the 16th and early 17th centuries. *Archipel* 49: 79-124. Paris.
- Van Aernsbergen, A.J. 1925. De Katholieke kerk en hare missie in de Minahasa. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 81: 8-60. Leiden.
- Van Rhijn, L.J. 1851. *Reis door den Indischen archipel in het belang der evangelischen zending*. Rotterdam: Wijt.
- Wallace, Alfred Russel. 1962 [1869]. *The Malay Archipelago. The land of the orangutan and the bird of paradise. A narrative of travel, with studies of man and nature*. New York: Dover Publications.
- Watusake, Frans S. 1975. On the name Celebes. *Asian Profile* 3, 2: 165-171. Hong Kong.
- Watusake, F.S. & Watusake-Politton, W.B. 1981. Het Minahasa- of Manado-Maleis. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 137: 324-346. Leiden.

- Weichart, Gabrielle. 2004. Minahasa identity: A culinary practice. *Antropologi Indonesia* Special Volume: 55-74. Jakarta.
- Yampolsky, Philip. 1995. Forces for change in the regional performing arts of Indonesia. *Bijdragen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde* 151, 4: 700-725. Leiden.

Portuguese Timor and Second World War: conflicting narratives on common heritage

Andrea Soriano*

Abstract

During the Second World War the country now known as Timor-Leste was dominated by the Portuguese colonial system. Lisbon decided to remain neutral during the conflict, along with its dependent territories. Nevertheless, due to its strategic location and oil resources and combined with what was perceived as a weak local government, Portuguese Timor was held by two different powers: the allied forces who arrived in the colony in December 1941 and the Japanese forces who occupied the island from February 1942 until 1945, thus becoming a war stage. Allied forces constantly bombarded Dili, the capital of Portuguese Timor; likewise, the local populations that opposed the Japanese occupation and fought with the allied forces were punished severely if discovered. The human losses left a mental and economic wound on the Timorese population that would last for many years. There are several and sometimes conflicting narratives about this period due to the involvement of different ethnic groups and countries. Most of the narratives have a foreign perspective of Portuguese Timor (such is the case of Australian accounts); others were written under a dictatorial system that could have compromised its accuracy (as was the case of Portugal). There is a small number of oral-history interviews from local Timorese witnesses. In order to portray a comprehensive view of this time in Timor, this paper considers examples of secondary sources that represent these three perspectives. This is a historical review that will demonstrate how these perspectives offer conflicting narratives and why.

Keywords: Second World War, Portuguese Timor, Timorese stories, Australian accounts, Portuguese descriptions.

Introduction

The history of Portuguese Timor during the 20th Century is one riddled with conflict. The Second World War is one of the most traumatic events ever experienced in the history of the island, accounting for around 50,000 deaths (Australia Parliament. Senate. Foreign Affairs & Trade References 2000, p. 114).

* PhD Candidate at the Australian National University. National Security College – andrea.soriano@anu.edu.au.

This confrontation did not belong to the Timorese, who fell under Portuguese neutrality, however, as the island was a strategic location for the defence and/or attack of Australian territory, with possible oil resources to be exploited and a weak local government, circumstances made it an attractive possibility for any belligerent actor. In the mid 1930's Japanese expansionism was tangible: In June 1936 the Japanese navy presented the national defence plan that targeted for the first time the British Empire and its colonies, in Southeast Asia as a potential enemy; moreover the Japanese government adopted the policy of 'southern advance' two months later, which would step up Japanese migration and an increased economic penetration in the area (Frei 1991, p. 281). Australia as part of the British sphere, considered it was necessary to act in order to prevent a possible occupation that would endanger its territory.

At this moment in time, Australia's foreign policy was linked to Great Britain's. The establishment of its own Foreign Office in 1935 with limited experience and training was insufficient to provide essential intelligence necessary to formulate a distinctively Australian foreign policy. (Watt 1967, pp. vii-viii). Due to this fact, Canberra depended of London's foreign relations and agreements with other European powers to interact with these country's Southeast Asian possessions. In the case of Portuguese Timor, the 1642 British-Portuguese alliance presented an opportunity for cooperation to negotiate an eventual defence strategy. The British Foreign Office acted in Lisbon on behalf of Australia, due to the already mentioned circumstances (Tarling 2013, p. xv).

The triangulated negotiation between Australia, Britain and Portugal on the issue of an eventual defence of Timor was problematic and riddled with miscommunication, which lead to the arrival of Dutch and Australian troops in Portuguese Timor on 17 December 1941. The Japanese saw this as an opportunity to invade the Portuguese colony, which they did a few months later in 19 February 1942. A small number of Australian troops engaged in a 'guerrilla fight' against the Japanese forces, with the help of local Timorese and Portuguese people. A good relationship was quickly established, which created strong camaraderie and support. (Callinan 1984, pp. xvii, xxiv). The guerrilla operation held by Australian troops had strategic success in the allied campaign(Callinan 1984, p. xv); nevertheless, at the end of the war the Australian people held a strong feeling of regret regarding this conflict; as one of the main actors and the first troops to occupy the island, there has been an important public criticism in this respect (Turner 1992, p. 18). This criticism and regret could be the result of a misconstrued history and the lack of knowledge of the Portuguese and Timorese versions of the story.

Much of the historical accounts found in English and Portuguese languages reflect a singular vision of the conflict: the Portuguese 'official history', some Portuguese personal experiences, the Australian Commandos and historians, and a

few Timorese testimonies. Some of these stories show a superficial knowledge of Timorese local relations and Portuguese colonialism. This is evident in the way some Australian personal statements portray Portuguese rule of Timor as ‘non-racist’ due to the existence of interracial marriage, without taking into account more profound colonial relations (Turner 1992, p. 14). Also, many Portuguese sources celebrate their own colonial policy or *politica ultramarina* as the main cause for the East Timorese docility (*docilidad*) during this period, thus disregarding a true Timorese perspective (Felgas 1956, p. 297). This essay proposes a way to understand this conflict by creating a narrative inclusive of some Australian, Timorese and Portuguese accounts. This is an important effort to help build Timor Leste’s recent history. It will bring more certainty in the way these events moulded the Timorese imaginary and its relation with its neighbour Australia.

The secondary-source accounts found in the Australian and Portuguese literature are consistently contradictory –issues such as the variant opinions on the possibility of a Japanese invasion in Timor, the reasons behind some Portuguese national support for Australian troops and the success of the Australian campaign in Timor are all points of major discordance. By contrast, the role of the Timorese support given to Australian troops is commonly accepted, along the grave suffering they went through. One part of this of conflicting narrative is the role and formation of the so-called ‘black columns’ (*columnas negras*), the ‘local’ groups that collaborated with the Japanese. Whilst most authors agree the Japanese collaborated with these groups, the origins of such groups are contradictory; whether they were created by the Japanese to undermine the Portuguese rule, or to fight the Australian and Dutch troops varies from author to author. Also contentious is the concept of ‘local forces’ namely whether they were effectively Dutch Timorese or Portuguese Timorese. Given the highly contested nature of the ‘black columns’ this article will not address the issue at the moment, but leave it for a deeper assessment.

This research will explore the common themes in secondary sources that explain the reasons for such incongruities. There are three main reasons found: Australia’s *regret*, the Portuguese dictatorial system and the disregard and/or ignorance of local testimonies. This work does not favour one account over the other, but recognises the value of each narrative, along their respective shortcomings.

Conflicting narratives: Australia’s *regret*

Australia’s role in the invasion of Timor during the Second World War has been analysed by numerous authors in the English language. Many of them have questioned Australia’s involvement and criticised their eventual departure at the beginning of 1943 (Frei 10/1996, p. 300; O’Lincoln 2009, p. 91). This can be seen

as a historical Australian *regret* of the dramatic consequences that their military actions brought to the local population and the abandonment of their local allies to the Japanese invaders (Turner 1992, p. 5); a war that according to some authors could have been avoided since Japan did not have an interest in invading the eastern side of the Timorese island (Frei 10/1996, p. *ibid*).

However, a version of events where Japan never contemplated an invasion to Portuguese Timor is somewhat narrow considering the Japanese political and economic approach towards Portuguese Timor in the years previous to the Pacific War. During the decade of 1930's Japan sought to become an important influence Portuguese Timor in order to benefit from its strategic value. The island is located in close proximity to Australia and Melanesia, offered the possibility to establish a military base and to eventually exploit its already known oil deposits. Nevertheless, Portuguese Timor was an underdeveloped colony, with little production of commercial goods; coffee, cacao and other agricultural products were its main source of income where heavy taxes were imposed on the local population (Jolliffe 1987, p. 4). This economic weakness, made it possible for Japan to appeal to the Portuguese government for access to the island: In 1936 a confidential memorandum from the Japanese navy to the South Sea Development Company directed it to gain a 'foothold' in Portuguese Timor, which was accomplished the following year with the purchase of a relevant percentage of the colony's main agricultural company "Sociedade Patria e Trabalho" (Gotō & Kratoska 2003, pp. 25-6).

For Australia, it was important to counteract Japan's influence in Portuguese Timor; A report from the British Consulate-General in Batavia, E.T. Lambert, on his visit to Portuguese Timor in 1937 is sceptical of the increasing presence of Japan and its eventual objective: Japan's interest in a 'remote and poor island like Timor' could have been a 'stepping stone towards a goal further south' (Farram 2010, p. 4). Australia's aim was to prevent a possible invasion of its territory whether through diplomatic, economic or military actions.

During 1940-1941, Australia and Japan pressured the Portuguese government for equal access to its Southeast Asian colony: in December 1940 a Qantas Empire Airways air service Darwin-Dili was approved by the Portuguese Government; the Japanese also pushed to have their own Dainippon air service Palau-Dili, officially approved since April the same year. Japan signed an aviation agreement with Portugal until October 1941, and established a Consulate-general at around the same time. Finally David Ross Chief Flying Inspector of Australia's Department of Civil Aviation (whom was actually an intelligence office) arrived in February 1941, and finally recognised as the British/Australian Consul General in December 1941 (Farram 2010, p. 5).

The race to achieve access to Portuguese Timor was related to the war in Europe. Portugal as a *neutral* country was an important asset for both the Axis, and

the Allied powers as a source of intelligence and wolfram(Gunn 1988, p. 8). Portugal's position during this period was aimed at finding a balance between an Allied (and specifically Britain's) and Axis influence that would guarantee the security and integrity of its territories(Tarling 1996, p. 132; 2013, p. 8). Moreover, the Portuguese government believed its neutral position would duly prevent a military invasion. The possibility of a Japanese invasion and entrusting the defence of Timor to the allies was rejected as a matter of national pride(Tarling 2013, p. 10).

To protect British and Australian interests, it was important that Lisbon eventually accepted Allied support to retain its overseas territories. This support was offered through the Britain-Portugal perpetual alliance signed in 1386 and reaffirmed in 1642. London pursued the position that in the event of Tokyo's assault on Timor, the alliance would take effect, and the Portuguese territory would be protected. In light of the British resolve, in November 1941 Lisbon opened a dialogue with London on the possibility of establishing a joint plan of action if needed.

The outbreak of the Pacific war on 7 December 1941, forced the allies to prioritise military movements around the Pacific. It was in their interest that Portugal accepted military assistance before any Japanese attack. Portugal resisted this decision without openly refusing. On 12 December the British Ambassador to Lisbon telegraphed to London that the Portuguese government had accepted the British proposal of military assistance and would instruct his Governor to invite or accept the allied presence in the colony (Tarling 2013, p. 17). Between 15 and 17 December 1941, the island of Timor was occupied by Australian and Dutch troops. By the time, the commanders arrived in the morning of the 17 December; Lisbon had already instructed its Governor to only request assistance in case of a Japanese attack, not the prevention of such. Portugal later sent a message that day requesting that allied troops not land.(Frei 10/1996, p. 286). This allied pre-emptive action created the perfect reason for Japan to invade Portuguese Timor in February 1942. For many Australian and Portuguese authors, the Japanese invasion would not have happened had Australian troops never landed in Portuguese Timor.

Due to the greater number of Japanese troops, the Australian military campaign in Timor developed as a guerrilla-style force during 1942. It was considered of strategic value in the Pacific war (Callinan 1984, p. xiv; Gunn 1999, p. 227), but it would have not been possible without the assistance of the Timorese population. This assistance came as sustenance, local intelligence, lodging, horse rental and the camaraderie of the *creados* (an impromptu group of Timorese teenagers that accompanied Australian soldiers during the campaign and acted as translators, links to local villages, porters and friends). Although most of the accounts from Timorese survivors tended to be positive towards Australians, it was natural to blame the Australian presence for the Japanese violence (Encarnação 2005). In

order to defeat the Australian guerrilla, the Japanese intimidated the local population by apprehending and killing collaborators, burning houses and crops along with paying off whomever gave information on the Australian position (Turner 1992, pp. 24-5).

Between December 1942 and January 1943 the Australian troops from the 2/2nd and 2/4th Companies were evacuated from the island. Around 150 Portuguese were also evacuated on humanitarian grounds (Memorial 2016), nevertheless, many Timorese that had assisted the Australian troops were left behind. Some of the accounts made by Australian soldiers recollect this event as a traumatic one: ‘It was so hard to get anyone off. What would happen to the creados was something that concerned us all but it wasn’t discussed or argued out one way or the other, it was just taken as most regrettable – Australians were going’.(Turner 1992, p. 22). This ‘abandonment’ of the Timorese people by Australian troops was seen as most regrettable (Cardoso 2007). The Allied position in Timor was continued through the unsuccessful ‘Lagarto’ operation, and the bloody air raids against Japanese troops, which nevertheless had a fatal result for many Timorese (Frei 10/1996, p. 299; Memorial 2016). In the end of the war the Australian/Timorese actions had a positive operational effect in the war, as the Japanese deviation of resources allowed for other fronts to stop the Japanese advance.(Callinan 1984, p. xxix)

Conflicting narratives: Portugal’s *Estado Novo*

Portugal’s ‘Estado Novo’ had a relevant role in propagating conflicting narratives. During de period of study, Portugal was ruled under an authoritarian regime that started with the establishment of the *Estado novo* in May 1926 and gave António de Oliveira Salazar prime ministership from 1932 to 1968. The Salazar regime is considered a *forte* (strong) dictatorship characterised by a small metropolis, an extremely centralised administration where most of the decision making laid on Salazar himself, a hefty State apparatus and a slender civil society formed by an educated elite with limited access to higher education (Pinto 2001, pp. 1056-7). For this regime to be able to consolidate and last as much as it did, it was necessary to establish an ideology system, which needed repressive policing and censorship, along with cultural and propaganda institutions. It established the ideas of cultural harmony and a fair regime that was the guardian of order, and Christian values. It was a corporative government that conciliated and vowed for national union; it identified with a colonial overseas *ultramarino* Empire as a concept of nation, thus creating a mystified history (Torgal 2010, p. 184).

As part of this ideology, the *Estado Novo* government used literature as a means to disseminate its own narrative. Through a coordination of educational and cultural policies along with the advancing of their approved authors and texts the

regime created a corpus of national literature representative of its ideological principles (Rendeiro 2011, p. 55). In this narrative, the concept of *colony* becomes an overseas territory, part of one nation. Any questioning or criticism to the regime (inclusive of the colonies) was censored (Rendeiro 2011, p. 76). This censorship replicated to all publications regarding Portuguese Timor. Official documents were suppressed to public scrutiny, and personal descriptions were published under strict revision and mandatory edition that suited the government's narrative, as was the case of *Funo* (Jolliffe 1987, p. 2).

Most of the Portuguese accounts portrayed Timorese population during the conflict as willing to give their lives in order to save the 'white foreigners' and the Portuguese flag. Their lack of liberation movements was explained through a fervent Portuguese nationalism (Felgas 1956, p. 16; Oliveira 1949, p. 155). Another account from António de Oliveira Liberato was mainly focused on the Portuguese nationals suffering during the war; it contains racist terminology against the Japanese and accused them of instigating the local population to revolt. In spite of this, according to the author, the Portuguese prestige was intact after the war (Liberato 1951, p. 33). A good illustration is the following translated cite:

The military expedition that arrived in Dili [in September 1944] did not find a hostile population, whose contact with foreign powers could have hindered its loyal spirit to the Motherland. What they did find was [...] a colossal manifestation of enthusiasm and unequivocal fidelity inspired by those who did not abandon them, suffered with them, sustained by their faith and patriotism in those terrible years of foreign domination (Liberato 1951, p. 322).

In spite of this governmental control, these accounts contain valuable testimonies of people that had lived in Portuguese Timor and had a role during the war. Carlos Cal Brandão's '*Funo, Guerra em Timor*' offers an instrumental account of the support that he and other Portuguese men gave to the Australian troops and the training provided to Timorese and Portuguese nationals to become part of the 'Z' Lancer group (Brandão 1946, pp. 157-60). In the same way, Liberato's recount as a victim of torture by the Japanese reflected the cruelty of the occupation. Both accounts were still used to propagate the ideology of the *Estado Novo*.

Some personal accounts remained hidden from the public for many years as the Portuguese government considered them contentious of its own official version. Such was the case of Governor Manuel de Abreu Ferreira de Carvalho's official report published in 1947 and immediately taken out of circulation. Likewise, the personal diary of Lieutenant Manuel de Jesus Pires was personally hidden by its friend Carlos Cal Brandão, in order to preserve it for a more open moment in Portuguese society. Such moment only arrived after his death (Cardoso 2007, p. 8). Ferreira de Carvalho's account had too many details regarding the events previous and during the Second World War that may have questioned the simplicity of the

official story, therefore the text remained out of circulation even years after the end of the dictatorship (Jolliffe 1987, p. 12). In the case of Lieutenant Pires' account, to publish during the Salazar dictatorship the testimony of a Portuguese official that cooperated with the Allied forces would have been a clear reason for persecution.

Conflicting narratives: Timorese disregard

As described in previous sections, Portuguese and Australian accounts about Second World War faced challenges such as subjectivity and freedom of speech. Probably, the most serious failure in all these narratives is the disregard of the testimonies from their contemporaneous Timorese. This is certainly true in the case of the enquiry and accountability of Japanese war crimes. The Portuguese Governor declined to engage in a joint investigation along with Australia (Gunn 1999, p. 235). Due to this division no action was taken to find justice, despite Australia's recollected oral testimony of the atrocities committed against the Portuguese, Chinese and Timorese, (Gunn 1999, p. 237).

Throughout the accounts consulted in this paper, Timorese are passive subjects of the events; after all '...it wasn't their war, it was a war fought between imperialist rivals, and spilled over to countries that had no stake whatsoever in the outcome' (Ramos-Horta 1987, p. 20). Certainly the Timorese were not involved in the politics that led to Second World War or the invasion of their land during that period. The faith of the island was decided through geopolitical interests of the main powers involved in the war. But the Timorese did exercise an important role in the outcome of the war; they took a stand and assisted either side. They even revolted against the Portuguese government. Regrettably, they lost many lives and faced a terrible repression that was never properly documented. This is not surprising giving the secretive nature of the *Estado Novo* regime.

This research has found that not all witnesses were ignored; a small group of exiled Timorese in Australia was recorded during radio interviews about the Second World War. The recordings, available in the archives of the Australian War Memorial are of unequal value to construct a Timorese view of the conflict. Furthermore, Michele Turner's 1992 'Telling: East Timor personal testimonies 1942-1992' book is based on personal testimonies of Australians, Portuguese and Timorese people; it is an appreciated source of knowledge in the construction of this narrative. To begin the path of understanding, this research will attempt at answering the following: Why did the Timorese assist Australian troops? Did Timorese blame Australian troops for the war losses?

On April 2010, then Timorese Prime Minister Xanana Gusmao, speaking for an international donors' conference, accused Australia of 'sacrificing the lives of 60,000 Timorese in World War II...' (Murdoch 2010). Soon later, Shirley Shackleton –an Australian prominent activist for Timor's independence– wrote an

editorial in defence of Australia's military actions in Portuguese Timor and stated: '...any nation facing the very real threat of an invasion of their homelands would have invaded Portuguese Timor to hold off such an event...' (Shackleton 2010). Authors are ambivalent about this issue up to date; for example Felgas, Turner and Gunn partially coincide with Shackleton's conclusion of the real threat to Australia's security and the value of its intervention for the course of the war (Felgas 1956, p. 15) (Turner 1992, p. 4). Moreover in a document on from the Australian Department of Foreign Affairs states that '...by 1940 Australian fear of foreign interventions in Timor had become something of a constant...' (Way et al. 2000, p. 17). In contrast Frei considered Japan might have respected Portugal's neutrality in Timor, hadn't it been for the Australian-Dutch presence (Frei 10/1996, p. 281). Gunn, likewise considers the Australian guerrilla made life harder for locals (Gunn 1999, p. 227). Finally Carvalho denounces the Allied contempt for Portuguese neutrality at their arrival in Dili (Carvalho 1972, p. 3).

As valuable as these publications are to help enhance Timor-Leste's history, their assertions lack the Timorese view (with the exception of Turner). Moreover, they cannot answer the question whether Gusmao's accusations are the general opinion of his people, or simply a political stand. As an attempt to understand the local experience, this research has collated some of the Timorese testimonies found so far. These are personal accounts of their life during the war; they are an assortment of candid answers to radio and book interviews, nonetheless, they are truthful and consistent. In Turner's experience '...their oral evidence is extremely accurate, trained as it is by years of retelling tales and genealogies to audiences that don't hesitate to correct any slight variation' (Turner 1992, p. x). Most of them speak of great pain and loss suffered. The following section will discuss these testimonies as an answer to the previously identified questions.

Why the Timorese assisted the Australian troops

Throughout the Timorese accounts there is a commonality: the assistance provided to Australians. There are various degrees from the cultural hospitality of lodging them and feeding them without charge, to the incredible service paid by the *creados*. One account from a Chinese Timorese named Leong, explains how the Australians did not always pay for their food, or they did it by giving them artefacts such as scissors (Turner 1992, p. 49). It seems their motivation for doing so was the initial friendliness the Australian troops showed, as Alberto Lay declares 'they are good... they had to be because they were in another country with no friends, no relatives, they had to be good to those people...' The Australian friendliness starkly contrasted with the Japanese ruling. Lay also points out that even though the Japanese were also in a foreign land, they had arrived in large numbers; Australians had no choice but to be nice as they depended on Timorese for survival (Lay 2005).

Many Timorese actively joined the guerrilla fights the Australians established in the mountains. This can be attributed to the Japanese brutality and abuse of the local population. There are plenty recounts of Timorese grievances, that inspired them to join the Allied cause. In an interview Lúcio Encarnação remembers the reason for his uncle to join the Australian army was his anger to the Japanese who had killed everyone and stole everything in Ermera (Encarnação 2005). Leong's account explains that '...[his] grandparents helped Australians because they were afraid of the Japanese even before they came, and the Australians were fighting back'; for him the Japanese were rude and the Australians were friendly.

What most Timorese women remember is the constant threat to their safety and the possibility of being taken as sexual slaves by the Japanese. As Virginia Ribeiro recounts '...when they [the Japanese] wanted a girl the parents had to give her –if they didn't the guards would take the father away'; then, her story continues, the Timorese handled the reality of unwanted children –the Christian girls late married Timorese and accepted the child, others in the mountains killed the babies (Turner 1992, pp. 50,34). Fernanda Afonso's memories coincide in this sexual violence, when she talks about how her mother defended her older sister (who was 15 at the time) from being taken. She mentions how girls as young as 12 were forced to prostitution(Henriques 2005).

The Australian troops left a positive image in the Timorese. For the men, it was camaraderie, for the women, the respect they received from most of them. An important push for the Timorese to assist the Australians was the arrogance and cruelty of the Japanese. They arrived as conquerors and felt entitled to the outmost strict neutrality from the Timorese. They did not respect the Timorese way of life, when they destroyed villages and abused women; these facts enraged plenty of Timorese and pushed them into an active participation of the conflict. The Timorese support certainly gave the Australian troops an advantage in the fight that allowed them to weaken the enemy.

Timorese blame Australian troops for war losses

As described earlier, many accounts have completely blamed the Allied forces for breaking Portuguese neutrality and forcing the Japanese into occupying Portuguese Timor; the Timorese version for these facts is spontaneous and without prejudice. In his interview Lúcio Encarnação describes the Australian troop's arrival in 1942 as a consequence of diplomatic misunderstandings between Lisbon and Canberra and the Japanese decision to go to Timor, due to their war with the Australians. His description is authentic –not fiddled with *Estado Novo*'s ideology, which allows to understand the true Timorese sentiment at the time(Encarnação 2005).

Another example that escapes ideological filters is the Timorese narratives, which constantly question the success of the Australian campaign in Portuguese Timor. Fernanda Afonso mentions how the Australians were always hiding and then left without keeping their promises (Henriques 2005). Her sister Aurete Martins states ‘...the Timorese people really helped the Australians a lot [because] they went to fight the Japanese nor the Timorese...unfortunately many more Timorese died than Australians’ (Martins 2005). These memories come from two women who at the time of war, were children and most likely did not understand military strategy; nonetheless they told the story as they lived it. In general Timorese people were aware of Australians’ complete dependence on them. When asked about what Australians did for Timorese, Lucio Encarnação responded ‘...nothing really. What could they do? They were also in the bush [...] on the other hand the Timorese helped them a lot (Encarnação 2005).

Another Timorese voice educated in military activities was Patricio da Luz, the colony’s radio operator who collaborated with Australian Consul David Ross. As the war progressed he found himself fighting on the Allied side and later joined the Australian forces on the *Lagarto* intelligence party in 1943. As part of the *Lagarto* mission he would send messages on the radio, so that the Allied planes could bomb Japanese objectives. In his account he mentions ‘...of course they [the Allies] missed a lot [of objectives] too, [Australian and American] bombers all made mistakes, but the Americans made more, they bombed palm trees!’ His honest description of constant bombing mistakes does not flatter the Allies, nor is his intention to prejudice against them. Da Luz was an invaluable asset for the Australian side. It was through his collaboration that Consul Ross was able to send a warning message to Darwin previous to the Japanese bombing. (Turner 1992, pp. 6,40) His testimony is just as instrumental as his actions were.

In general, the Timorese testimonies did not blame Australians for whatever atrocities the Japanese forces committed against them; nevertheless they were conscious that the repression suffered was linked to the assistance given, and that Australians would not be able to protect them in most cases. The Japanese forces were very clear in that any help to find the Australians, would be rewarded. Informers were compensated in Japanese money for their services. The contrary would be punished with prison, torture and death. For example, sisters Aurete and Fernanda lost their father during the war, along with many other Timorese children. Aurete’s reminisces how Australians watched with impotence her father die and only were able to bury him in Santa Cruz cemetery. Her family doesn’t know where exactly he was buried, so they only put flowers in the main cross (Martins 2005).

So far, the Timorese testimony studied in this research clashes with Gusmão’s 2010 accusation. His opinion was far-fetched and not representative of the people that actually suffered the war. Nevertheless, it is important to note that the

Timorese assistance given to Australia was never properly compensated, nor did they receive any war reparations from Japan (Gunn 1999, p. 237) A more demure opinion came from Leong's narrative where he said this was the first time he ever talked of such events. His intention is that people know what really happened during the war so they don't forget about them (Turner 1992, p. 50). Australians can still keep their promise of never forgetting the Timorese – a promise made with thousands of pamphlets distributed by the Australians after evacuating the 2/2nd and 2/4th Units in 1943.

Conclusion

It has been more than 70 years since the end of Second World War and the Japanese rendition. All this time, there has been a continuous predominance of Australian and Portuguese descriptions of the conflict taken place in Portuguese Timor. Although they are valuable pieces of evidence that can help building a more cohesive narrative, they represent foreign views and are restrained by their own ideology. In the case of Australia, most contemporary accounts reflected the traumatic experience of war and a permanent guilt over letting down the Timorese population. Official documents are more inclined to see the operations in Timor as part of a successful military strategy that eventually defeated the Japanese. Finally, there are those academic and journalistic publications that have made a considerable effort to better reflect the Timorese history. Geoffrey Gunn and Jill Jolliffe are good examples of this. Michele Turner's book along with the Australian War Memorial's are a great effort to help build on Timor-Leste's history.

The Portuguese accounts are an important contribution to the Timorese history. They present a deep knowledge of the country and its people. Many Portuguese personal stories reflect a close relation with the Timorese; many of them started families and long-term relations. Some others were academic enthusiasts and performed an important research task to portray the colony as accurate as possible. Good examples of this are Felgas and Brandão's publications. Unfortunately, the *Estado Novo's* censorship and ideology turned many of these into propaganda material. The Portuguese view can only be complete after a further look into the colonial archives.

This paper has demonstrated that it is possible to conciliate conflicting narratives, when the reasons lying behind are understood. When conciliation happens, it is possible to build better relationships between countries and to construct a better history. This is particularly important for Timor-Leste. Further development of the country's relationships with its neighbours can be clouded by inaccurate accounts. Finally, it is important to recognise that a conscious analysis of its history can only be possible when local testimonies are considered. It is also a good way of recognising those who died during the war.

Bibliography

- Australia Parliament. Senate. Foreign Affairs, D & Trade References, C 2000, *East Timor : final report of the Senate Foreign Affairs, Defence and Trade References Committee*, The Committee, Canberra.
- Brandão, CC 1946, *Funo: guerra em Timor*, vol. 3., Edições AOV, Porto
- Callinan, BS 1984, *Independent Company : the Australian Army in Portuguese Timor 1941-43 / Bernard Callinan ; introduction by Nevil Shute*, Heinemann, Richmond, Vic.
- Cardoso, AM 2007, *Timor na 2a Guerra Mundial: o diário do Tenente Pires / António Monteiro Cardoso; colaboração Luísa Tiago de Oliveira*, Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa (CECHP ISCTE), Lisboa.
- Carvalho, JdS 1972, *Vida e morte em Timor durante a Segunda Guerra Mundial*, Livraria Portugal, Lisboa
- Encarnação, L 2005, *Entrevista Lúcio Encarnação as a child in Timor during the Second World War interviewed by Maria Gabriela Carrascalão*, Australian War Memorial, Australia, <<https://www.awm.gov.au/collection/S03901/>>.
- Farram, S 2010, *A short-lived enthusiasm: the Australian Consulate in Portuguese Timor*, Charles Darwin University Press, Darwin, N.T.
- Felgas, HE 1956, *Timor português*, Monografias dos territorios do ultramar, Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, Lisbon
- Frei, HP 10/1996, 'Japan's reluctant decision to occupy Portuguese Timor, 1 January 1942 - 20 February 1942*', *Australian historical studies*, vol. 27, no. 107, pp. 281-302.
- 1991, *Japan's southward advance and Australia: from the sixteenth century to World War II*, Melbourne University Press, Carlton, Vic.
- Gotō, K & Kratoska, PH 2003, *Tensions of empire: Japan and Southeast Asia in the colonial and postcolonial world*, vol. no.108.; no. 108., Ohio University Press, Athens, Ohio; Singapore.
- Gunn, GC 1988, *Wartime Portuguese Timor: the Azores connection*, vol. no. 50., Monash University, Centre of Southeast Asian Studies, Clayton, Vic.
- 1999, *Timor Loro Sae: 500 years*, Livros do Oriente, Macau.
- Henriques, FA 2005, *Fernanda Afonso Henriques as a 10 year old Timorese child during the Second World War interviewed by Maria Gabriela Carrascalão*, S03900, Australian War Memorial, Australia, <<https://www.awm.gov.au/collection/S03900/>>.
- Jolliffe, J 1987, *Portuguese Timor, World War 11: thirteen years after decolonisation, Lisbon archives yield their secrets*, Australia.

- Lay, A 2005, *Alberto Lay as a teenager in Timor during the Second World War, interviewed by SBS Radio*, Australian War Memorial, Australia, <<https://www.awm.gov.au/collection/S03902/>>.
- Liberato, AO 1951, *Os Japoneses estiveram em Timor*, Empresa Nacional de Publicidade, Lisboa.
- Martins, A 2005, *Aurete Martins as a Young Timorese child during the Second World War interviewed by Maria Gabriela Carrascalão*, S03899, Australian War Memorial, Australia, <<https://www.awm.gov.au/collection/S03899/>>.
- Memorial, AW 2016, *Fighting in Timor, 1942 | Australian War Memorial*, Australian War Memorial, viewed 30/09/2015 2015, <<https://www.awm.gov.au/atwar/timor/>>.
- Murdoch, L 2010, 'East Timor leader accuses Australia over war', April 9, 2010.
- O'Lincoln, T 2009, 'Whose liberty? Australian imperialism and the Pacific war', *Marxist Interventions*, no. 1.
- Oliveira, Ld 1949, *Timor na historia de Portugal / por Luna de Oliveira*, Agencia Geral das Colonias, Lisboa.
- Pinto, AC 2001, 'O império do professor: Salazar e a elite ministerial do Estado Novo (1933-1945)', *Análise Social*, vol. 35, no. 157, pp. 1055-76.
- Ramos-Horta, J 1987, *Funu: the unfinished saga of East Timor*, Red Sea Press, Trenton, N.J.
- Rendeiro, M 2011, *The Literary Institution in Portugal since the Thirties : An Analysis under Special Consideration of the Publishing Market*, Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Bern.
- Shackleton, S 2010, *Criticism of Australia's actions in WWII Timor not so clear cut* viewed 25 May 2016 2016, <<http://www.smh.com.au/federal-politics/political-opinion/criticism-of-australias-actions-in-wwii-timor-not-so-clear-cut-20100420-sr5a.html>>.
- Tarling, N 1996, 'Britain, Portugal and East Timor in 1941', *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 27, no. 1, p. 132.
- 2013, *Britain and Portuguese Timor*, Monash University Publishing, Clayton, Vic.
- Torgal, LR 2010, 'Los "intelectuales" y el Estado Novo', *Studia Historica: Historia Contemporánea*, vol. 21, pp. 183-96.
- Turner, M 1992, *Telling: East Timor, personal testimonies 1942-1992*, NSW University Press, Kensington, N.S.W.
- Watt, ASS 1967, *The evolution of Australian foreign policy 1938-1965*, Cambridge University Press, London.
- Way, W, Browne, D, Johnson, V, Australia. Dept. of Foreign, A & Trade 2000, *Australia and the Indonesian incorporation of Portuguese Timor, 1974-1976*, Melbourne University Press, Carlton, Vic.

A objetificação da cultura para construção nacional em Timor-Leste. Perspectivas a partir de coleções de *tais*

Kelly Silva*
Andreza Ferreira*

Resumo

Com a restauração de sua independência em 1999, Timor-Leste sofreu perdas e dispersões de coleções de arte públicas, objetos sagrados de comunidades, pertences familiares, entre tantos objetos valiosos para a herança cultural do país. Com intenção de preservar algumas riquezas, como o *tais*, algumas organizações não governamentais começaram a reunir suas próprias coleções. Este artigo discute as categorias pelas quais as coleções de organizações como Alola e Timor-Aid têm sido estruturadas e apresentadas. Propõe-se que essas categorias respondem a ansiedades de construção nacional, como a busca de igualdade de gênero, reconhecimento, geração de riquezas e edificação de patrimônios materiais e imateriais. No limite, estes fenômenos promovem a objetificação da cultura.

Introdução

No sítio eletrônico do governo de Timor-Leste, na sessão referente às características do país, há, de forma ilustrativa e representativa, um mapa nacional com todos os distritos coloridos de formas diferentes. Neste mapa, cada distrito é identificado por um padrão distinto de *tais*, tecido produzido artesanalmente por mulheres ao longo de todo país¹³. Assim, na extremidade direita do mapa, perto da inscrição Jaco, podemos perceber as características dos *tais* de Lautém, com barras acastanhadas; em Ataúro, por sua vez, podemos perceber características do *tais* vegetal, conhecido como *rapin hirik*¹⁴.

* Professora Associada do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Email: kellysa@pq.cnpq.br

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Email: zaferreirac@gmail.com.

¹³ O *tais* é um tecido utilizado na maioria dos rituais de ciclo de vida entre as populações leste-timorenses. Nestas ocasiões, sua utilização se dá, sobretudo, por meio de trocas orientadas pelo regime de dádiva.

¹⁴ Este artigo é produto de pesquisas financiadas pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Brasil, mediante os seguintes processos 307043/2012-6, 457845/2014-7 e 310991/2015-3. Contamos também com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), mediante o financiamento do projeto de mobilidade internacional com a

A associação de diferentes padrões de *tais* a distintas regiões e, ao mesmo tempo, a cobertura de todo território nacional com este tecido parece ser uma das expressões mais agudas dos processos pelos quais *o tais* tem sido alçado à condição de símbolo nacional. Para tanto, é preciso objetificá-lo, transformando-o em um significante de conteúdos, de representações, de ideias e valores os quais ele passa a ressoar, a evocar, desde que manipulado em determinadas condições.

Este artigo procura reconhecer e analisar os mecanismos pelos quais *o tais* tem sido produzido como um símbolo da nação de modo a corroborar para a própria sedimentação da mesma. Trata-se de um processo de longa duração, iniciado mesmo durante a colonização portuguesa, quando se organizavam feiras e publicações nas quais a arte indígena era exposta e associada a diferentes regiões do Império (Silva e Sousa 2015). Atualmente, esse processo é alimentado e intensificado por práticas de governo da *kultura* (Silva 2014) voltadas ao reconhecimento, preservação e salvaguarda de saberes locais classificados como patrimônio nacional e à geração de renda para mulheres e demais coletivos sociais.

Imagem 1 – “Mapa de Timor-Leste com distritos representados por *tais* disponível no site do governo de Timor-Leste¹⁵.”



Universidade Nacional Timor Lorosa'e (UNTL), registrado sob o protocolo CAPES/AULP 54/2014, para o deslocamento de Andreza Ferreira a Dili, em 2014, e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Distrito Federal (FAP -DF), para apresentação de parte deste texto na VI Reunião da Associação Portuguesa de Antropologia, ocorrida em Coimbra em junho de 2016. Agradecemos imensamente estas três instituições. Por fim, agradecemos ainda a Daniel Simião e a Sara Morais pelas várias ocasiões de diálogo que permitiram a construção dos argumentos que aqui propomos.

¹⁵ Fonte: site de timor-leste : <http://timor-leste.gov.tl>

Compreendemos símbolos na acepção de Pierce (1999), ou seja, como signos cuja capacidade representativa advém de uma relação estabelecida com a coisa representada por força de convenção. Nesse sentido, cabe-nos investigar os mecanismos pelos quais esta convenção tem sido construída e qual é a sua substância. Inspiradas por Strathern (1984), tomamos por objetificação os processos pelos quais determinados fenômenos são produzidos enquanto objetos, coisas, assim compreendidos desde o ponto de vista da ontologia ocidental hegemônica e desencantada (ao menos enquanto projeto explicitado). Certos fenômenos são considerados objetos por serem desprovidos de autoconsciência, agência e movimento próprio; são também considerados depositários passíveis da ação humana (e não sujeitos dessas ações), sendo dissociados, do ponto de vista ontológico, delas. A retirada dos artefatos de seus contextos locais de produção e manejo – que quase sempre implica extração de certos significados e eficácia a eles atribuídos – faz parte deste processo de objetificação.

Em certa medida, a representação tem como base a objetificação (Mitchell apud. Keane, 2007). Fenomenologicamente, a ideia de representação sugere que existe uma realidade distinta e anterior ao modo como narramos ou representamos a mesma. Ela envolve uma distinção entre o que seja modelo e o que é (ou seria) a realidade. Um dos efeitos mais profundos desse modo de apreender o mundo, segundo Mitchell (apud. Keane 2007, 11), seria a distinção entre corpo e alma, material e imaterial, matéria e espírito.

Para fins de nossa análise, é importante também mobilizar a ideia de ressonância, tal como formulada por Gonçalves (2005). O autor sublinha que os objetos eleitos como símbolos de uma região ou uma nação não são escolhidos ao acaso. Eles são eleitos em razão de seu potencial de ressoar, de evocar valores e imagens os quais se pretende celebrar e associar à comunidade. O *tais*, em contextos leste-timorenses, é um objeto detentor de múltiplos significados e intensa vida social, sendo ainda um importante artefato de contemplação estética com poder de agência. As práticas envolvidas em sua elaboração, manejo e valorização fazem dele um forte candidato a símbolo e patrimônio nacional (Ximenes 2012). Isso porque os saberes envolvidos em sua elaboração são, mais ou menos, compartilhados pelas diferentes populações que habitam as fronteiras leste-timorenses, ao mesmo tempo em que seus distintos padrões estéticos nos falam das diferenças existentes no interior dessas mesmas fronteiras. Desse modo, o *tais* ressoa unidade (de saberes) e diversidade (de padrões estéticos), ingredientes fundamentais dos repertórios nacionais pós-coloniais.

Tomamos como objeto de análise as práticas institucionais de organizações não-governamentais como a Timor AID e a Alola voltadas à coleção e divulgação do *tais* e dos saberes implicados em sua produção,¹⁶ bem como facetas da exposição A

¹⁶ Em outro trabalho Ferreira (2015) discute certas dinâmicas contemporâneas de produção do *tais* em Díli para comercialização.

Nossa Herança, organizada e exibida pelo Arquivo Museu da Resistência. Argumentamos que práticas institucionais como colecionamento, cursos, exposições, publicações, etc. são tecnologias de governo que trabalham para objetificação do *tais*, **aumentando sua amplitude semiótica de modo a fazer dele um signo para valores e ideias nacionais**. Estes fatos são produzidos por narrativas e dinâmicas de representação e agenciamento de várias ordens, assim configuradas tendo em conta os públicos a que se destinam e os efeitos desejados. Junto a isso, destacamos que a objetificação do *tais* (e possivelmente de outros artefatos) é condição para aumento de sua amplitude semiótica. Certos suportes de comunicação investem em uma maior contextualização do *tais*, explorando suas dinâmicas de produção e consumo locais a fim de inscrevê-los como parte de práticas (como as trocas matrimoniais e fúnebres) que caracterizam rotinas ditas tradicionais. Outros suportes, porém, investem em narrativas que nada falam da vida social local do *tais* de modo a, imediatamente (sem mediações), inscrevê-lo na ordem narrativa nacional, relacionando-o com projetos de desenvolvimento em prol da igualdade de gênero e crescimento econômico, por exemplo.

As informações e interpretações produzidas ao longo do artigo são produto de investimentos de pesquisa particulares. Por um lado, têm como base o trabalho de campo realizado por Andreza Ferreira, em Díli, entre setembro e dezembro de 2014, no qual abordou-se novas dimensões da vida social do *tais* (Ferreira 2015). De outro, as análises aqui esboçadas são produto de investimentos de pesquisa de longa duração, sob liderança de Kelly Silva, a respeito das práticas de governo da *kultura* envolvidas na invenção, transposição e subversão da modernidade em Timor-Leste (Silva 2014, 2016).

O artigo segue estruturado em duas seções, seguidas de uma conclusão. Na primeira, analisamos as pautas políticas que orientam as práticas de governo do *tais* (e da *kultura*) pelas ONGs acima referidas, assim como divulgadas na rede mundial de computadores e em outros suportes. A seguir, discutimos as práticas institucionais que trabalham pela objetificação do *tais*, quais sejam, as coleções de *tais*, as publicações de ONGs e exposições sobre o *tais*. Intenta-se identificar as variáveis pelas quais estes tecidos são descritos e interpretados. Por fim, na conclusão, potencializamos nossas hipóteses a partir de explorações em torno da ideia de ressonância.

Cabe ressaltar, de antemão, a inexistência de procedimentos burocráticos instalados no Estado leste-timorense para a salvaguarda de patrimônios imateriais; os saberes e fazeres relacionados ao *tais* ainda não estão titulados formalmente enquanto patrimônios nacionais. Contudo, oficiosamente, o reconhecimento do *tais* como patrimônio nacional já existe por meio dos múltiplos investimentos realizados pelo Estado e organizações não-governamentais na promoção e valorização destes tecidos e dos saberes implicados em sua confecção.

I - O governo do *tais* para o desenvolvimento da *kultura* e empoderamento das mulheres

Valorização, restauração, sistematização, salvaguarda ou restituição da *kultura*¹⁷. Eis razões políticas frequentemente mobilizadas para dar sentido às práticas de recolha, colecionamento, preservação e divulgação do *tais* e dos fenômenos envolvidos em sua produção e circulação, assim como realizadas por organizações não-governamentais como por órgãos do governo, dos quais se destacam a Secretaria de Estado da Arte e da Cultura da República Democrática de Timor-Leste.

O tecido conhecido como *tais* e a *kultura* são construídos como signos equivalentes em diferentes narrativas veiculadas por instituições cujas práticas se voltam para o registro e divulgação dos saberes e padrões implicados neste artefato. A Fundação Alola assim descreve suas motivações para se engajar em atividades que envolvem a produção de *tais*:

A fim de preservar a cultura de Timor-Leste, a Fundação Alola, por meio do Programa de Empoderamento Econômico, coleta *tais* de vários distritos com o objetivo de formar uma coleção em proveito da preservação da identidade cultural do país. Os *tais* timorenses coletados têm padrões característicos dos distritos dos quais se originam, e são armazenados de modo a se mantenham intactos. Além disso, a Fundação Alola também conduz uma busca pelos ingredientes locais usados nas técnicas de coloração originais dos *tais* timorenses¹⁸

A página eletrônica da Timor Aid na internet, por sua vez, logo de saída nos informa que seus esforços de governo do *tais* são parte de seus programas sobre *kultura* e patrimônio cultural, financiados, inclusive, com apoio da União Européia e realizados em parceria com instituições nacionais e internacionais:

A Timor Aid está engajada na preservação e promoção do patrimônio cultural de Timor-Leste, particularmente salvaguardando a tradição dos tecidos tradicionais, chamados de *tais* na língua tétum. Em anos recentes, o trabalho tem sido apoiado por meio de um projeto cultural de larga escala em ambos Timor-Leste e Oeste. *Na Busca por um Terreno Comum: Tradições Culturais Têxteis na Ilha de Timor – sua Preservação, Promoção e o Desenvolvimento de Capital Social Cultural* foi uma parceria entre a Fundação Alola, no Timor-Leste, e Yayasan

¹⁷Utilizamos a grafia *kultura* para indicar seu uso, nos contextos em que é mobilizada dentro deste artigo, enquanto categoria de governo.

¹⁸ (Tradução livre do original em inglês disponível em <https://www.facebook.com/alolafoundation/photos/a.384504978350147.1073741833.24719968874734/4/498924010241576/?type=1&theater>)

Tafean Pah no Timor Oeste, com um engajamento internacional de Tropenmuseum (agora Museu das Culturas Mundiais) em Amsterdã. Este programa foi financiado pela União Europeia durante três anos, de 2012-2015. (Tradução livre do original em língua inglesa disponível em: <http://www.timoraid.org/cultural.php>)

Contudo, as ações de resgate e promoção da *kultura* não são autocontidas. São suportes para promoção de ansiedades políticas características da construção nacional, como a busca por maior igualdade de renda, direitos e oportunidades entre homens e mulheres, participação e inserção das mulheres e populações rurais no mercado, produção de excedentes para comodificação, entre outros. Uma vez que a produção do *tais* e os saberes nela implicados tem sido uma função exclusivamente feminina, ONGs como Alola, Timor Aid, entre outras, vêem seus programas de valorização e promoção do *tais* como meios para estimular a produção de renda pelas e para as mulheres e assim promover suas participações no mercado. Entre outras coisas, alguns dos programas em prol do *tais* nestas ONGs visam estimular sua produção para o mercado, sobretudo o emergente mercado turístico e de arte no país (Ferreira 2015; Silva e Sousa 2015). Nestes esforços, algumas dinâmicas de produção de *tais* são reestruturadas de forma a atender expectativas de circulação e consumo bastante diferentes daquelas para as quais eles eram originalmente formulados, quais sejam, dinâmicas de troca e consumo relacionadas com obrigações rituais entre doadores e tomadores de mulheres (Ferreira 2015).

Dentre as atividades realizadas por estas ONGs, destacam-se oficinas voltadas para a produção de *tais*, que agem como pedagogias econômicas (Silva 2016). Nestas oficinas as tecedeiras aprendem que o *tais* para o mercado deve ser diferenciado do *tais* que circula nas trocas rituais entre as famílias (Ferreira 2015). Eventos dessa natureza corroboram para geração dos seguintes efeitos: criação de padrões de qualidade mais homogêneos e aptos a comodificação – desestimula-se, por exemplo, a produção de *tais* que só poderiam ser vendidos a preços muito altos, dados os altos investimentos envolvidos em sua tecelagem; aumento do potencial de reprodutibilidade do *tais* repadronização do *tais* de modo a responder ao gosto de seus potenciais consumidores em Díli, sejam eles turistas ou agentes da cooperação internacional. Assim, a dinâmica de produção do *tais* passa a ser estruturada, ao menos em parte, pelas expectativas de seu consumidor em potencial¹⁹. Os *tais* produzidos nestes novos contextos costumam ser completamente direcionados para o comércio, enquanto os *tais* produzidos para trocas rituais entre famílias são confeccionados apenas para rituais (Ferreira, 2015).

¹⁹ É importante notar que não há necessária e absoluta substituição das dinâmicas domésticas e locais de produção do *tais* por dinâmicas de massa e em larga escala, mas um encapsulamento das primeiras para fins de mercado.

II – Objetificando o *tais*. Colecionamento, exibições e reclassificações.

A vida social do *tais* tem sido marcada por algumas rotas e desvios (Appadurai, 2008). Sua rota mais usual, desde o ponto de vista de seus padrões de uso locais, estava vinculada à circulação dentro do regime de dádiva. Seu desvio mais conhecido, por sua vez, esteve relacionado à circulação dentro do regime de mercado²⁰. Contudo, esforços de recolha, classificação e colecionamento de *tais* para fins de conhecimento de suas variações têm se caracterizado como padrões de desvio bastante usuais, com algum papel na objetificação destes artefatos.

O fenômeno do colecionamento de têxteis *tradicionais* está longe de ser novo. Constitui parte da história de interação entre populações leste-timorenses, chinesas, indianas e europeias desde há muito, alimentando toda sorte de narrativas orientalistas. Agora, contudo, o colecionamento de *tais* é colocado a serviço da construção nacional em Timor-Leste. Também é importante pontuar que o colecionamento de *tais* reúne tecidos que foram feitos e circularam enquanto dádivas em trocas rituais.

A Alola e a Timor Aid (e possivelmente outras instituições) têm se esforçado na recolha e sistematização de *tais* e de conhecimentos implicados na produção dos mesmos em todo território leste-timorense. Esses esforços deram origem a coleções. Em sua página eletrônica, a Timor Aid afirma, por exemplo, ter uma coleção de 160 *tais*. A instituição planeja colocar sua coleção online de modo a fomentar pesquisas que permitam reconhecer e conectar os *tais* de Timor-Leste a outros têxteis da região e do mundo. É, pois, a partir dessas coleções que são elaborados catálogos e exposições nos quais os *tais* são objetificados a partir de narrativas classificatórias que discutiremos a seguir.

De todo modo, parece-nos que a construção de coleções participa da objetificação do *tais* na medida em que exige a desconexão do mesmo de seu

²⁰Muito resumidamente, o regime de troca de dádiva pode ser descrito como aquele em que, por meio do intercâmbio de bens, palavras e gestos, as pessoas negociam relações que estão fora do ato da transação (Strathern, 1992). Nesse regime, pessoas e coisas são tratadas como pessoas, sendo os objetos de valor suportes para produzir e reproduzir relações de longo prazo. De certo modo, existe uma unidade, consubstancialidade entre o objeto que circula e as pessoas que o fazem circular. Tal fato faz desses objetos coisas animadas e inalienáveis, sendo depositários de certo tipo de agência. O valor das coisas é medido por seu *rank* e não por preço. As partes envolvidas nas trocas são mutuamente dependentes e figuram uma diante das outras de forma assimétrica (Gregory, 1982). O dom é frequentemente visto como obrigatório. De outro lado, grande independência entre os atores envolvidos nas operações de troca e a presença de moeda como um meio de quantificar o valor são as principais características do regime de mercado (commodity). Em comparação com o regime de dádiva, em operações informadas pelo regime de mercado as relações entre as pessoas são experimentadas como relações entre coisas. Não há consubstancialidade entre as coisas trocadas e aqueles que a fazem circular, de modo que são pensadas como alienáveis, inanimadas e objetos passivos da ação humana (Strathern, 1984). O valor das coisas é mensurado pelo preço e sua equivalência a este preço deve ser imediata (Gregory, 1982: p. 41-70).

universo de criação, uso e circulação original - com o qual, contudo, o tecido continua sendo associado para esforços de classificação – a fim de sobrevalorizar suas características estéticas, vertidas em expressões culturais da região ou da casa dentro da qual foi elaborado. Quando tornado peça de uma coleção o *tais* é apreendido em sua materialidade e além dela, em um sentido particular: ele é tomado como símbolo de um distrito, de uma aldeia ou casa, por contraste a outros. Certas funções práticas dele são encerradas – o uso como vestimenta – e outras inauguradas – certo *tais* como símbolo, como representação convencionalizada de certo distrito ou subdistrito. Ele é desprovido de agência e tornado objeto da ação ou símbolo/modelo daqueles que o criaram ou circularam. O *tais* é também secularizado, destituído de funções ou significados místicos a partir do momento em que entra em uma coleção, embora sua feitura seja elaborada como legado dos ancestrais.

No interior de uma coleção, o *tais* é tomado como alegoria daquelas que o produziram. Serão as coleções experimentadas como índices da diversidade de populações, línguas e outros agentes que compõem o país? Eis a questão. Uma análise das classificações e narrativas a respeito do *tais* presentes em catálogos de coleções e exposições podem nos oferecer algumas pistas para responder estas questões.

Classificações e catálogos contemporâneos de *tais*

A publicação de livros e catálogos sobre têxteis leste-timorenses é um dos principais veículos pelos quais são produzidos e disseminados conhecimentos e novas classificações a respeito dos mesmos. Desde 2002, muitas têm sido as publicações que tomaram o *tais* como objeto de reflexão e exibição. Elas são diversas entre si; são voltadas a públicos diferenciados e expressam os diferentes objetivos para os quais foram concebidas. Nesta seção tomamos como objeto de reflexão catálogos regionais sobre o *tais* produzidos pela Timor Aid. Interessa-nos perceber os pontos em comum entre eles, bem como suas particularidades a fim de produzir informações que nos auxiliem na compreensão de como elas participam do processo de objetificação e ampliação do potencial semiótico destes artefatos.

Em 2014 e 2015, foram publicados em Díli, em coedição entre Timor-Aid e Secretaria de Estado de Turismo, Arte e Cultura, dois grandes catálogos sobre *tais* denominados, respectivamente, *The textiles of Lautém – Timor-Leste* e *The textiles of Covalima – Timor-Leste*. Analisamos as publicações editadas em língua inglesa destes catálogos, compostas por 42 páginas cada, nas quais se apresentam e analisam têxteis elaborados em diferentes subdistritos que compõem as

municipalidades acima referidas.²¹ Os catálogos têm como base informações produzidas ao longo de aproximadamente 10 anos de pesquisa sobre estes artefatos. É interessante ressaltar que a Timor-Aid tem lançado seus livros sobre *tais* em inglês, tétum, malaio e português. Contudo, nem sempre simultaneamente.

Um olhar panorâmico sobre cada uma dessas publicações, editadas pelo *design* e artista David Palazón, revela um grande cuidado estético. Nelas, imagens, fotografias, têm hegemonia sobre as palavras. Há mais imagens do que palavras em ambas as publicações. Um livro é de autoria de Joana Barrkamann e outro de Rosália M. Soares; ambas são apresentadas como *experts* da tecelagem tradicional leste-timorense. Em cada uma destas publicações, os variados saberes têxteis são apresentados como reflexo de variações culturais e dinâmicas históricas particulares.

Assim, por exemplo, as características técnicas e estéticas dos *tais* de Covalima são relatadas como produto do entrelaçamento de legados de populações Tétum, Bunak e Kemak, que se fixaram em suas fronteiras em diferentes períodos. Destaca-se, ainda, que os *tais* desta região sofreram influência dos tecidos indianos que nela também circulavam. No catálogo de Lautém podemos identificar a mesma narrativa, com o adendo de que se sugere que nas zonas de fronteira entre Baucau e Lautém haveria *tais* com influências diversas.

Os *tais* são descritos tendo em conta as seguintes categorias: Técnicas de produção, a saber, tingimento, costuras, acabamentos, manutenção e armazenamento; motivos; estrutura do tecido (tecido de homem e tecido de mulher); usos (como os homens usam e como as mulheres usam) e; hierarquia dos tecidos.

Discutem-se também as formas de transmissão do conhecimento dos padrões de tecelagem. Ressalta-se então o papel das mulheres na produção deste artefato e como se dá a transmissão de conhecimento dos mesmos: no caso de Lautém, por exemplo, indica-se ser usual cortar um pedaço da ponta do tecido feito para se arquivar o padrão de tecelagem nele presente e assim salvaguardar o *motivo*, o *desenho* da família. No livro de Covalima, por sua vez, registra-se a prática de tatuar o corpo com padrões de tecelagem para preservação da memória do mesmo e sua reprodutividade.

Se em um primeiro momento as publicações inscrevem diferentes padrões de *tais* a distintas fronteiras distritais, a seguir as autoras lançam mão de variáveis classificatórias de escala menor: evocam-se padrões e saberes subdistritais e, a seguir, padrões e saberes próprios a casas, linhagens ou até a pessoas diferentes. Ao mesmo tempo, os catálogos dignificam algumas das detentoras dos saberes envolvidos na produção do *tais*, identificando-as pelo nome e inserindo nas publicações grandes fotografias das mesmas (Soares 2015, 20,36).

²¹ Em razões de restrições técnicas, não necessariamente os saberes de todos os subdistritos são contemplados.

Os padrões de descrição dos *tais* presentes nas publicações indicam a autoria dos tecidos. Afirma-se, por exemplo, na descrição de um *tais* originário de Tutuala (Soares 2015, 25):

Este *sica lau o'okarasu* [modalidade particular de *tais*], feito por Rosalina dos Santos, é tecido com algodão industrializado na técnica única de *ikat*, e é tingido com folhas de índigo. Este é o único *sicalau* de seu tipo identificado durante a pesquisa. A tecelagem de *Sicalau o'okarasu* é restrita à família da Sra. Santos e ela é a única pessoa que ainda o faz.

Também cabe observarmos que *ikat* não é uma categoria nativa e sim uma categoria de análise usada por pesquisadoras de tecidos para designar o tipo de tear utilizado. Por oposição, a palavra *futus*, por exemplo, que descreve uma técnica de tingimento, é uma categoria nativa e também é utilizada como recurso analítico. É interessante ressaltar que nestas obras categorias nativas e de análise convivem sem distinções.

Evidenciam-se ainda as denominações locais para diferentes tipos de *tais* e seus usos preferenciais, bem como os modos pelos quais a produção, uso e circulação dos tecidos são estruturados e estruturam relações de poder e hierarquias sociais. Neste contexto, chama atenção o fato de que a presença de motivos de origem europeia é experimentada como fonte de desvalorização dos têxteis em Lautém (Soares 2015, 17, 36, 38) em contraponto ao que se passa em Oecusse, onde a influência cristã transborda os desenhos do *tais*, e é fonte de grande valor, como é possível constatar em outro livro de Barrkman (2013).

Em diferentes partes dos textos de ambas as publicações ressalta-se, contudo, que em cada um dos distritos aos quais elas se referem encontram-se *tais* de outros distritos. Este fato é apresentado como produto da circulação do *tais* em diferentes redes de troca pelo país, sobretudo em rituais de ciclo de vida como casamento e morte. Assim, são indicados, mas não aprofundados, os contextos e situações em que, preferencialmente, os tecidos circulam.

Antes de passar para análise do próximo documento, registremos recorrências das formas de descrever e classificar o *tais* presentes nos catálogos acima: os saberes são primeiramente diferenciados por tradições distritais e subdistritais; há proeminência de fotografias sobre textos como fonte de conhecimento sobre o *tais*; privilegiam-se descrições e análises sobre as características estéticas e técnicas do *tais* e somente secundariamente se fala de seus usos; nenhuma das publicações tematiza os significados simbólicos locais do *tais*, assim como sua percepção como uma segunda pele, sua associação ao universo feminino e ao que é frio, à ideia de vínculo e proteção (McKinnon, 1991), embora se cite que o acesso ao *tais* se dá por meio de trocas rituais de dádivas.

A arte *futus* e a nossa herança – catálogos e exposições

A publicação bilingue (inglês e português) intitulada *A arte futus: tecelagem ikat em Timor-Leste* foi editada por conta da exposição homônima realizada em Dili, em 2013. A publicação é focada na descrição de como os motivos dos *tais* timorenses são construídos a partir da técnica de tingimento das linhas, conhecida como *futus*. Analisam-se variações de *futus* timorenses em cinco regiões: Marobo, Baucau, Oecussi, Covalima e Lautém.

Mais uma vez, a abordagem da técnica da tecelagem tem proeminência, embora haja lugar nas narrativas para se abordar os usos dos tecidos, o período em que foram produzidos e a autoria dos mesmos. Em comparação aos catálogos anteriores, este livro apresenta narrativas mais detalhadas sobre os usos do *tais* e os modos como ele circula em diferentes contextos (Barrkman 2013, 28, 31, 38) e sua relação com outros fenômenos que estruturam a reprodução social das populações leste-timorenses. Vejamos, por exemplo, a seguinte narrativa a respeito dos têxteis de Baucau: “As relações sociais na cultura Makasae são fomentadas por um conceito de ‘se não dá, não é humano’ (...). A continuidade da vida e da morte depende da troca de alimentos e meios de produção entre quem dá a mulher (...) e quem a recebe.”

Formulada por ocasião da Cimeira da CPLP que ocorreu em Díli, em 2014, a exposição *A Nossa Herança* esteve montada no *Arquivo Museu Resistencia Timorese* (AMRT) entre julho e outubro de 2014, no coração da capital. Todo conjunto de artefatos que compunha a exposição foi apresentado como *A Nossa Herança – Museu e Centro Cultural de Timor-Leste*. A ideia de *Nossa Herança* parecia explorar a noção de contiguidade e continuidade local, apresentada enquanto nacional, ao se reivindicar aos objetos uma ancestralidade comum, apesar de diferenças etnolinguísticas. Os artefatos apresentados no catálogo e na exposição foram agenciados pelos autores como herança deixada pelos ancestrais para os concidadãos de Timor-Leste. A exposição é apresentada nos seguintes termos:

As exposições públicas de objectos do património cultural de Timor-Leste recordam-nos o nosso passado. Estes têxteis, esculturas, armas, instrumentos, cestos, cerâmicas, adornos e relíquias sagradas que se encontram em exposição, ligam-nos ao mundo em que os nossos antepassados viveram. Na realidade, estes objectos materiais constituem a herança dos nossos antepassados, juntamente com as nossas línguas, as histórias orais, as canções e as danças. Estas são ofertas dos nossos antepassados. Cabe-nos a responsabilidade de assegurar que sejam passadas aos nossos descendentes.

Florentino Sarmiento, Director Executivo da Timor Aid (Catálogo 2014)

Imagem 2, legenda “Exposição Nossa Herança em Díli, foto disponível em facebook da Alola”²²



O catálogo da exposição *A Nossa Herança*, diferente dos outros catálogos analisados anteriormente, vem como um complemento direto à experiência de acompanhar a exposição de mesmo nome e não como uma síntese da exposição. Embora compusessem a exposição outros artefatos além do *tais*, este têxtil tinha nela claro protagonismo, uma vez que ocupava boa parte de seu espaço. Tal fato se repetia também no catálogo, onde o *tais* tinha mais páginas que os outros artefatos. Na exposição, os *tais* femininos (*tais feto*) estavam de um lado da sala, enquanto os *tais* masculinos (*tais mane*) estavam do outro (Ferreira 2015). Apesar de serem originários de diferentes distritos, os *tais* estavam lado a lado, conformando uma ideia de conjunto, de objetos de uma mesma categoria, detentores de qualidades e propriedades similares. Neste sentido, tanto na exposição quanto no catálogo a área disponibilizada para o *tais* foi denominada em português como *nosso pano* e em inglês *our cloth*. Trazidas sempre em inglês e português as narrativas da exposição e do catálogo expressam claramente ansiedades de construção nacional em intensidade muito maior do que nas demais publicações analisadas na seção anterior.

²² Fonte: facebook Alola : <https://www.facebook.com/alolafoundation/?fref=ts>

Imagem 3- “ *Tais* oriundo de Tutuala, foto disponível em facebook da Alola”²³



Na exposição, cada *tais* estava acompanhado de uma pequena placa, na qual estava a legenda com as informações sobre sua origem regional e etnolinguística. Cada placa trazia uma moldura com a inscrição *nosso pano* ou *our cloth* apenas, sem qualquer inscrição que qualificasse aquele tecido em tétum. Não importava se o *tais* era de Lautém ou de Ataúro, por exemplo; independentemente de sua origem local a moldura continha a mensagem que o identificava como *nosso pano* (ou *our cloth*). A exposição evocava uma coletividade compartilhada, pleiteava uma unidade de reconhecimento para artefatos de diferentes lugares como pertencentes a um só povo, mas sempre em português ou inglês.

Na exposição e no catálogo *A Nossa Herança* os processos e as técnicas envolvidas na produção do *tais* não são tematizados. Tampouco há narrativas sobre as funções sociais locais do tecido e seus significados. Eles aparecem flutuando no vácuo, objetificados. Prioriza-se a exibição das formas estéticas do *tais*, por meio do próprio *tais*, na exposição, e por meio de fotografias no catálogo, em detrimento de narrativas sobre eles. As narrativas são telegráficas, expondo somente origem, datação e “pertença” dos objetos. Mas é interessante destacar que boa parte dos *tais* apresentados em *A Nossa Herança* também compõe outras exposições e outros

²³ Fonte: facebook Alola : <https://www.facebook.com/alolafoundation/?fref=ts>

catálogos citados neste artigo. Neste sentido, o *tais* da figura 3, de Tutuala em Lautém, do grupo Fataluku, além de estar na exposição e no catálogo de *A Nossa Herança*, aparece também na página 34 do catálogo *A Arte de Futus*. Assim, é relevante observar como há uma organização e reorganização destes *tais* por parte das ONGs e das autoras dos textos de acordo com as narrativas que se quer construir ou com os efeitos que se deseja produzir sobre os objetos junto aos expectadores.

Se por um lado as narrativas do catálogo (e da exposição) dão dignidade ao ponto de vista nativo, sugerindo que os saberes relacionados à produção dos artefatos exibidos são legados dos ancestrais, ao assim fazê-lo também colocam em segundo plano reflexões sobre a historicidade destes saberes. Essa tática narrativa contribui para legitimação da inscrição desses saberes e artefatos em um registro nacional. Isso porque a nação, enquanto comunidade moral, procura se legitimar em narrativas e símbolos primordiais, “que estão fora da história, e ao mesmo tempo a fundam. Nesse empreendimento, o que se objetiva como tradição é a forma ideologizada da história (LiPuma 2005).

A ausência de detalhes de origem, significado e função dos *tais* expostos em “A Nossa Herança” pode ainda ser interpretada como parte da metanarrativa da exposição que enfatiza a ideia do que seria comum, passível de reconhecimento como sendo parte e herança de todos. Neste contexto, discursos que enfatizam a diferença podem ser contraprodutivos à construção nacional, ao objetivo de “desenvolver um sentido de unidade e identidade nacionais e devolver a todos os timorenses a dignidade e o bem-estar a que há muito têm direito” (Catálogo 2014) Não por acaso, o espólio todo da exposição é denominado nossa herança, patrimônio de todos os leste-timorenses, e alegoria de suas diferenças por oposição aos estrangeiros a quem o catálogo era também destinado. Assim, o *nós* a quem faz referência ao falar de *nossa herança* é produzido como efeito de sublimação das diferenças que marcam a história social dos artefatos bem como do efeito de contraste induzido junto aos estrangeiros que visitam a exposição e que não podem considerá-la como *nossa herança*.

Mas é curioso atentar ao fato de que a exposição combinou, de forma sensível ao expectador, objetos que evidenciavam diversidade e unidade cultural leste-timorense, aspectos essenciais para a construção nacional. Para isto, além de objetos de diversas regiões, estiveram em destaque objetos que eram identificados como atemporalmente relevantes, plasmando uma herança comum. Essa herança comum pode ser lida como efeito do potencial de ressonância dos artefatos nela expostos, os quais remetem concomitantemente às ideias de diferença e unidade.

Considerações finais: Mapas, museus, exposições e catálogos em mútua ressonância

Ao abordar os processos de construção nacional em diferentes países do Sudeste Asiático, Anderson (2008) destaca o protagonismo exercido por tecnologias de produção e exibição de conhecimento como mapas, museus e censos. Segundo ele, mapas, museus e censos têm sido importantes para plasmar a ideia ficcional de que todos os habitantes estão presentes e ocupam um lugar no espaço físico e moral de uma nação unificada. Os mapas, por exemplo, mostram as regiões não como simples localidades, mas como pontos relevantes num espaço plano no qual os mapas são elaborados. Mapas evocam diversidade e unidade, a um só tempo, assim como podem fazer os museus e os censos.

Não por acaso, Timor-Leste é apresentado no sítio eletrônico do governo a partir de um mapa que evoca unidade e diversidade. Trata-se de um único território, composto por diversas regiões (distritos), assim particularizadas pelos diferentes padrões de *tais* tipicamente produzidos com maior frequência em cada uma delas. Mas por que se elege o *tais* como alegoria de unidade e diversidade? Outros artefatos não teriam o mesmo potencial? Acima sugerimos que tal fato se deve ao potencial de ressonância do *tais*. No entanto, para além do que já foi dito, parecemos que a ideia de ressonância encerra outros potenciais cognitivos que merecem exploração.

Ressonância é um conceito oriundo da física que descreve o fenômeno de vibração dos corpos. Propõe que cada corpo ou sistema de corpos possui uma ou mais frequências de vibração naturais, sujeitas à influências externas oriundas da vibração de outros corpos. Assim, a amplitude da vibração de um corpo (ou de um fenômeno) pode ser aumentada ou diminuída sob influências externas de sons e ventos, por exemplo.

Tendo este conceito como inspiração, sugerimos que as tecnologias de governo do *tais* (catálogos, oficinas e exposições) aumentam sua vibração e amplitude semiótica, em uma dinâmica de mútuo reforço de sua vinculação aos espaços e valores relacionados ao nacional e local, concomitantemente. Em uma dimensão, os modos de apropriação dos saberes têxteis envolvidos na elaboração de *ikats* em Timor-Leste têm permitido o reconhecimento deles como elementos de diversidade e unidade da nação. A produção, divulgação e conhecimento relacionados ao *tais* falam de sua vinculação a formas de organização social locais como a casa e às dinâmicas de aliança entre elas, por exemplo; ao mesmo tempo, estes mesmos tecidos são agenciados como meios de promoção de crescimento econômico e ampliação da igualdade de gênero, valores fortemente associadas à nação como um arranjo sociopolítico específico.

Muito possivelmente, esses múltiplos discursos e agenciamentos do *tais* irão afetar-se uns aos outros, se já não se afetam. As combinações e ansiedades que daí surgirão é algo que o devir histórico nos desafia a investigar.

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, Benedict. 2008. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- APPADURAI, Arjun, 2008. A vida social das coisas. In: APPADURAI, Arjun, A vida social das coisas. Niterói: Eduff.
- BARRKMAN, Joanna. 2013. *A arte de Futus: Tecelagem Ikat em Timor-Leste*. Timor Aid.
- BARRKMAN, Joana. 2014. *The Textiles of Covalima, Timor-Leste*. A project by the National Directorate of Arts, Culture and Creative Industries, Timor-Leste in collaboration with Timor Aid. SEAC, RDTL.
- BARBOSA, Vítor José da Costa. 2014. *Relatos Fundacionais do Imaginário Timorenses*. Dissertação apresentada para obtenção do grau de mestre em estudos portugueses multidisciplinares. Universidade Aberta. Disponível em: http://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/3642/1/TMEPM_VitorBarbosa.pdf Acesso em: 10 de maio de 2016.
- Catálogo A Nossa Herança – Museu e Centro Cultural de Timor-Leste. 2014. Printed in Timor-Leste by Peso, Lda. Secretária de Estado de Arte e Cultura.
- FERREIRA, Andreza Carvalho. 2015 *Transformações do tais e transformações pelo tais :entre tecidos tradicionais, mulheres leste-timorenses e conversas com Ofélia*. Monografia (graduação)—Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 2007. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro, 2007. (Museu, memória e cidadania)
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 2005. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos* n. 23, p. 15-36.
- GREENBLAT, Stephen. 1991. Ressonance and wonder. In: KARP, Ivan; LAVINE, Steven L (Ed). *Exhibiting cultures: the poetics and politics os museums diaplay*. Washington: Smithsonian Institution Press, p.42-56.
- GREGORY, C. A. 1982. *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.
- KEANE, Webb. 2007. *Christian Moderns. Freedom & Fetish in the mission encounter*. Berkeley: University of California Press.
- KOPYTOFF, Igor. 2008. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun, A vida social das coisas. Niterói: Eduff.
- LIPUMA, Edward. 1995. “The formation of Nation-States and National Cultures in Oceania.” In: FOSTER, J. *Nation making: emergent identities in postcolonial Melanesia*. S.L.: The University of Michigan Press. Pp. 33-68.
- PIERCE, Charles. 1999. *Semiótica*. São Paulo: Editora Perspectiva.

- MCKINNON, Susan. 1991. *From a shattered sun: hierarchy, gender and alliance in the Tanimbar islands*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- SILVA, Kelly. 2014. O governo da e pela kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 104 URL : <http://rccs.revues.org/5727> ; DOI : 10.4000/rccs.5727
- SILVA, Kelly. 2016. Administrando pessoas, recursos e rituais. Pedagogia econômica como tática de governo em Timor-Leste. *Horizontes Antropológicos* n. 22 (45) , p. 127-153.
- SILVA, Kelly & e SOUSA, Lucio. 2015. Art, agency and power effects in East Timor: provocations. *Cadernos de Arte e Antropologia* [Online], Vol. 4 (1). Acesso em 30 Janeiro 2016. Disponível em: <http://cadernosaa.revues.org/829> ; DOI : 10.4000/cadernosaa.829
- SCHOUTEN, Maria Johanna. 2011. Tecedeiras e guerreiros: O estatuto da mulher no Sueste Asiático e a perícia artesanal no fabrico de têxteis Uma tradição em desaparecimento. I ICT|bHL| blogue de História Lusófona. Disponível em: <http://www2.iict.pt/?idc=102&idi=17428> Acesso em: 10 de maio de 2016.
- SOARES, Rosália E M. 2015. The Textiles of Lautem. Timor-Leste. A project by the National Directorate of Arts, Culture and Creative Industries, Timor-Leste in collaboration with Timor Aid. © SETAC, RDTL.
- STRATHERN, Marilyn. 1984. Subject or object? Women and the circulation of valuables in Highlands New Guinea in: R. Hirschon (ed.) *Women and Property, Women as property*. London: Croom Helm, pp. 159-75
- STRATHERN, Marilyn. 1992. 'Qualified value: the perspective of gift exchange.' In Humphrey, C. & Hugh-Jones (ed) *Barter, Exchange and value: an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THOMAS, Nicholas. 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.
- XIMENES, Fernanda de Fátima Sarmento. 2012. O Tais desde os primórdios a contemporaneidade. Paper apresentado na conferência "Timor Leste: Memórias e Histórias da Antropologia" em 4 de Agosto de 2012 (UNTL - Díli). Disponível em: http://www.historyanthropologytimor.org/?page_id=61 Acesso em: 10 de maio de 2016

Património edificado e construção da memória social Reconhecimento e homenagens aos mártires em Lautém*

Rui Graça Feijó*
Susana de Matos Viegas*

Resumo

A paisagem da Ponta Leste de Timor encontra-se gravada pela mão humana que erigiu diversos memoriais em honra dos seus mártires. O presente ensaio começa por referir o enquadramento das políticas públicas destinadas a homenagear os mártires, sublinhando a sua pluralidade de formas, e descreve em seguida casos concretos de edificações a que chamaremos de memoriais. O ensaio mostra a real existência de um enorme investimento financeiro e simbólico em património edificado associado à homenagem aos mártires reflectindo sobre as suas múltiplas componentes socioculturais e políticas a partir de um eixo dinamizador de sentimentos de reputação articulados, por um lado, com a situação sanguínea e dolorosa da luta pela independência e, por outro, com a realidade sociocultural historicamente centrada em dinâmicas de hierarquia e estatuto. A forma como a própria nação timorense se alicerça neste princípio de sofrimento e recompensa será igualmente considerada no enquadramento explicativo da diversidade de formas de homenagear os mártires.

Palavras-Chave: Timor-Leste, mártires, memorialização, *status*, sofrimento

²⁴ O presente ensaio insere-se nos resultados de um projecto que desenvolvemos entre 2012 e 2015 intitulado “Co-habitações: dinâmicas de poder em Lautém (Timor-Leste)” (FCT PTDC/CS-ANT/1181500/2010). O trabalho de campo beneficiou igualmente de apoios da Fundação Oriente em Díli e da Secretaria de Estado das Artes e da Cultura da República Democrática de Timor-Leste. Ao longo destes anos contámos com a colaboração de Abílio do Santos Tilman (primeiro nas funções de delegado local da SEAC e depois como nosso assistente de campo) e, após o seu triste falecimento em 2013, do Mestre Justino Valentim (também ele prematuramente desaparecido em 2014, logo após o termo do nosso trabalho em Lospalos) e ainda de Gil dos Santos. Queremos agradecer a preciosa hospitalidade que nos foi prestada pela família de Júlio e Virgínia Mota. Tendo uma versão deste ensaio sido apresentada no VI Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia (Painel T037 – Futuros da Memória, Disputas do Património: Intelligibilidades e Construção de Identidades no Sudeste Asiático, organizado por Lúcio Sousa e Vicente Paulino), queremos agradecer aos organizadores e aos participantes na nossa sessão pelos oportunos comentários que recebemos. Finalmente, este nosso ensaio é dedicado à Senhora Albina Marçal Freitas, que tanto nos ajudou a compreender os mecanismos de homenagem aos mártires, nela simbolizando os timorenses que incansavelmente vão construindo uma paisagem humana repleta de memoriais aos que lutaram por uma terra de liberdade.

*Investigador do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra – ruifeito@gmail.com.

*Investigadora do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa – smviegas@ics.ulisboa.pt.

Introdução

A paisagem de Lautém, na Ponta Leste da ilha de Timor, terra de Fatalukus, encontra-se profundamente gravada pela mão humana através de uma miríade de marcas que evocam, nas palavras de Michael Leach (2009), “memórias difíceis”, e que consistem em diferentes maneiras de verter na linguagem de um património edificado – cemitérios e túmulos, “monumentos” e outros memoriais – as cicatrizes de um período de intenso conflito, durante o qual muitos pereceram no combate pela libertação nacional. Aos restos mortais dos que lutaram pela independência é devida uma sepultura conforme aos preceitos consuetudinários, e à sua memória um tributo que ajude a perpetuar os seus feitos. São os vivos que intervêm de forma decisiva não apenas num processo de preservação e salvaguarda dos feitos dos seus familiares e amigos mas sobretudo na construção de uma memória social num sentido que podemos começar por aproximar ao que Xanana (2015) expressa ao falar da “edificação de sentimentos fortes e partilhados” originados pela rememoração de eventos marcantes, capaz de afirmar uma narrativa tornada necessária face à fragmentação, ambiguidade e, conseqüentemente, pluralidade de relatos em que muitos episódios da resistência se viram envolvidos devido às contingências de um tempo de conflito. Como observou Camila Tribess a propósito da tarefa da CAVR de reconstruir uma memória colectiva sobre os conflitos vividos no país, “as diversas histórias imbricadas no relatório final, muitas vezes complementares, outras vezes contraditórias, se unem numa profusão de vidas modificadas pelo conflito armado, pela tortura, pela morte e pela violência, havendo necessariamente um trauma social contado a cada linha do relatório” (2014: 171). O que se diz sobre esse relatório aplica-se a todo o processo de rememoração, afectado pelo quadro de violência em que se situaram os acontecimentos. Os elementos do património construído neste vasto contexto assumem assim um papel de relevo, tanto pelo seu aspecto imaterial (o modo como se conformam com expectativas relativas ao culto dos mortos e aos preceitos da *kultura* local)²⁵ como pelo esforço material que incorporam.

²⁵ Em Timor-Leste correm hoje em dia três locuções com sentidos idênticos: *lisan* (uma palavra da língua Tétum clássica, com longa história); *adat* (um vocábulo malaio com uso corrente numa vasta área do Sudeste Asiático, e de difusão em Timor-Leste posterior à 1975); e, mais recentemente, evoluindo do Português (mas facilitada pela semelhança com o Inglês), o termo *kultura* tem vindo a generalizar-se como conceito émico (vide Silva, 2014) Qualquer destes termos tem sido traduzido como “tradição”, “costume” ou “regra consuetudinária”. No entanto, como bem sublinhou David Hicks (2012:27), há que lhes atribuir simultaneamente um âmbito muito vasto, na esteira das “representações colectivas” de que falava Émile Durkheim, e incluir no seu perímetro regras relativas a herança, escolha de esposas, etiqueta ritual, tabus, mecanismos de governação, posse e propriedade de terras, visões cosmológicas, culto dos mortos. No entanto, não se deve presumir que este conjunto de prescrições constitua um corpo normativo positivo e sem contradições, nem que esteja imune à adopção de novos elementos em função da evolução histórica. Por essa razão preferimos, sempre que não estamos a citar qualquer fonte, o uso do vocábulo contemporâneo.

O presente ensaio, que se insere num projecto de investigação mais vasto, procura apresentar um conjunto de casos observados no nosso trabalho de campo (2012-2014). Numa primeira parte, discutimos o modo como as autoridades nacionais de Timor-Leste se têm esforçado por criar uma narrativa abrangente que incorpora os tombados na luta pela independência como “mártires” e em alguns casos “heróis” no âmago da construção da moderna identidade timorense, disponibilizando-se para financiar formas patrimoniais de prestação de homenagem aos caídos na luta, assim como retribuindo através de generosas dotações financeiras aqueles que se empenharam na Resistência – os chamados “veteranos” – e seus familiares. Na segunda parte, mostramos como os Fataluku se mobilizaram de facto para responder à necessidade de homenagear os seus mártires por formas muito diversificadas, incluindo uma relação tensa com as manifestações “oficiais” cuja adequação é por vezes questionada. Mesmo que alguns exemplos aparentemente se pudessem aproximar do que foi levado a cabo na Indonésia onde se instituiu um culto oficial e bastante descentralizado a um número limitado de “heróis nacionais” (Chambert-Loir e Reid, 2002), nomeadamente pela criação em Timor-Leste de cemitérios especiais (os “Jardins dos Heróis”, a nível nacional em Metinaro, e replicados depois em cada distrito) que dominam as formas oficiais de prestação de culto, não se pode descurar o facto deles apenas representarem um segmento, e talvez não muito popular, do culto dos “mártires”, que assume uma pluralidade de formas. Na última parte deste ensaio discorreremos sobre as lições que se podem extrair do material empírico apresentado, procurando situar os esforços dos Fataluku em prestar homenagem aos seus mártires num processo de (re)construção de uma memória social que sustente um lugar de destaque dos desaparecidos e, conseqüentemente, que contribua para que os seus descendentes beneficiem de capital simbólico que legitime a sua reputação e distinção social.

Num contexto como o de Timor-Leste em que tanto se tem falado da canalização de recursos financeiros generosos para os “veteranos” e seus descendentes, por vezes procurando encontrar nela um poderoso motivo que levaria muitos timorenses a procurar acercar-se desse benefício pela via da manifestação pública de reconhecimento pelos feitos dos “seus” heróis, como bem discutiu Lia Kent (2015: 12), a memorialização física dos “mártires” aparece como um paradoxo, na medida em que absorve ela própria parte importante dos recursos disponíveis para as famílias, requerendo que uma explicação para tal facto deva ser buscada nos mecanismos culturais e sociais que privilegiam o longo termo e a vontade de reforçar a legitimidade atinente à distinção social que pode ser obtida através da construção da memória social. Exploramos assim a capacidade heurística de noções como a de “reputação” que, no dizer de Gloria Origgi, é “um poderoso sistema retroactivo do eu sobre si-próprio que constitui a nossa identidade social e que integra na nossa auto-percepção o modo como nos vemos a ser vistos por outros”, podendo por isso ser encarado “como um fim em si mesmo e não apenas

como um meio para atingir benefícios ulteriores” (2016: 8, 50). Assim entendido, o conceito de reputação perde a conotação moralizante com que conviveu em contextos passados de sociedades aristocráticas para assumir uma dimensão cognitiva que lhe permite ombrear com outros conceitos explicativos da acção humana como o de estratégia ou interesse em contextos de sociedades contemporâneas e especificamente na timorense, a qual conta com uma longa e multifacetada história de formas sociais hierárquicas onde o estatuto ganha particular relevância e se expressa em sentimentos de respeito e reputação que têm sido identificados pelos vários estudos das ciências sociais sobre Timor.

A nossa contribuição vai centrar-se na reflexão sobre a diversidade de soluções encontradas para tratar dos milhares de mártires, nomeadamente em termos de património edificado. Não nos iremos preocupar com o estatuto oficial de cada um desses mártires, sejam eles reconhecidos formalmente como “Veteranos e Combatentes da Libertação Nacional”, sejam vítimas inocentes da violência perpetrada pelos indonésios (estando ainda em discussão a lei enquadradora das “vítimas de guerra”), nem com as manifestações oficiais de reconhecimento dos seus feitos, mas antes com o facto deles legitimarem pelo seu sofrimento o estatuto dos seus familiares (Silva 2009). Neste ensaio, serão “mártires” todos aqueles que são efectivamente encarados como tal por sectores diversificados da sociedade timorense, e que disponham assim de uma forma de legitimidade para reivindicarem tal estatuto ao qual está associada hoje em dia uma aura de prestígio social. Depois de enquadrarmos na próxima secção os debates sobre o tema da construção da memória social a partir da libertação nacional, iremos referir quatro memoriais distintos correspondendo a edificações e escalas diversas: os “Jardins dos Heróis” construídos sob a alçada do governo central; um monumento evocativo de um episódio sangrento no qual pereceram várias dezenas de timorenses; um exemplo de construção de um memorial no local onde existe uma vala comum resultante de um massacre; e finalmente um exemplo de túmulos que contém os despojos de mártires após terem sido trasladados do local de enterramento original.

Contextos de interpretação e análise da emergência dos “mártires”

Em 2002, os deputados à Assembleia Constituinte decidiram transformar o seu trabalho numa “sentida homenagem a todos os mártires da Pátria” (Preâmbulo da CRDTL), desse modo alargando àqueles que já partiram o sentido de comunalidade que deve informar qualquer Constituição. No articulado que aprovaram regressam ao tema ao afirmar que “a RDTL reconhece e valoriza a resistência secular do Povo Maubere contra a dominação estrangeira e o contributo de todos os que lutaram pela independência nacional” (Artº 11) ou ao definir a simbologia das cores da bandeira nacional (Artº 5.2), sendo que a cor vermelha que a domina “representa a

luta pela libertação nacional”. Por seu lado, o Hino Nacional começa logo por dizer: “Pátria, Pátria, Timor-Leste nossa Nação / Glória ao Povo e aos Heróis da nossa libertação”. Tudo isto contribui para incluir simbolicamente na comunidade timorense não só os vivos mas também aqueles cuja vida foi sacrificada para que a liberdade florescesse nesta terra. Assim se consubstancia um mandato claro no sentido de pôr em relevo, através da acção concreta das autoridades públicas, os feitos relevantes de quem se sacrificou pelos superiores interesses da Pátria, sejam eles mortos ou vivos.

Num outro plano, a mesma Constituição comete como um dos objectivos fundamentais da acção do Estado “afirmar e valorizar a personalidade e o património cultural do povo timorense” (Artº 6.g), nomeadamente através do reconhecimento explícito das “normas e usos e costumeiros” (Artº 2). Daqui se pode inferir que as acções destinadas a dar corpo à homenagem merecida pelos heróis devem ter em conta a diversidade cultural com fundas raízes na sociedade timorense, e por conseguinte assumir uma variedade de formas.

A acção do Estado timorense tem-se pautado pelo respeito pelo mandato constitucional, levando Xanana a exclamar: “Uma das missões fundamentais do estado timorense é assegurar que os heróis da libertação nacional são homenageados enquanto parte integrante e central desta memória colectiva que construímos dia após dia e que reforça a nossa identidade nacional” (2015). A construção de Timor-Leste como nação igualmente tem respeitado a variedade cultural própria de uma sociedade complexa, e assumiu já um conjunto assinalável de modalidades. Lembremos a título de exemplo a construção do Museu & Arquivo da Resistência Timorense, em Díli, que guarda e divulga a memória dos anos de luta, ou os trabalhos da CAVR que efectuou um levantamento notável do sofrimento do povo timorense para que as gerações do presente e do futuro não esqueçam esse acto de heroísmo colectivo que foi a Resistência, e que ficarão perpetuados na “Comarca de Balide”. Mais recentemente foram inauguradas duas estátuas de grande significado na cidade de Díli: a que se situa junto à igreja de Motael e recorda os mártires do massacre de Santa Cruz, e a que foi mostrada ao público em 18 de Maio de 2014 na rotunda junto ao aeroporto glorificando a figura de Nicolau Lobato, chefe da Resistência abatido pelo inimigo em 31 de Dezembro de 1978, e que será porventura a mais imponente estátua existente em todo o país. Recordemos também a forma como os Veteranos têm sido reconhecidos mediante a atribuição de diplomas e condecorações, até à concessão de um estatuto de pensionistas do estado com direito a subvenções públicas de elevada monta e outros benefícios sociais. (Roll, 2014)

Entre as iniciativas de maior relevo, cabe mencionar que o IV Governo Constitucional encabeçado por Xanana Gusmão iniciou um vasto programa de construção de cemitérios especialmente dedicados aos heróis nacionais. Primeiro, com a inauguração em 2009 do “Jardim dos Heróis” em Metinaro, localizado junto

à principal base militar, uma circunstância que ajuda a sublinhar o carácter eminentemente nacional da iniciativa. Mais tarde, decidindo construir réplicas a nível distrital, e mesmo algumas dedicadas especialmente a sub-distritos. Trata-se de um projecto gerido centralmente, obedecendo a uma regulamentação elaborada para o efeito (por exemplo, reservando o direito de sepultura àqueles que disponham de reconhecimento oficial ou limitando o tipo de manifestações de carácter religioso que se podem associar às cerimónias fúnebres ou que são permitidas mais tarde), o que permite compreender que tenha gerado respostas diversificadas - da adesão entusiástica ao desinteresse ostensivo – por parte da população. Por muito vasto que possa ser este programa, o número de mártires e heróis que podem ser sepultados nestes recintos é limitado, e existem pressões populares para que outras formas de culto sejam igualmente contempladas nestas formas de reconhecimento. Estas solicitações vão sendo geridas pelas autoridades numa base *ad hoc*, até porque existe uma tendência implícita nas políticas públicas para estabelecer uma hierarquia de prioridades, que resultam na marginalização de pessoas que se sentem com direito a serem contempladas (Kent, 2012: 182). Como bem disse Damian Grenfell, o resultado das políticas públicas é bem diferente daquele que se verificou noutras paragens onde foi possível estabelecer um modelo padrão de culto aos mártires, e em Timor-Leste “continua a não haver nenhum sítio que memorialize de forma generalizada a contribuição das vítimas do conflito” (2015: 21). Como mostrou Lia Kent não se deve descurar o carácter iminentemente político que assume as manifestações que se afastam do modelo oficial enquanto “lutas pelo reconhecimento no presente que baseiam a sua autoridade nas experiências colectivas de sofrimento” (2010: 191)

As lutas pelo reconhecimento no presente apelam assim a um conjunto vasto de iniciativas de homenagem aos “mártires” que tem sido abordado por vários autores que se debruçam sobre a história recente de Timor-Leste, pondo em relevo diversas perspectivas analíticas e teóricas. Michael Leach considera que o quadro de referência primordial é o que remete para a questão da construção da identidade nacional (Leach, 2009: 145, 149). A narrativa nacionalista alimenta-se em grande parte da história do sofrimento deste povo, e a sua reprodução nos novos tempos exige uma constante capacidade de integração de elementos que falam directamente ao coração dos timorenses, seja enquanto colectivo nacional, seja enquanto indivíduos concretos com histórias de vida particulares que se juntam para formar o quadro nacional.

Alexander Loch e Vanessa Prueller (2011) olham para estas iniciativas numa perspectiva que sublinha a herança traumática de um quarto de século de violência – a qual terá ido para além dos casos de afronta e tortura física individual a que se refere Jill Jolliffe (2008) quando advoga a necessidade de políticas de saúde pública para lidar com os sequelas dos traumas infligidos pelos indonésios, e assumido uma faceta colectiva na supressão imposta a rituais autóctones - e aponta no sentido de

poder ser através delas que parte significativa da superação dessa terrível experiência seja alcançada, sendo assim perspectivadas como um recurso terapêutico.

Damian Grenfell mostrou também como, no processo de memorialização e de prestação de culto aos “mártires”, o seu estatuto diferenciado dos que pereceram de morte natural ou acidente se traduz em formas e dimensões específicas que necessitam de ser observadas, bem assim o modo como os rituais realizados remetem para dimensões religiosas que abarcam praticas costumeiras e outras inseridas no canon da Igreja Católica timorense, a par de conotações claras com a dimensão da construção da identidade - sublinhando assim não só a complexidade de todo o processo como as inúmeras possibilidades de co-habitação dinâmica entre *kultura* e modernidade.

A obra de Lia Kent tem vindo a sublinhar as “fricções” que se estabelecem entre um discurso oficial que se desdobra em práticas regulamentadas através dos quais “os líderes políticos procuram disseminar um sentido de consciência nacional pela via de projectos de memória nacional” e “as práticas que se desenrolam de forma diversa da antecipada”, na medida em que se verifica que as práticas sociais estão “intricadamente envolvidas com questões de poder, legitimidade e reconhecimento no presente” que conduz a que “as tentativas dos líderes políticos para desenhar uma memória oficial acabem por produzir o paradoxo de constituírem o ímpeto para uma ampla gama de práticas alternativas e debates sobre memória” (2015: 1).

Elizabeth Traube mostra, a partir do caso dos Mambae que foram seus interlocutores antes da invasão e com quem voltou a trabalhar após a independência, que o seu envolvimento na luta pela independência carece de “consideração” como recompensa pelo que sofreram pela nação (2007, 2011: 131). Mais ainda, acaba por concluir que para os Mambai “a legitimidade do estado-nação depende da sua vontade e habilidade para reconhecer e pagar de volta aos seus fundadores”. “O ‘povo’ na imaginação Mambae são aqueles que reclamam consideração na base daquilo que sofreram pela nação”. (2011: 137).

A nossa perspectiva reconhece as contribuições positivas que acabamos de referir, sobretudo a análise política do conflito em torno da memória colectiva protagonizada por Lia Kent. A centralidade do conceito de “consideração” ou “reconhecimento” que Elizabeth Traube elabora a partir dos sentimentos dos Mambae para depois os articular com a noção de dádiva e contra-dádiva na construção da nação é o nosso ponto de partida sobre a articulação entre a memorialização dos “mártires” e a necessidade de afirmar uma narrativa que coloque os mortos no cerne da luta de libertação nacional, dissipando quaisquer dúvidas sobre o seu comportamento que as vicissitudes do conflito e da opressão que constituíam o quadro histórico em que o seu desaparecimento ocorreu possa ter gerado, contribuindo assim para um projecto de construção de uma memória social. É também neste domínio do reconhecimento social enquanto constructo simbólico

e moral que Axel Honneth coloca “a gramática moral dos conflitos sociais”, atribuindo-lhe uma centralidade na determinação de comportamentos sociais que rivaliza com noções mais “objectificáveis” de interesse e de desigualdade de distribuição de oportunidades materiais (1995: 161).

Iremos de seguida apresentar quatro formas diversas de edificações dedicadas aos mártires, salientando a forma como instituem formas sobrepostas de reconhecimento e reputação que não se anulam mutuamente mas pelo contrário contribuem em complemento para esse projecto plural de memorialização.

Monumentos nacionais: “O Jardim dos Heróis”

Logo após a independência começou-se a estudar a criação de um memorial nacional, integrado no projecto de valorização da Resistência como elemento chave na construção da identidade nacional. Foi com a eleição de Xanana Gusmão para Primeiro-Ministro que essa ideia ganhou força, e se veio a concretizar, numa primeira fase, na criação em Metinaro do “Jardim dos Heróis”. A sua inauguração teve lugar em 2009, tendo então sido sepultados cerca de 400 cadáveres, maioritariamente localizados através do “programa de recolha de restos mortais” levado a cabo pelas F-FDTL. Em finais de 2014 o computo ia em cerca de 600. Para além de acolher mártires, este cemitério nacional tem vindo a acolher igualmente os restos mortais de “heróis” tais como Francisco Xavier do Amaral, o homem que leu a proclamação de independência em 28 de Novembro de 1975 e faleceu em 2012, hoje lá sepultado em lugar de grande destaque, ultrapassando assim a definição básica de “mártires”.

Os “Jardins dos Heróis” são cemitérios concebidos à imagem de outros cemitérios de guerra. Há neles um contraste muito grande com as práticas de outros cemitérios timorenses, como é o caso de Santa Cruz. Enquanto neste, como em tantos outros, há uma ocupação caótica do espaço, e cada sepultura se distingue das demais pelo seu traçado arquitectónico, pelos materiais que utiliza, pelas cores que exhibe, acentuando uma visão individualizada do defunto, no cemitério de Metinaro assiste-se a uma organização traçada a régua e esquadro, com sepulturas todas idênticas (embora possa haver a intenção de alocar talhões consoante a posição do defunto na estrutura da luta, e portanto uma certa forma de hierarquização não aparente), feitas do mesmo material e da mesma cor. Aqui o que se sublinha é a comunalidade do destino, o facto de que perante a morte todos são iguais – e que a todos é devido um respeito igual.

Alguns familiares de desaparecidos entretanto localizados pelas F-FDTL preferiram dar outro destino aos seus parentes, nomeadamente reconduzindo-os às proximidades do local onde nasceram ou onde residem os sobreviventes. Em última análise, conforme nos afirmou Faustino dos Santos, “veterano de 1º grau” com

mais de 14 anos de pertença à luta no mato, e ex-deputado no Parlamento Nacional (UNDERTIM), “o *adat* não deixa guardar os ossos nesse sítio”, e as práticas rituais são vistas como podendo estar em causa. Como já referimos, as manifestações culturais autorizadas são restritas em Metinaro, estando associadas de perto a rituais católicos.

Apesar da generosa dimensão do “Jardim dos Heróis” em Metinaro, o Estado criou um programa de replicação dos Jardins dos Heróis ao nível distrital, implicando um avultado investimento financeiro que deverá exceder, até ao momento, os três milhões de dólares. Em Lautém, as duas primeiras fases da construção do “Jardim dos Mártires e dos Heróis do distrito” e o “Ossuário”, onde se recolhem provisoriamente os restos mortais que aguardam o momento de serem definitivamente sepultados, delimita uma área de cerca de vinte mil metros quadrados, ou seja, com uma capacidade de receber milhares de restos mortais. Com uma cerca e um majestoso portão de entrada replicando em escala menor o portão do cemitério de Metinaro, as obras estão concluídas desde meados de 2013, representando um investimento público que deverá ultrapassar os \$250.000. Até finais de 2014, apenas cinco ossadas foram depositadas no Ossuário, e nenhum enterramento foi efectuado. A desconfiança dos Fataluku em relação a esta estrutura oficial permanece elevada, sendo residual o número daqueles que decidiram solicitar permissão para homenagear os seus familiares nesse local.

O monumento de Pehefitu (Muapitine)

No dia 8 de Dezembro de 1983, foi levado a cabo um massacre na aldeia de Pehefitu, *suku* Muapitine, que perdurou na memória local. Os contornos desse evento são particularmente revoltantes: cinco elementos da Resistência que tinham sido presos cerca de duas semanas antes foram trazidos de volta pelas autoridades de distrito, que anunciaram antecipadamente ao povo que o iriam fazer, dando instruções para que todos se juntassem como se fossem a uma festa. Uma vez reunida a população, as autoridades deixaram os prisioneiros conviver com as suas famílias, mantendo-os sob vigilância até ao momento em que os chamaram para dentro de uma casa, onde foram amarrados. De seguida, o *Bupati* deu instruções ao *xefe suku* e a vários *xefe aldeia* para que matassem os prisioneiros a golpes de arma branca, o que estes efectivamente fizeram perante o olhar atónito e aterrado da população reunida que esperava a sua libertação. Para acrescentar um elemento ao horror da situação, refira-se que um destes massacrados, Ângelo da Costa, terá sido levado para a sua sepultura ainda vivo, tendo os indonésios insistido para que fosse enterrado nessas condições. A sua sepultura, a cerca de um quilómetro de distância, foi mantida no local de origem, mas após o pagamento das primeiras pensões aos veteranos a família decidiu fazer obras de embelezamento. Nela se

pode ler: “Massacrado e tombado pelo assassinado Força Militar da Indonésia numa cerimónia oficial e foi sepultado com a condição vivo”.

No ano de 2005, o *xefe suku* Acácio da Silva – ele próprio um veterano que serviu de chefe de segurança de Xanana Gusmão entre 1985 e 1990 – em sintonia com a “exigência” das famílias que tinha também apoio popular, procurou erigir um monumento que recordasse o trágico evento e homenageasse os mártires que nesse dia caíram. Numa época de poucos recursos financeiros, antes mesmo do Estado ter começado a edificar monumentos que prestassem homenagem aos seus heróis (Kent, 2010: 192), foram algumas ONG e o apoio do secretário do distrito que conseguiram mobilizar cerca de \$1,500 para se fazer a evocação. O monumento, que não contém nenhuma sepultura, situa-se no mesmo local onde se diz que as mortes tiveram lugar. Num painel na sua base, uma pintura evoca o trágico dia, e um texto inscrito num outro painel descreve com minúcia os acontecimentos. Num terceiro painel encontram-se escritos os nomes de mais 74 pessoas deste mesmo *suku* que terão pertencido à Frente Armada e à Frente Clandestina e que foram abatidos entre 1977 e 1999. Este monumento foi inaugurado em 28 de Agosto de 2005 pelo então Presidente da República, Xanana Gusmão – alguém que muito bem conhece a Ponta Leste por aí ter passado largas temporadas durante a ocupação.

O memorial do Comandante Falu Cai e seus companheiros

Em 21 de Julho de 1985, o comandante Falu Cai (Miguel Pereira) e 8 dos seus homens foram abatidos a tiro a poucos quilómetros da vila de Lospalos. As circunstâncias do trágico evento são simultaneamente bem conhecidas e envoltas em controvérsia. Sabe-se que o Presidente do Parlamento Regional, Luís Monteiro Leite, se dirigiu a um encontro com elementos da Resistência, no qual esperava poder conversar com o próprio Xanana. Os seus contactos com o líder da Resistência poderiam dever-se ao facto de Xanana, nessa altura, ter uma relação sentimental com uma sua irmã. Na realidade, Xanana não compareceu a esse encontro, indo Falu Cai a chefiar o grupo de combatentes. No fim do dia, Falu Cai e os seus 8 companheiros, bem como Luís Monteiro Leite, estavam mortos.

Uma fonte importante para este episódio é o então governador de Timor-Timur, Mário Viegas Carrascalão. No seu livro de memórias (2006) diz que os serviços secretos indonésios estavam a par da relação sentimental entre Xanana e a irmã de Monteiro Leite, e que pretendiam usar esse canal para tentar aprisionar ou abater Xanana. Carrascalão terá tentado dissuadir Monteiro Leite de participar nesse golpe, mas sem sucesso. Os comandantes militares indonésios começaram por apresentar o sucedido como uma troca de tiros entre as duas delegações, durante a qual indivíduos de ambos os lados teriam sido abatidos. Mas a viúva de Monteiro

Leite, apoiada no testemunho do seu motorista, apresenta uma versão que o governador acredita ser mais verosímil: um destacamento de forças militares indonésias ter-se-ia acercado do local da reunião, de que tinham prévio conhecimento, e decidido abrir fogo sobre todos os participantes. Nesta versão, Monteiro Leite teria sido vítima da sua ingenuidade, e claramente traído pelos mentores do golpe.

Resta dizer que a posição de Falu Cai não emergiu com clareza neste processo. Obviamente que a sua morte e dos seus companheiros representou uma perda significativa para a Frente Armada. Mas logo de seguida instalou-se uma dúvida: teria ele ido ao encontro a mando do seu comandante, que estava ao corrente do que se passava (o que a suposta ligação directa por via da irmã de Monteiro Leite permite sustentar), ou pelo contrário, terá ele tomado uma iniciativa “aventureirista” e assumido a responsabilidade pela decisão de comparecer a um encontro suspeito? Só Xanana poderá responder em consciência. Sabe-se que, em tempo de guerra, há exigências de eficácia de acção que por vezes toldam a verdade. É por vezes difícil assumir as responsabilidades por acções que tem finais trágicos, sendo frequente fazer recair as culpas não sobre o comando mas sobre os executantes da tarefa.

Neste quadro em que a dúvida sobre o heroísmo dos guerrilheiros se instalou, trazendo amargos dissabores à viúva de Falu Cai ao longo de muitos anos, a começar pelo modo como se sentiu desamparada quando teve de se render após a morte do marido, a persistente luta da Senhora Albina Marçal Freitas assume um duplo significado: prestar homenagem condigna a um mártir da luta de libertação e contribuir para que o seu nome seja limpo de qualquer suspeita de comportamento menos correcto, e que seja consolidada a lenda da sua morte ao serviço da sua causa e do seu comandante.

Segundo testemunhas da época, os corpos destes mártires terão sido sepultados em três valas próximas umas das outras. A viúva de Falu Cai, que o acompanhou dez anos no mato, foi capturada pelos indonésios em 1985 e passou 4 anos na cadeia. Nunca voltou a cara à luta, envolveu-se de diversas formas com a Resistência, e hoje é deputada (CNRT). Esta senhora entende que “quando se faz uma sepultura é difícil depois mexer nela”, e por isso decidiu erguer o memorial a estes mártires no local onde tombaram e foram sepultados, prescindindo de qualquer análise moderna por métodos forenses, e mantendo a sua atitude dentro dos parâmetros das práticas tradicionais de lidar com casos como este.. O memorial que está a ser erguido é constituído por três construções que hoje se erguem na aldeia de Caivaca, ainda inacabadas, mas com obras a decorrer no momento em que o visitamos pela última vez (Agosto 2014).

A iniciativa deste memorial pertence inteiramente à Senhora Albina Marçal Freitas, que suportou os custos da primeira fase sem qualquer apoio que não fosse o que lhe advinha das pensões de veteranos a que a sua família tem direito – a sua e a

do seu marido, que foi reivindicada pelos filhos. Mas como os tempos hoje são outros, conseguiu que o Parlamento Nacional onde tem assento votasse, com apoio de todos os partidos, uma dotação especial de \$50,000 como comparticipação na obra. Por outro lado, uma placa no local das obras dá conta de que o Ministério da Solidariedade Social está a custear em mais de \$60,000 a actual fase do projecto. Trata-se, para todos os efeitos, de verbas significativas que se antevê possam contribuir para consolidar a ideia da nobreza do sacrifício do comandante Falu Cai e dos seus homens.

Os túmulos de Nualata

Junto à estrada que liga Lospalos a Loré e à costa sul, encontramos um impressionante cemitério em Nualata. Este cemitério contém apenas elementos de uma mesma família, e situa-se no terreno confinante com residências ainda hoje ocupadas por parentes dos falecidos. As campas obedecem a uma disposição regular, apresentam um desenho muito semelhante, usando uma profusão de cores alegres, e exibem claramente sinais de se tratar de mártires caídos no tempo da luta (bandeiras políticas, pintura de armas, deposição de camuflados sobre campas) depois de terem partido para o mato no início de 1976. Segundo fomos informados, terão perecido entre 1979 e 1986, e as buscas pelos seus cadáveres decorreram em 2008 e 2009, mobilizando antigos guerrilheiros que ajudaram na procura – mas desta feita, sem apoio da F-FDTL. No total, existem neste local 40 campas, erigidas de modo a que os funerais se realizassem todos no mesmo dia, acompanhados de cerimónias tradicionais. Talvez não seja estranho a todo este processo que um dos elementos da família, Faustino dos Santos, tenha sido ele próprio elemento destacado da Resistência e hoje ocupe uma posição de relevo no partido UNDERTIM (de que chegou a ser deputado entre 2007 e 2012), uma força política que se tem distinguido pela defesa da necessidade de se pagarem as dívidas de gratidão para com os mártires.

É importante referir que o processo de recuperação dos restos mortais dos mártires caídos em combate é por vezes muito difícil. Um familiar dos mártires de Nualata afirmou-nos que a busca das ossadas no Matebian mobilizara esforços de várias dezenas de pessoas por mais de um mês – e mesmo com auxílio de testemunhas que haviam sobrevivido, nem sempre foi possível localizar os despojos.

A construção deste memorial beneficiou de um apoio público que a família, através de um veterano sobrevivente, nos afirmou ter sido obtido por influência directa de Xanana Gusmão, e que terá ascendido a \$8.000 – uma fracção do investimento realizado, para onde foram canalizadas verbas recebidas pela família a título de pensão de veteranos. Apesar desse apoio, nenhum membro do governo compareceu à cerimónia de inauguração, o que terá sido considerado uma afronta,

um lapso no reconhecimento devido aos que sofreram pela libertação nacional tanto mais que o Secretario de Estado com esse pelouro havia participado tempos antes numa cerimónia semelhante que envolvia, no mesmo *suku*, um antigo membro do Comité Central da FRETILIN, também ele alvo de um processo de consagração através de uma nova sepultura.

O cemitério de Nualata é um exemplo importante de estruturas criadas pelas famílias dos mártires timorenses tendo em vista prestar-lhes a devida homenagem. Mas a paisagem deste distrito está povoada de largas dezenas de memoriais deste tipo – desde campas isoladas até pequenas aglomerações como aquela onde se presta “Honra e Glória aos Heróis e Mártires da Libertação Nacional”, à entrada de Tutuala. Em comum têm uma maior sintonia com outros cemitérios em termos da diversidade das campas, sendo contudo de notar o uso generalizado de referências explícitas ao engajamento político de cada um dos desaparecidos, com uso de bandeiras ou de representação de armas, e de uma tendência para usar profusamente uma paleta ampla de cores.

Para além deste tipo de monumentos dos quais nos ocupámos neste artigo, amplos sectores da população parecem preferir formas descentralizadas de homenagear os seus mártires. Duas razões podem estar relacionadas com esta tendência: por um lado, a necessidade sentida de tratar deste assunto o mais brevemente possível, sem esperar os trâmites associados à construção dos cemitérios nacionais e regionais e sem se submeter aos regulamentos que os regem, com um grau elevado de centralização de decisões em Dili. Muito se tem escrito sobre o impacto da independência sobre o retonificar de manifestações culturais que teriam sido reprimidas durante a ocupação (e.g. McWilliam, 2008), o que contribui para se compreender a vontade de repor o mundo em ordem sem esperar pelas orientações providas das autoridades nacionais. Muitos memoriais que vimos foram construídos há já algum tempo, enquanto os Jardins dos Heróis a nível distrital são mais recentes, estão inacabados ou ainda em fase de projecto.

Há ainda a considerar a questão da proximidade das sepulturas em relação ao local onde os mártires habitaram, ou onde os seus familiares ainda hoje residem, facilitando a prestação continuada de atenção às campas e a celebração de rituais regulares, ou ainda ao local onde tombaram. Conforme nos disse um importante quadro da FRETILIN na Ponta Leste, “os ossos têm de ser postos perto dos seus antepassados e das suas casas”. Para outro antigo combatente, seria mesmo a *kultura* que desaconselharia uma solução do tipo dos cemitérios centrais. Ambos estes factores convergem na tendência evidenciada para privilegiar uma disseminação no território de marcas evidentes da presença de “mártires”. De certa forma, é como se se quisesse enfatizar que a luta teve lugar um pouco por toda a parte, que a dor bateu a muitas portas, e que se deseja que o próprio território exiba para sempre marcas fortes desse duro combate, ora solidário ora solitário, por cada palmo de terra de Timor-Leste.

Concluindo

Olhando para este conjunto casos, o que poderemos sugerir sobre o modo como os timorenses estão a cumprir o seu propósito de homenagear os mártires e a articular nessa acção formas de empenho do estado em compensar e reconhecer o sofrimento dos que lutaram e das suas famílias?

Como desde o início referimos, interessa enquadrar este processo na construção da memória. Tal não implica apenas olhar para trás, focando o olhar no passado, mas sobretudo garantir as melhores condições possíveis para a vida das gerações futuras. Neste sentido, a homenagem aos “mártires” no Timor-Leste contemporâneo não se limita a proporcionar uma sepultura condigna aos que morreram na luta, ela assume-se como uma celebração da vitória dos ideais. Nas sepulturas dos “mártires” não está apenas a derrota circunstancial que levou pessoas a uma morte que se chora, está também a alegria pela derrota do inimigo e o triunfo final da causa pela qual os heróis lutaram. Em Lautém, a profusão de homenagens em que os mártires são lembrados em sepulturas que exibem as bandeiras das FALINTIL, da FRETILIN, do CNRT, ou mesmo a bandeira nacional, com a suas cores vibrantes, afasta do nosso espírito o aspecto sombrio da morte e convoca a luminosidade da vida.

Mostrámos e exemplificámos neste artigo que os memoriais de celebração dos “mártires” assumem uma variedade significativa de modalidades. Se é certo que o estado nacional estruturou uma política centrada em grandes construções de homenagem aos “mártires” – o cemitério nacional de Metinaro e os “Jardins dos Heróis” a nível dos vários distritos – a verdade é que essas estruturas não têm revelado capacidade de absorver a totalidade das manifestações populares relacionadas com o destino final dos restos mortais dos seus parentes. Para sectores importantes das elites, a honra de ter parentes sepultados nestes grandiosos cemitérios é certamente bem visível. Pudemos constatá-lo em 2013 quando assistimos ao imponente funeral dos familiares do antigo ministro Rogério Lobato, vítimas inocentes de um massacre ocorrido pouco depois da invasão indonésia, ou quando vemos que os restos mortais de Afonso Sávio, um líder importante da FRETILIN em Lospalos, desaparecido em 1979, estão já depositados no Ossuário do distrito.

Vimos neste breve artigo que, na sequência do mandato constitucional, o Estado nacional tem vindo a disponibilizar verbas avultadas para a edificação de memoriais que viabilizam reconhecimento, consideração a quem morreu pela libertação nacional o que, como bem argumentou Traube (2007, 2011), sustenta a própria visão do que se espera do Estado e do equilíbrio de dádiva e contra-dádiva, contemplado até na legislação sobre veteranos. Uma parte substancial dessas verbas tem sido canalizadas para os “Jardins dos Heróis”, mas também é certo que na

Ponta Leste os túmulos de Nualata ou o memorial a Falu Cai, entre outros, beneficiaram de contribuições especiais a que geralmente se associa o nome de Xanana Gusmão que, nos tempos em que chefiou a frente armada passou longas temporadas nesta região e conhece pessoalmente muitos dos envolvidos (para dar um exemplo: Xanana foi padrinho de casamento, no mato, do comandante Falu Cai e de Albina Marçal Freitas)²⁶. Para além destes contributos directos do Estado, as verbas utilizadas para a construção de todos estes memoriais descentralizados provém também das pensões de veteranos atribuídas aos familiares dos mártires. Na verdade, o recebimento por parte dos familiares dos mártires de pensões e outros benefícios outorgados pelas autoridades públicas concorrem para que estes sintam que essas benesses são uma dádiva aos mortos que gera uma situação de dívida para com eles, a qual tem de ser paga através de práticas de culto a esses mortos. Tanto os benefícios materiais como o prestígio que advém da relação de familiaridade com os mártires são entendidos como parte integrante de um processo de interacção entre vivos e mortos que assenta na reputação dos mártires como heróis do novo tempo timorense, reputação essa que incumbe aos sobreviventes preservar e se possível ampliar através de actos de cultos adequados.

Os casos expostos neste artigo permitem-nos, por fim, considerar o quanto os timorenses estão dispostos a investir no património edificado que memorializa os antepassados por forma a solidificar uma posição dentro de uma sociedade estratificada e hierarquizada que permita encarar em melhores condições o usufruto de benefícios futuros numa nação que é entendida como uma “comunidade fechada de estranhos que se deslocam ao mesmo tempo através do tempo” e da qual os mortos com os seus direitos são parte integrante. (Grenfell, 2015: 16, 18).

Referências Bibliográficas

- Bourdieu, Pierre. 2010. *A Distinção. Uma critica social da faculdade de juízo*. Lisboa, Edições 70
- , 2014. *O Poder Simbólico*. Lisboa, Edições 70
- Carrascalão, Mário Viegas, 2006, *Timor Antes do Futuro*, Díli, Livraria Mau Huran

²⁶ A presença de Xanana Gusmão na Ponta Leste durante os anos em que esteve “no mato”, sobretudo os que se seguiram à invasão indonésia, ainda antes de assumir a chefia da guerrilha, está bem documentada na biografia que dele fez Sara Niner (2011), bem como na biografia do seu sucessor Konis Santana publicada por José Mattoso (2005). Foi aí, no *suku* Mehara, que em Setembro de 1982, já depois de ser tornado comandante das forças de Resistência, teve lugar o seu crucial encontro com Monsenhor Martinho da Costa Lopes, então o mais alto dignitário da Igreja Católica Timorense., que teria as maiores consequências no processo de evolução política. É frequente encontrar no distrito de Lautém indivíduos que nos contam histórias pessoais que envolvem relacionamentos próximos com Xanana, que é frequentemente citado pelas relações estreitas com esta zona do país

- Chambert-Loir, H. e A. Reid (eds). 2002. *The Potent Dead: ancestors, saints and heroes in contemporary Indonesia*, Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press
- Grenfell, Damian. 2012. "Remembering the dead from the customary to the modern in Timor-Leste" in *Local-global: identity, security, community - Traversing customary community and modern nation-formation in Timor-Leste*, editor convidado D. Grenfell, Vol. 11: 86-108.
- , 2015. "Of Time and History: the dead of war, memory and the national imaginary in Timor-Leste" in *Communication, Politics & Culture* 48 (3): 16-28
- Gerth, H.H. e C. Wright Mills (eds). 2009. *From Max Weber*. London e New York, Routledge
- Gusmão, Xanana. 2015. "Discurso de Sua Excelência o Primeiro-Ministro Kay Rala Xanana Gusmão por ocasião da sessão de abertura da conferencia internacional 'Memoria e Identidade Nacional' organizada pelo Arquivo e Museu da Resistência Timorense" disponível in <http://timor-leste.gov.tl/wp-content/uploads/2015/01/Conferência-Internacional-Memória-e-Identidade-Nacional-26.1.20151.pdf>
- Hicks, David, 2012. "Adat and the Nation-State. Opposition and Synthesis in two political cultures" in Michael Leach and Damien Kingsbury (eds), *The Politics of Timor-Leste: Democratic Consolidation after Intervention*. Ithaca, Cornell Southeast Asian Programme: 25-44
- Honneth, Axel. 1995. *The Struggle for Recognition. The moral grammar of social conflicts*. Cambridge, Polity Press.
- Jolliffe, Jill. 2008. "Psychosocial healing as a prerequisite to good governance in East Timor" in D. Mearns (ed), *Democratic Governance in Timor-Leste: reconciling the local and the national*. Darwin, Charles Darwin University Press, 10-16
- Kent, Lia. 2010. "The politics of remembrance and victims' rights" in M. Leach et al (eds), *Hatene kona ba / Compreender / Understanding / Mengerti Timor-Leste*, Hawthorne, Swinburne Press, 190-195
- , 2012. *The Dynamics of Transitional Justice*. Abingdon, Routledge
- , 2015. "Remembering the past, shaping the future: memory frictions and nation-making in Timor-Leste", Canberra, ANU SSGM discussion paper 2015/1
- Leach, Michael. 2009. "Difficult Memories. The Independence struggle as cultural heritage in East Timor", in W. Logan e K. Reeves (eds), *Places of Pain and Shame: Dealing with 'Difficult Heritage'*, London, Routledge
- Loch, Alexander.e Vanessa Prueller. 2011. "Dealing with Conflicts after the Conflict: European and Indigenous Approaches to Conflict Transformation in East Timor" in *Conflict Resolution Quarterly*, 28 (3): 315-329

- Mattoso, José. 2005. *A Dignidade: Konis Santana e a Resistência Timorese*. Lisboa: Temas e Debates.
- McWilliam, Andrew. 2008. “Fataluku Healing and Cultural Resilience in East Timor” in *Ethnos*, 73 (2): 217–240.
- Niner, Sara. 2011. *Xanana. Uma biografia política*. Lisboa, Dom Quixote
- Origgi, Gloria. 2016. *La réputation*. Paris, Presses Universitaires de France
- República Democrática de Timor-Leste, 2002, *Constituição da República Democrática de Timor-Leste*, Díli, Assembleia Constituinte.
- Roll, Kate. 2014. *Inventing the Veteran: Post-Conflict Reintegration and State Consolidation in Timor-Leste, 1999-2012*. Oxford University D.Phil dissertation
- Silva, Kelly C. 2009. “Suffering, Dignity and Recognition: sources of political legitimacy in independent Timor-Leste” in C. Cabasset-Semedo e F. Durand (eds), *Timor-Leste: how to build a new nation in Southeast Asia in the 21st century*. Bangkok, IRASEC, 139-155
- , 2014. “O governo *da e pela kultura*. Complexos locais de governança na formação do estado em Timor-Leste”, in *Revista Critica de Ciências Sociais*, 104: 123:150
- Traube, Elizabeth, 2007. “Unpaid Wages: Local Narratives and the Imagination of the Nation.” *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 8 (1): 9-25.
- , 2011. “Planting the Flag” in A. McWilliam and E. Traube (eds) *Land and life in Timor-Leste : ethnographic essays*. Canberra, Australian National University Press
- Tribess, Camila. 2014. “CAVR Timor-Leste: disputas entre a formação de verdades e a construção de justiça” in H. Looney et al. (eds) *Hatene kona ba / Comprender / Understanding / Mengerti Timor-Leste – vol 1*, Melbourne e Díli, Timor-Leste Studies Association, 170-175
- Viegas, Susana de Matos e Rui Graça Feijó. 2016a. “O Lugar dos Mortos. Geografias móveis e os monumentos aos Mártires em Timor-Leste” in C. Saraiva et al (eds) *Morte e Movimento: gestões transnacionais das narrativas e dos rituais de morte*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais
- , 2016b. “Memórias Contestadas: Monumentos Funerários em Lospalos” in Sarah Smith, Nuno Canas Medes, Antero da Silva, Alarico da Costa & Clinton Fernandes (eds.) *Timor-Leste: the local, the regional, the global. Proceedings from the Timor-Leste Studies Association Conference* .Melbourne: Swinburne University Press.

Memória, patrimônio e cultura na construção do valor social da pessoa em uma aldeia timorense

Daniel Simião*

Resumo

A partir de etnografia realizada em um suku de Maubara, discutem-se os mecanismos pelos quais elementos potencialmente acionados como patrimônio cultural (saberes e técnicas envolvidos na realização de rituais – “estilos” ou “lia” – e a memória das Casas tradicionais e suas hierarquias) são articulados, localmente, na construção do valor social atribuído a seus praticantes. Busca-se aqui perceber os impactos que a valorização e o reconhecimento como patrimônio podem ter sobre configurações de poder local na aldeia, na medida em que competem com outras fontes de status na construção da pessoa. Partindo de observação de terreno em torno do conflito entre dois moradores da aldeia, um dos quais um respeitado *lia na'in*, o texto explora o potencial de políticas de patrimonialização, ainda incipientes em Timor-Leste, para as dinâmicas de significação do que há décadas se expressa na categoria “cultura” e seus impactos sobre a construção do valor da pessoa e da Casa na socialidade local.

Introdução

A valorização de elementos tidos como “culturais” no processo de modernização timorense é uma questão vital e carrega grandes contradições no desenvolvimento de políticas públicas no país. Por um lado, discursos modernizadores que visam instituir valores de “direitos humanos” cobram uma fiscalização estatal sobre práticas culturais que afetariam elementos caros desse ideário, como a igualdade de gênero. Por outro, políticas de patrimônio e turismo valorizam e promovem uma imagem de “cultura”, aportando inclusive recursos financeiros para realização de cerimônias e preservação de signos culturais.

Nesse texto, exploro possíveis efeitos das políticas de patrimônio em uma dimensão bastante localizada da socialidade timorense: a construção do status associado a pessoas e seus efeitos sobre formas locais de administração de conflitos. O argumento apresentado aqui parte da constatação de que a associação a signos tidos como culturais é parte importante da construção do valor da pessoa nas aldeias timorenses, e pode ser acionado em uma ecologia de signos de prestígio

*Professor da Universidade Brasília - Brasil.

comumente presentes no universo das aldeias. Nesse sentido, exploro a ideia de que, ao fortalecer elementos estéticos do que é visto como cultura, políticas como as de patrimônio podem ser acionadas localmente como forma de reforçar as posições de sujeitos que buscam, na relação com os signos culturais, fonte de prestígio e agência local, impactando inclusive sobre a forma como relações de poder e status se dão localmente. Para isso fundamento a análise no estudo de um caso acompanhado ao longo de quatro anos em um suku do subdistrito de Maubara, envolvendo uma figura associada aos rituais locais (um *lia na'in* reconhecido na região) e seu jovem cunhado.

Timor-Leste e a patrimonialização da “kultura”

Para situar o problema da mobilização do patrimônio em uma economia simbólica do prestígio na aldeia, é preciso reconhecer que o crescente espaço que políticas de memória e valorização de tradições têm ganho em Timor-Leste recentemente envolve uma tensão entre a positivação da tradição e as críticas ao domínio reconhecido como “kultura”,²⁷ muitas vezes marcado por assimetrias de poder. Nesse sentido, Silva e Simião (2016) registram que:

East Timorese ‘culture’ is used as a political and explanatory device to convey administrative projects and challenges related to distinct realms of social action. The 2002, 2006 and 2011 United Nations Development Program (UNDP) reports on human development in Timor-Leste show, for example, that ‘culture’ poses an administrative challenge to be overcome as a necessary step to build an efficient public administration, health policies regarding HIV, modern education practices, a more productive agriculture, gender equality and the end of domestic violence (Zhiming 2013: 104-7). On the other hand, these same reports mention that ‘culture’ or ‘local traditions’ are valued as vehicles for the introduction of more efficient education policies and for tourism promotion, among other things (Zhiming 2013: 104-7). Challenges involving the promotion of gender equality and environment conservation are the issues most frequently discussed in discourses and proposals about how to manage ‘culture’ for governance purposes. Similar dynamics have been observed in Indonesia (Davidson and Henley 2007) and Melanesia (Lindstrom 2008, LiPuma 1995). In many of these contexts, the administrative challenges requiring the management of ‘culture’ contemplate modernizing projects which constitute the processes of expansion and legitimization of national communities by state agencies.

²⁷ Adoto a grafia “kultura”, tal como registrada em tétum, para me referir ao campo discursivo que se constrói em torno da objetificação de práticas sob o rótulo de tradição e ancestralidade.

Essa dualidade em relação em à “kultura” tende a levar políticas de registro de memória e patrimônio a voltarem-se para alguns tipos específicos de narrativas e bens culturais, que não ofendam um projeto modernizador de sociedade, tais como narrativas sobre a resistência à ocupação indonésia e elementos culturais facilmente estetizáveis, como as casas sagradas (*uma lulik*). A arquitetura e simbologia das casas sagradas timorenses, têm sido, desde o período colonial, objeto de ansiedade epistemológica e estetização, tomadas como expressões culturais *sui generis*. O casamento entre o fomento ao turismo e as políticas de patrimonialização cultural tem alçado tais artefatos ao centro das imagens que evocam a nacionalidade leste-timorense. Recursos da cooperação técnica internacional, como o Fundo do Embaixador dos EUA para preservação cultural, administrado pela USAID, por exemplo, têm sido vertidos para a reconstrução de casas sagradas nos distritos de Ainaro, Bobonaro, Oecusse e Lautem (Zhiming 2013,77). A imagem mesmo do que é percebido como uma “casa tradicional” timorense aparece em diversas imagens de divulgação do Ministério do Turismo e da Secretaria de Cultura.

Do ponto de vista das práticas de governo transnacionais, Silva e Simião (2012) sugeriram que o apoio à reconstrução das casas sagradas e sua transformação em signos de nacionalidade e diversidade cultural deve-se, em parte, às qualidades estetizáveis das mesmas. Tais qualidades respondem aos anseios de autenticidade, presentes nas narrativas nacionais e à busca de exotismo, motor fundamental da indústria do turismo. Por outro lado, elas ajudam os agentes do Estado a reforçar vínculos com redes locais no nível do suku ou das aldeias. Em todas as cerimônias desse tipo de que pudemos participar nos últimos três anos, um lugar especial era reservado aos representantes do Estado (normalmente, o chefe do suku, mas também funcionários de Díli e de agências de cooperação). Ao lado dos espaços reservados aos *manefoum* e aos *umane* (tomadores e doadores de mulheres, respectivamente), há, agora, uma cabana especial para as autoridades do Estado.

Nesse sentido, tem crescido no campo estatal timorense práticas e discursos que estetizam e valorizam as casas sagradas como objeto “cultural” a ser promovido para a desejável intensificação do desenvolvimento econômico. De todo modo, a associação da valorização das casas sagradas com o reconhecimento do valor de operadores da *kultura*, como *lia nain's* e *rai na'ins*, é inevitável. Como figuras responsáveis pela comunicação privilegiada com os ancestrais e operadores indispensáveis aos rituais, entre eles aqueles que estruturam formas de resolução de conflitos, tais pessoas têm seu valor colado ao valor social atribuído à *kultura*.

É nesse contexto que um conflito envolvendo um respeitado *lia na'in* de Lisadila (suku de Maubara) e seu cunhado, um jovem porém respeitado ex-guerrilheiro, pode dar bons elementos para se pensar o potencial de políticas de patrimônio para o jogo de performances locais na construção do valor da pessoa em uma aldeia.

Flaviano e Estevão

Estevão e Flaviano são dois de meus mais constantes interlocutores na aldeia de Lisadila, em Timor-Leste. Por meio deles tive acesso ao universo das aldeias timorenses, significativamente distinto do ambiente urbano de Díli, por onde circulava até 2009.

Conheci Flaviano em julho de 2009, quando este se apresentou como primo de um de meus entrevistados no ano anterior. Na ocasião, convidou-me para realizar a gravação em vídeo de uma grande cerimônia de inauguração de uma casa sagrada nas montanhas de Maubara, na aldeia de Kaikasa. Flaviano participaria do ritual na condição de *manefoum* (tomador de mulher) da casa em questão (Uma Lisan Bakal Mausoko Mautete). Sua esposa pertencia àquela casa, e, pelo sistema de parentesco ali operante, cabia aos homens que tomavam mulheres da casa cumprir com uma série de obrigações em eventos desse tipo. Flaviano teria que mobilizar uma grande quantidade de recursos (animais, bebidas e dinheiro) para serem oferecidos à casa de sua esposa. Para isso, contava com o apoio de seu próprio *manefoum*, o marido de sua irmã, Estevão.

No ano seguinte fiz minha primeira viagem a Lisadila propriamente dita (a festa do ano anterior tinha sido em Kaikasa, e à época Flaviano morava na vila de Maubara). Flaviano havia então se mudado de Maubara para Lisadila, e ocupava a terra antes ocupada por Estevão. Este, por sua vez, mudara-se para a terra de um irmão seu. Notei que a relação entre os dois não parecia tão boa quanto no ano anterior. No curto período de uma semana em que permaneci ali, hospedado na casa de Flaviano, notei que os dois, a muito custo, se reuniram para assistir ao filme que eu fizera sobre o ritual do ano anterior. Nesse período, Estevão foi fundamental para minha pesquisa de então, produzindo importantes entrevistas posteriormente utilizadas no documentário que fiz sobre o conflito de sensibilidades jurídicas no país – “Sé Mak Sala Tenkeser Selu Sala” (Simião, 2012).

Em 2012 fiz uma terceira incursão a Lisadila, para um período de 3 meses na aldeia. Logo na primeira semana ficou claro que Flaviano e Estevão tinham desenvolvido um conflito sério. Alegações recíprocas de desrespeito e ameaça eram frequentes. Os dois já não se frequentavam e não havia meios de fazê-los dialogar sobre o conflito, que envolvia mágoas antigas e novas, além de uma situação mal-resolvida sobre ocupação da terra. A disputa era agravada pelo fato de estarem unidos por uma relação *umane-manefoum*. De fato, antes de eu identificar o conflito, ambos sempre me apresentaram a relação *umane-manefoum* (instituída por meio dos casamentos) como uma obrigação indissolúvel.²⁸

De fato, a briga entre os dois provocou grande preocupação na família, em especial entre os parentes consanguíneos da mãe de Flaviano, dona Margarida, e

²⁸ No documentário “uma Lisan Bakal Mausoko Mautete” Flaviano chega a apresentar a importância dessa relação para a preservação da paz entre os timorenses.

que são, portanto, seus *umane*. Um deles, que morava a uma boa distância da aldeia, nas montanhas da região, chegou a fazer diversas incursões até Lisadila, montado em seu cavalo, para tentar intermediar o conflito e buscar alguma forma de resolução. Sua maior preocupação vinha do fato de que quando a mãe de Flaviano falecer, as obrigações rituais exigirão que Estevão, na qualidade de *manefoum* de Flaviano, ofereça um búfalo aos consanguíneos de dona Margarida. Na atual circunstância, Estevão jamais concordaria em cumprir sua obrigação, o que significava, na leitura dos consanguíneos de Margarida, uma ruptura séria com obrigações ancestrais, o que poderia atrair graves infortúnios sobre todos. Daí a importância de encontrar um mecanismo para que a briga se resolvesse.

As tentativas de resolução do conflito persistiram por mais de três anos, envolvendo lideranças locais e familiares, sempre sem sucesso. O caso somente chegou ao fim em 2014, não sem minha intervenção, com Estevão aceitando quase incondicionalmente as condições postas por Flaviano.

Resolução de conflitos e a construção da pessoa

Já argumentei em outro texto que manter um conflito, em Lisadila, pode ser visto como uma forma admirável de investir na construção do prestígio e da posição de pessoa (Simião, 2014). O processo local de resolução de conflito implica uma série de obrigações rituais que passam por trocas de bens reguladas pelas posições das partes em relações familiares marcadas por um sistema de parentesco em que os grupos doadores de mulheres (*umane*) mantêm clara ascendência sobre os tomadores (*manefoum*). Os bens trocados carregam consigo a própria natureza da relação entre as partes, bem como a posição de cada uma delas. Não é apenas a troca de bens que representa uma relação, mas a natureza dos bens trocados que indica a natureza da relação em si. Como já dito acerca da Melanésia, pessoas e relações são, aqui, indissociáveis (Strathern, 1991; Wagner, 1991), sendo a própria pessoa constituída pelas relações que estabelece com outras. Assim, podemos dizer que as coisas trocadas, mais do que representar, são, de fato, as relações, e, por conseguinte, são também as pessoas. A troca materializada por bens inmutáveis assume, assim, um sentido de reconhecimento (Honneth, 1996; Taylor, 1994), tanto da existência social da pessoa (das pessoas, de fato, já que ambas têm algo a dar) por meio de uma relação consubstanciada nos bens trocados, como também o reconhecimento do tipo de pessoa-relação, evidenciado na natureza dos bens.

Assim, as cerimônias para reconciliação fornecem um importante palco em que valores e identidades públicas são encenados. Nesse sentido, mais importante do que o desfecho (a resolução – ou o escalonamento do conflito) está o procedimento em si. Visto sob este ângulo, o conflito entre Flaviano e Estevão ganha outra dimensão: manter o conflito, em lugar de resolvê-lo, permite aos dois manter

sempre no horizonte o palco para evocação de suas imagens públicas. A disputa entre os dois pode, assim, ser tomada como um caso em que o conflito é desejado, e não evitado, sendo usado como mecanismo para se apresentar como uma pessoa de valor.

De fato, o prestígio de Flaviano e Estevão na aldeia vem de diferentes fontes. Estevão é um ancião que já foi chefe de suku. Embora não faça hoje parte do Conselho de Suku, é frequentemente chamado pelo atual chefe de suku a atuar como *lia na'in* nos processos locais de resolução de conflito. É ainda o líder do grupo local responsável pelo *dorai*, os cânticos rituais de recepção de autoridades no suku.

Na interlocução comigo, Estevão deixava transparecer, sempre que possível, mecanismos acionados para construir sua pessoa por meio dessa associação com a *kultura*, como o fato de ser ele o responsável por realizar as principais cerimônias públicas do suku. Isso ocorre pelo fato de Estevão dominar como poucos o recurso à palavra. Suas narrativas são fluentes e poéticas, seu domínio da história do suku é apresentado como respeitável, e suas falas transmitem a serena autoridade de um *lia na'in*, sempre concluídas com a expressão em tétum “*mak ne'e deit*” (isso é tudo), como a por um ponto final no assunto. Ocorre que sua rede de relações não lhe resulta muito eficaz em trazer recursos do Estado ao suku – acionar financiamentos e projetos, por exemplo. Neste campo, por assim dizer, moderno, Flaviano tem trunfos maiores.

Flaviano é muito mais jovem, não desempenha nenhuma função ritual nas cerimônias da aldeia e não conhece detalhes desses processos, uma vez que, como ele mesmo diz, passou boa parte de sua juventude na guerrilha e não teve acesso a segredos cerimoniais de sua casa. Contudo, ele é um “veterano”, categoria oficial para os que participaram da guerrilha contra a ocupação indonésia. É um ex-Flaintil, com prestigiosas relações com os antigos comandantes e, como ele costuma lembrar, com Xanana Gusmão e seu partido, o CNRT. Seu pertencimento ao mundo “moderno” o qualifica a acessar outras fontes de prestígio. De fato, o convite que ele me fez para registrar a cerimônia em Kaikasa, em 2009, já era parte de uma estratégia de mobilizar recursos externos (no caso o antropólogo) para empoderar sua posição de sujeito na aldeia. Isso permitia a ele se mostrar como uma pessoa bem relacionada e com conexões importantes com o mundo “moderno”.

Nesse contexto, a disputa entre os dois permitiu a ambos desenvolver um excitante tema de conversas com amigos e vizinhos. Foi uma oportunidade para apresentarem suas insígnias e contrasta-las com a falta de valores do outro. Bem à moda local, é como se estivessem em uma longa briga de galos, que não interessa a nenhum dos dois tenha fim breve. A manutenção da querela parece, assim, mais vantajosa que sua resolução.

Desfecho

O fato de Estevão, mesmo sendo um homem da *kultura*, ter cedido, ao final do processo, às exigências feitas por seu *umane*, Flaviano, indica que suas insígnias como *lia na'in* não lhe conferiram o suficiente prestígio para angariar apoio público à sua causa. No campo da *kultura*, teve de ceder à hierarquia *umane-manefoun*; no campo “moderno”, não tinha trunfos a apresentar.

A hipótese que trago a reflexão é a de que a valorização recente das casas sagradas como objeto de políticas de patrimonialização pode vir a operar mudanças neste tipo de situação. Embora Maubara já tenha se beneficiado da reconstrução de casas sagradas, as políticas de apoio ao patrimônio ainda não chegaram ao suku de lisadila. O tema, contudo, é objeto de ansiedade de algumas lideranças locais, que vem me procurando para intermediar projetos nesse sentido. Minha própria presença no suku, associada à produção audiovisual, é vista como oportunidade para acessar recursos de apoio à *kultura*.

No conflito aqui apresentado, o fato de o homem da *kultura* não poder ancorar sua busca por apoios em uma fonte moderna de legitimação (o acesso aos recursos do Estado) parece ter tido consequências para o desfecho do evento – e, possivelmente, para a “face” de Estevão junto à aldeia. Em circunstâncias novas, com um operador da *kultura* sendo diretamente empoderado por políticas de patrimonialização, o desfecho poderia ser bem diferente.

Dominar as tecnologias de construção de narrativas e as fórmulas rituais pode, por meio de políticas de patrimônio, ganhar valor em um novo campo de construção de status, expandindo assim seu poder de agência. Essa é, contudo, uma questão em aberto. Ao contrário da fórmula narrativa de Estevão, ponho aqui não um ponto final, mas uma interrogação: *mak ne'e deit?*

Referências

- SILVA, K. and SIMIÃO, D. (2012) ‘Coping with ‘traditions’: the analysis of East Timorese nation building from the perspective of a certain anthropology made in Brazil’, *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, Vol. 1, 9, pp. 360-381.
- SILVA, K. and SIMIÃO, D. (2016) Negotiating culture and gender expectations in Timor-Leste: ambiguities in post-colonial government strategies. In: Sara Niner (ed.). *Women and the Politics of Gender in Post-Conflict Timor-Leste: Between Heaven and Earth*. Londres: Routledge.
- SIMIÃO, D. (2012) Sé Mak Sala Tenkeser Selu Sala: desafios de justiça, direitos e diferenças em Timor-Leste.. Documentário. Cor. 40 min. IRIS/DAN. Brasília. Disponível em: <https://youtu.be/CyKnw2Vgz6M>

- SIMIÃO, D. (2014) Sensibilidades Jurídicas e Respeito às Diferenças: cultura, controle e negociação de sentidos em páticas judiciais no Brasil e em Timor-Leste. Anuário Antropológico, v. 39, p. 237-260. Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202013_II/Sensibilidades%20juridicas%20e%20respeito%20as%20diferencas.pdf
- STRATHERN, M. (1991) “One Man and Many Men”. In: Strathern, M. e Godelier, M. (orgs.). Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press.
- WAGNER, R. (1991) “The Fractal Person”. In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press.
- ZHIMING, Y. (2013) Cooperação Internacional e identidade nacional: a participação da cooperação internacional na construção da identidade nacional em termos culturais e linguísticos em Timor-Leste entre 2007-2012. Dissertation for the Degree of Bachelor in International Relations, Universidade de Brasília.

