

Horizontes Antropológicos



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional. Fonte: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832016000100127&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 4 jan. 2018.

REFERÊNCIA

SILVA, Kelly. Administrando pessoas, recursos e rituais - pedagogia econômica como tática de governo em Timor-Leste. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 22, n. 45, p. 127-153, jan./jun. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832016000100127&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 4 jan. 2018. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832016000100006>.

ADMINISTRANDO PESSOAS, RECURSOS E RITUAIS. PEDAGOGIA ECONÔMICA COMO TÁTICA DE GOVERNO EM TIMOR-LESTE

*Kelly Silva**

Universidade de Brasília – Brasil

Resumo: *Este artigo discute práticas de gestão de pessoas, recursos e rituais por parte de agências de governo em Timor-Leste. Tendo por foco de análise o tara bandu realizado no distrito de Ermera, em 2012, e propagandas oficiais, entrevistas e outros documentos produzidos entre 2012 e 2015, demonstro como certa racionalidade a respeito do dispêndio de bens materiais e simbólicos, orientada pelo regime de dádiva, tem se tornado objeto de governo, dando origem a uma pedagogia econômica. Tal pedagogia econômica intenta diminuir os investimentos materiais e simbólicos aplicados em rituais e prestações de aliança e transformar em mercadorias recursos originalmente manejados como dádiva. No limite, implicado nessa pedagogia econômica figura um projeto de purificação e monopolização das fontes de governo.*

Palavras-chave: *cultura, economia, modernização, Timor-Leste.*

Abstract: *This paper addresses current attempts to manage people, resources and ritual practices by government agencies in Timor-Leste. Based on the analysis of the tara bandu carried out in Ermera in 2012 and official propaganda, interviews and other documents produced in between 2012 and 2015, I argue how certain rationale about the disposal of material resources, oriented by the gift regime in ritual contexts, has come to be a matter of government concern. It gives origin to an economic pedagogy which intends to turn into commodities resources managed primarily as gifts. In addition, such economic pedagogy intends to decrease the material and symbolic investments people make in rituals and alliance prestations. One also proposes to consider such economic pedagogy as purification endeavors.*

Keywords: *culture, East Timor, economy, modernization.*

* Contato: kellysa@pq.cnpq.br.

Este artigo discute os modos pelos quais certa pedagogia econômica figura como instrumento de governo nos processos de transposição da modernidade em Timor-Leste. Tendo por base as análises da prática *tara bandu* (dependurar proibição) realizada no distrito de Ermera em 2012, propagandas veiculadas pela Rádio e Televisão de Timor-Leste (RTTL) e entrevistas produzidas entre 2013 e 2015, argumento que, implicado no processo de construção do Estado-nação em Timor-Leste figura uma pedagogia econômica que propõe a transformação em mercadorias de recursos manejados, em práticas rituais, como dádiva.¹ Implícitos em tal pedagogia figuram projetos de subjetivação e domesticação da conduta que propõem: 1) a subtração ou enfraquecimento da agência dos rituais e dos recursos neles despendidos para fins de troca ou sacrifício; 2) a proposição de que somente pessoas têm agência no mundo e de que elas devem se constituir exclusivamente pela relação que estabelecem com instituições e ideologias modernas de produção de diferença, como a escola e o consumo de bens como mercadorias por meio de um regime de mercado – por oposição a circulação e consumo de bens e acumulação de direitos sobre pessoas via regime de dádiva (*wealth in people*). No limite, inscrito em tal pedagogia está um projeto de monopolização das fontes de governo e prestígio por parte do Estado e das instituições e ideologias que o caracterizam, desde um ponto de vista ideal.

Minha principal fonte de inspiração para tal análise são os trabalhos de Keane (2007), que, inspirado por Latour (1994), demonstra que a conversão para o cristianismo protestante e, em certa medida, à modernidade, entre populações de Sumba implicou a subtração da agência previamente atribuída a palavras, coisas e certos rituais. Propunha-se que somente os homens e o deus cristão teriam potencial de ação sobre o mundo. Keane (2007) reconhece nesse fato uma demanda de monopolização e purificação da agência. Sua fonte exclusiva deveria ser a ação e a vontade humana e, em alguma medida, a do deus cristão que nelas se manifestava, se assim os homens permitissem. Ademais, Keane (2007) demonstra que tal demanda se transformou em uma narrativa moral, pela qual se diferenciava civilizados de não civilizados. Assim, os não

¹ O termo ritual, no âmbito deste artigo, figura como categoria analítica, uma vez que não é a categoria nativa pela qual os atores se referem às práticas cerimoniais pelas quais produzem e reproduzem seu mundo, exercendo agência sobre ele. Os termos mais utilizados para fazer referência a estes eventos são *kultura*, usos e costumes, tradição, *lisan* e *adat*.

civilizados seriam aqueles que atribuiriam indevidamente agência a fenômenos desprovidos dela, como, desde o ponto de vista de alguns, os rituais, os agentes neles mobilizados e as técnicas que os caracterizam.²

Meu ponto de partida neste artigo é o reconhecimento do caráter poliárquico das dinâmicas de governança no Timor-Leste pós-colonial. Boege, Brown e Clements (2009), Cummins (2010) e Brown (2012), entre outros, têm qualificado esse fenômeno como governança híbrida, a qual se caracteriza pela coexistência de instituições, dispositivos de poder e fontes de subjetivação originários, de um lado, de estruturas estatais coloniais e nacionais (seculares e religiosas) e, de outro, de dinâmicas e instituições indígenas de organização social. Tais instituições cooperam e ao mesmo tempo disputam entre si espaço político.

Parte significativa dos esforços de governo e controle da vida individual e coletiva pelas populações leste-timorenses tem sido realizada, desde há muito, por meio de rituais (“estilos”) e das trocas de dádivas que os constituem. Em tais eventos, a ideia de reciprocidade é ideológica e pragmaticamente estrutural (Forman, 1980). Por meio de tais eventos e através de mediações apropriadas e altamente reguladas, as coletividades se comunicam com entidades espirituais, ofertando-lhes sacrifícios e outras formas de expressão de reconhecimento e respeito e negociam entre si direitos e deveres sobre pessoas, territórios e coisas. Vários dos diferentes atos rituais realizados pelas populações leste-timorenses visam, no passado e no presente, compensar e realimentar suas diversas entidades espirituais (ancestrais, espíritos da terra, das águas e do céu, entre outros) e as relações com elas mantidas, por figurarem como fonte de vida para o mundo dos vivos. Muitos dos fenômenos mais importantes que compõem a vida dos vivos são pensados como dádivas ofertadas por entidades que habitam outros planos de existência, as quais é preciso retribuir devidamente a fim de garantir o equilíbrio e reprodução da vida. Em tais contextos, a capacidade de ofertar dádivas é fonte fundamental para produção e reprodução do prestígio das casas e dos indivíduos que as compõem (cf. Forman, 1980; Hicks, 1984, 2004; Traube, 1989, entre outros). Disso não se pode concluir que os recursos locais não circulem por outros regimes de troca, ao lado da dádiva. Como em outros vários contextos, há uma coabitação de regimes de troca em Timor-Leste.

² Para uma discussão sobre algumas das iniciativas e controvérsias que marcaram a atuação de missionários católicos no Timor Português entre 1945 e 1975 ver Fernandes (2014).

Diante de tais fatos – reconhecidos, inclusive, muito antes da consolidação de saberes antropológicos contemporâneos sobre as populações leste-timorenses, tal como atestam os saberes missionários e administrativos produzidos durante a administração colonial portuguesa – o processo civilizacional de inspiração ocidental e cristã empreendido por diferentes atores em Timor-Leste tem tido como objetivo subtrair a agência atribuída aos rituais, às tecnologias e entidades espirituais que os povoam.

Neste artigo, duas práticas de governo distintas constituem meu objeto de atenção, ambas voltadas, de maneira mais ou menos direta, à missão civilizacional acima referida. Primeiramente, exploro alguns dos modos pelos quais o Estado leste-timorense tem se apropriado, desde 2009, da prática denominada *tara bandu* (dependurar proibição). Como em Silva (2014), argumento que tal fato tem se dado de modo a gerar efeitos de pacificação, integração, reconfiguração e monopolização do poder em direção de uma hegemonia estatal.³ Contudo, neste artigo, dou alguns passos além. Tendo como base a análise do *tara bandu* instaurado em Ermera em 2012, bem como em outras práticas de governança engendradas pelo Estado e pela Igreja Católica, sugiro que tais fatos sejam compreendidos como fenômenos que trabalham para produção de mercadorias e para gerar efeitos de purificação das instituições de governo. Por meio deles, certos agentes de governança tentam transformar recursos que normalmente circulam, sobretudo, mas não exclusivamente, como dádiva, em recursos que circulem como mercadorias e, ao mesmo tempo, engendrar um projeto de subjetivação específico – no qual palavras, objetos e rituais perdem lugar de agência sobre o mundo e sobre a construção da pessoa, pondo, em seu lugar, o ser humano como única fonte de agência.⁴

³ Desde tal chave analítica, a configuração híbrida das práticas de governança em Timor-Leste e alhures, nas quais as práticas rituais e as instituições e cosmologias que as informam têm papel importante, parece ser transitória (enquanto projeto e desde a perspectiva do governo central), configurando-se como uma etapa ou tática pela qual o Estado moderno e outros agentes de governança – como as igrejas – negociam e ampliam, aos poucos, o seu poder e a configuração moral que os sustenta. Tal fato está longe de ser inédito, tendo uma longa história social na trajetória de expansão dos estados coloniais.

⁴ Bruno Latour (1994) entende por purificação os processos de separação e imposição de fronteiras ontológicas e limites de poder exclusivos entre o que são tomados como experiências, seres e domínios diversos que compõem a vida social. Por meio desses processos de separação se inscrevem tais agências a certos lugares típicos-ideais para sua existência ou se projetam sobre elas configurações tidas como legítimas. Destacam-se, nesse contexto, que os processos de purificação são instrumentos políticos pelos quais se produzem múltiplos efeitos de poder. Oposições como natureza e cultura, tradicional e moderno, política e conhecimento, justiça e poder, humanos e não humanos, civilizados e não civilizados são exemplares desse processo de separação.

Em um segundo momento, meu objeto de atenção é um *spot* da campanha educativa promovida pelo Estado e veiculada pela Rádio e Televisão de Timor-Leste (RTTL) a fim de fomentar pequenos negócios no país. Mais uma vez, destaco na análise o quanto a problemática do dispêndio de recursos em contextos rituais é vertida em objeto de governo. Nesse caso, a campanha visa pluralizar as esferas e regimes de troca pelos quais o gado pode ou deve ser transacionado pela população. A campanha indica que sua circulação na esfera da troca ritual (onde figura como dádiva) não é contraditória nem excludente em relação à sua circulação no regime de mercado, e que a venda de parte do rebanho pode melhorar a qualidade de vida da população. Nada garante, contudo, que isso já não seja realizado pela população. De todo modo, a campanha revela a visão hegemônica dos agentes do Estado baseados em Díli: a mercantilização do gado não ocorre ou ocorre em escala insuficiente. Estamos diante de uma iniciativa que promove a transformação do gado de dádiva em mercadoria. Assim, a narrativa apresentada na campanha revela-se como outro exemplar de pedagogia econômica.

Por fim, nas considerações finais, sistematizo as características e implicações comuns aos eventos etnográficos discutidos ao longo do artigo e destaco certos efeitos de purificação e subjetivação a eles associados. Contudo, antes de seguir à análise dos mesmos, uma palavra sobre o modo como entendo regimes de troca faz-se necessária a fim de persuadir o leitor ou a leitora a respeito do meu argumento.

Sobre regimes de troca

Entendo os regimes de troca como categorias analíticas cunhadas para dar sentido às diversas regras, expectativas e efeitos por meio dos quais pessoas e coletivos sociais transacionam bens, direitos sobre pessoas ou sinais de reconhecimento. Considero tais trocas a base da socialidade. Os esforços epistemológicos empreendidos para compreensão de tais fenômenos têm permitido a construção de três tipos ideais de regimes de troca: o escambo, o mercado (*commodity*) e a dádiva. Cada um desses regimes é frequentemente associado a esferas de troca específicas (Bohannan, 1955).

Muito resumidamente, o regime de dádiva pode ser descrito como aquele em que, por meio do intercâmbio 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.

No regime de escambo, por sua vez, os bens trocados são mais importantes que as relações entre as pessoas envolvidas na transação dos mesmos. Tal regime é marcado pela tentativa das pessoas acessarem outros objetos de consumo, distintos daqueles que elas detêm ou produzem. Nesse regime as partes envolvidas na troca estão mais frequentemente em uma posição simétrica entre si e o valor de bens trocados é definido contextualmente. A troca não é obrigatória e as relações entre as pessoas são instáveis e pouco frequentes. No entanto, relações de confiança e crédito entre as partes que trocam são importantes (Humphrey; Hugh-Jones, 1992).

Finalmente, 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 esse preço deve ser imediata (Gregory, 1982, p. 41-70).

Vale a pena notar que esses regimes coexistem na dinâmica social e são mobilizados de acordo com fins específicos, mesmo na ausência de todas as variáveis associadas a cada um deles (Thomas, 1991). Desenvolvimentos contemporâneos na teoria antropológica têm demonstrado que algumas operações podem começar orientadas pelo regime de mercado e ser transformadas em trocas de dádivas, como Valeri (1994) demonstra ser característico das trocas matrimoniais em Seram, Indonésia, por exemplo. Além disso, deve-se observar que um único objeto pode circular através de diferentes regimes de troca ao longo de sua vida social (Appadurai, 1986).

Usos contemporâneos do *tara bandu*⁵

De um modo sintético, o *tara bandu* (dependurar proibição) tem sido descrito como um dispositivo local de governança que opera pela imposição ritual de regras, proibições e punições. Nos rituais que o instituem tomam parte autoridades locais e/ou nacionais, bem como entidades espirituais às quais se credita, em seu conjunto, agência nos processos de reprodução social. Em tais ocasiões, são realizados sacrifícios e falas rituais. Tais procedimentos têm como objetivo instaurar canais de comunicação entre as autoridades (vivas e mortas) presentes e validar publicamente as proibições prescritas, as quais são lidas em alta voz para a comunidade (Yoder, 2007, p. 47) e inscritas em símbolos, que são a seguir fixados nas áreas de cobertura do *tara bandu*. Além de instaurar proibições relativas a relações entre seres humanos e meio ambiente, seres humanos e instituições públicas e entre seres humanos e seres humanos, o *tara bandu* também pode instituir punições àqueles que desobedecerem às ordens prescritas. A despeito de sua origem colonial, como bem demonstra Roque (2012), o *tara bandu* tem sido considerado como eminentemente local pelos vários atores envolvidos em sua configuração e manejo contemporâneos.

O reconhecimento e estímulo às práticas de *tara bandu* no Timor-Leste pós-ocupação indonésia derivavam, em um primeiro momento, de preocupações relacionadas à preservação e manejo do meio ambiente (De Carvalho; Correia, 2011; Yoder, 2007). Entretanto, o incentivo à retomada de tal dispositivo ganhou novo fôlego a partir de 2006. Considerando-o uma tecnologia local de governança eficaz para recomposição da ordem para além da relação com o meio ambiente, o Estado leste-timorense e algumas agências de cooperação internacional passaram, a partir dos últimos meses de 2006, a disponibilizar recursos para realização de *tara bandu* em Díli e em outros distritos do país, criando para tanto um novo órgão de governo no Ministério da Solidariedade Social, a Secretaria de Coesão Social (UNDP, 2013, p. 34-35, 62). O *tara bandu* passou então a ser utilizado como um instrumento de pacificação entre grupos em conflito (jovens envolvidos com gangues e outras associações políticas) e, posteriormente, como tecnologia de construção e manutenção da ordem em um contexto de crise institucional das forças de

⁵ Parte das descrições realizadas nesta seção foi publicada em Silva (2014).

segurança do Estado. Assim, a fim de superar a crise de governança produzida em 2006 (cf. Silva, 2010), o Estado passou a estimular a elaboração de “leis” de alcance local (com jurisdição no domínio dos *sukus* ou de um conjunto de *sukus*), construídas e consensualizadas pelos representantes comunitários e outras autoridades locais, a partir de alguma consulta popular e junto aos órgãos do Estado.⁶

Estamos diante de usos de um elemento dos complexos locais de governança, financiados pelo Estado, pelos quais o Estado introduz novas moralidades, realiza sua ação de governança e assim, potencialmente, aumenta seu grau de legitimidade e capilaridade no tecido social.⁷ No entanto, o *tara bandu* realizado em Ermera em 2012 era ainda mais ambicioso. Vejamos.

Tara bandu em Ermera

Em 2012, com o objetivo de promover o desenvolvimento econômico, a segurança alimentar e a proteção ao meio ambiente (Akta..., 2012), autoridades locais ligadas a diferentes instituições no distrito de Ermera – Igreja Católica, organizações não governamentais e Estado – trabalharam juntas a fim de elaborar princípios gerais para um *tara bandu* de alcance distrital, o qual, esperava-se, seria regulamentado de forma mais detalhada em cada um dos subdistritos ou *sukus* que o compõem. Segundo Pascoela Aida da Costa Exposto, diretora da organização Feto Kiik Servisu Hamutuk (FKSH, Mulheres Pobres Trabalhando Juntas), que atua no distrito, tal iniciativa se

⁶ Suco (em tétum, *suku*) é a unidade administrativa constituída por um conjunto de aldeias. O suco é a unidade administrativa abaixo do subdistrito.

⁷ Denomino *complexos locais de governança* aos conjuntos de dispositivos de regulação, controle, exercício de agência e reprodução social de grupos e indivíduos sobre o mundo, de composição vária, que se configuram muitas vezes como fatos sociais totais e se ancoram em bases de legitimidade múltiplas, as quais podem se manifestar de modo combinado ou isolado. Tal complexo é composto por diferentes agentes e agências: 1) instituições que estruturam os modos locais de organização social, das quais destaca-se a casa; 2) saberes rituais e suas técnicas (sacrifícios, manejo das palavras para, por exemplo, imposição de proibições para fins de governo, rituais de ciclo de vida ou resolução de conflitos); 3) posições de autoridade para mediação com instituições do Estado e da Igreja (chefes de aldeia, professor catequista, por exemplo) e de mediação com forças ou entidades espirituais (sacerdotes rituais, bruxas, adivinhadores), entre outros. Desde o ponto de vista de Díli, a referência a elementos ou à totalidade dos complexos locais de governança se dá pela mobilização dos termos *lisan*, *adat*, usos e costumes ou ainda *kultura*. Para uma discussão do uso parasitário que o Estado leste-timorense tem feito dos complexos locais de governança para sua edificação ver Silva (2014).

consolidou em razão da constatação dos altos índices de pobreza entre a população de Ermera, a despeito do grande potencial de produção de riqueza da região devido às plantações de café. De acordo com dados estatísticos, e desde um ponto de vista específico, o distrito de Ermera seria caracterizado por uma grande contradição: é o distrito que mais riquezas produz (tem o maior PIB não petrolífero do país, sem considerar Díli), ao mesmo tempo em que tem o menor Índice de Desenvolvimento Humano dentre todos os demais. De acordo com Pascoela, isso seria decorrência dos grandes investimentos realizados pela população em práticas rituais, os quais necessitavam de algum controle externo a fim de propiciar um tipo de acumulação material que permitisse às pessoas melhorar suas condições de vida, de modo a ter segurança alimentar, prover educação escolar aos seus filhos, cuidar de sua saúde, etc. Nesse sentido, além de temas recorrentes nas experiências de *tara bandu* citadas acima, a particularidade do caso do *tara bandu* de Ermera reside na tentativa de controle de investimentos rituais que tem como objetivo a produção ou reprodução de alianças entre casas doadoras e tomadoras de mulheres e delas para com seus ancestrais.

O discurso de Pascoela não é um fato isolado. Desde 1999, pelo menos, a configuração e agenda ritual das diferentes populações leste-timorenses têm sido mobilizadas por diferentes instituições do Estado e da cooperação internacional, bem como pela Igreja (nesse caso, muito antes de 1999), como explicação para o que é percebido como pobreza, déficit de desenvolvimento do país, violência contra a mulher (em razão das trocas matrimoniais), entre outros “problemas”. Em tais discursos o que é percebido como dispêndio material excessivo para fins rituais relacionados à reprodução de alianças deve ser objeto de práticas de governo. Narradas como pobres, como entes desprovidos de bens materiais suficientes para sua reprodução, as populações locais são vertidas em objetos legítimos de governo.

O *tara bandu* de Ermera regula, de forma mais abrangente, três tipos de relações distintas: relações das pessoas com a natureza; relações das pessoas com os animais e relações entre as próprias pessoas. Assim, proíbe-se, por exemplo, a colheita de frutas não maduras (Akta..., 2012, Parte I Ab), a destruição de bens públicos (Akta..., 2012, Parte I Ae), caça de animais selvagens em terras secas ou alagadas protegidas pela comunidade (Akta..., 2012, Parte II Ac), relações sexuais com crianças entre os 5 e os 15 anos (Akta..., 2012, Parte III Aa) e tráfico humano (Akta..., 2012, Parte III Ae).

Chama a atenção, contudo, uma dimensão das proibições voltadas à relação entre pessoas. A proibição de realização de rituais de desluto (*kore metan*) e outras modalidades de *istilo* (rituais), durante os oito anos que seguem à instauração do *tara bandu* (Akta..., 2012, Parte III Bd), ou seja, até 2020. O *tara bandu* proíbe também a imposição de quantidades específicas de animais para sacrifício ou doação em rituais fúnebres, quando as partes envolvidas (em geral doadores e tomadores de mulheres de diferentes gerações) negociam as dádivas a serem ofertadas para tal fim. Sugere-se explicitamente que a quantidade de animais a serem sacrificados ou doados deve depender sempre das capacidades dos descendentes diretos da família do defunto/da defunta (Akta..., 2012, Parte III Be). A título de ilustração, vejamos o que texto do *tara bandu* nos diz diretamente:

III – Das relações de pessoas com pessoas

É proibido:

[...]

- i. Fazer rituais de desluto (*kore metan*);
- j. Sacrificar animais em número superior às capacidades da família do defunto;
- k. Recorrer à violência física para resolver problemas;
- l. Praticar tráfico humano (vender pessoas para outras pessoas). (Akta..., 2012, tradução minha).

Podemos observar que o *tara bandu* de Ermera visa controlar as trocas de dádivas realizadas entre diferentes coletivos sociais. Mais precisamente, por meio da proibição de rituais de desluto ou da imposição de demandas de dádivas entre as partes em relação em um determinado evento, procura-se incentivar o acúmulo de capital pela introdução de animais que seriam sacrificados em rituais em outras modalidades de troca – provavelmente por meio da inserção dos mesmos em transações orientadas pelo regime de mercado, embora isso não esteja explícito – de modo que as pessoas tenham acesso a recursos monetizados que permitam melhoria em seu engajamento junto a instituições icônicas do projeto modernizador, como escolas e hospitais.

A instauração do *tara bandu* de Ermera se deu por meio de uma grande cerimônia, na qual se fizeram presentes o então bispo de Díli, Dom Alberto Ricardo, bem como o então presidente da República, José Ramos Horta. Desde então, tal evento parece ser olhado com atenção por autoridades de Díli e da região de Ermera, sendo objeto de avaliações e comentários em diferentes

partes do país. Por ocasião do aniversário de seis meses do *tara bandu*, foi realizada em Ermera uma reunião de avaliação a respeito de seus impactos. A minuta da reunião expressa bem os objetivos buscados pelas diferentes agências (Estado, Igreja, organizações não governamentais) envolvidas em sua concepção, indicando os modos pelos quais ele serve de suporte para a transformação em *commodity* (comodificação) de certos recursos e transposição de projetos modernos de organização social e subjetivação. Vejamos.

Avaliando o *tara bandu* em Ermera

Grosso modo, um tom laudatório faz-se presente em todas as avaliações relatadas na minuta do encontro para avaliação do *tara bandu*, a qual serviu de base para legitimar o desenvolvimento de outras táticas regulatórias sobre trocas de dádivas correntes entre as populações locais, das quais se destacam as trocas matrimoniais.⁸ A minuta da reunião que tomo para discussão nesta seção registra as avaliações sobre os efeitos do *tara bandu* em Ermera por instituições de governo envolvidas em sua concepção e execução. Assim, as opiniões da Igreja Católica, dos representantes do governo local (chefes de *suku*), dos representantes do governo central (administrador de subdistrito e distrito) e de organizações não governamentais, entre outros, são registradas na ata.

Do ponto de vista das autoridades eclesiais, os indicadores destacados como efeitos positivos do *tara bandu* em Ermera eram: 1) aumento do tempo de trabalho aplicado à secagem de café pela população; 2) redução dos *maus gastos* das pessoas com os rituais no período da colheita do café, que levariam à chamada *corrupção cultural*; 3) aumento da disciplina de e para o trabalho por parte da população. Os chamados *maus gastos* se referiam, nesse contexto, a investimentos rituais considerados excessivos, manifestos no sacrifício ou

⁸ De um ponto de vista antropológico, as trocas matrimoniais realizadas como *bridewealth* (por oposição ao dote) consistem na troca de dádivas entre tomadores e doadores de mulheres, a fim de selar relações de aliança e direitos sobre pessoas. Tais alianças implicam uma série de obrigações recíprocas. O número e o tipo de bens que compõem o *bridewealth* diferem em razão das posições sociais dos sujeitos, individuais e coletivos, envolvidos na troca. Nos contextos leste-timorenses urbanos contemporâneos, *barlake* é a categoria acionada para falar das prestações matrimoniais. No entanto, não há consenso sobre o que ele consiste e sobre seu efeito sobre a sociabilidade das pessoas, pelo que *barlake* é um significante flutuante. Na verdade, mediante a exploração dos diferentes significados associados ao *barlake* certos indivíduos negociam seu lugar no mundo (cf. Silva; Simião, 2012).

oferta de um grande número de animais ou na doação de muito dinheiro (via o regime de dádiva) para efeitos de construção ou reposição de alianças entre doadores e tomadores de mulheres, para além de outros fins. O aumento do número de animais sacrificados ou aumento da circulação de dinheiro para dinâmicas de reprodução social locais qualifica o que se denomina como *corrupção cultural* (Revisaun..., 2012, p. 1-2).⁹

A ata da reunião revela a positivação do uso do tempo e da força de trabalho das pessoas na produção de café, por oposição ao que era mais comum, ou seja, o dispêndio de trabalho e recursos para fins rituais. Importante notar, nesse contexto, que o café é um dos principais produtos de exportação de Timor-Leste, figurando como uma de suas principais *commodities*, no sentido estrito do termo. Assim, o que está em jogo nessa celebração é o investimento da energia das pessoas na produção de mercadorias por oposição à produção ou troca de dádivas. A positivação do redirecionamento do trabalho e/ou energia das pessoas para a produção de mercadorias faz-se presente também na sugestão de que um dos efeitos do *tara bandu* teria sido o aumento da disciplina de e para o trabalho das pessoas. Nesse contexto, o trabalho parece estar associado exclusivamente ao que se produz para troca orientada pelo regime de mercado. O trabalho despendido para produção, circulação e consumo de dádivas não é visto como trabalho produtivo; ao contrário, traz em si o risco de “corrupção cultural”.

Além de citar, mais uma vez, os impactos do *tara bandu* para o aumento da produção de café na região, o administrador do distrito de Ermera sugeriu que o ritual estaria contribuindo para consolidar as fronteiras distritais. Como indicado anteriormente, a execução do *tara bandu* implica a exibição pública (o dependurar) de símbolos que evocam as proibições por ele impostas nos limites territoriais em que elas operam. Assim, a distribuição dos símbolos do *tara bandu* de Ermera nos limites territoriais do distrito estaria contribuindo para o aumento da consciência dos limites territoriais do próprio distrito. Não obstante, o administrador também destacou o fato de algumas pessoas avaliarem tal *tara bandu* como um dispositivo ditatorial, ilegítimo em tempos de democracia (Revisaun..., 2012, p. 2). Tal avaliação foi também relatada

⁹ Quando fazia trabalho de campo em Dfli no início de 2013 ouvi, inclusive, vários rumores de que no interior do país os padres não estariam administrando sacramentos àqueles que investiam recursos considerados excessivos em práticas rituais.

pelo representante da organização não governamental Hametim Democracia no Igualdade (Consolidar a Democracia e a Igualdade), presente na reunião. Na percepção do administrador do subdistrito de Hatualia, a dimensão mais desafiadora na implantação do *tara bandu* seria aquela que diz respeito às relações entre as pessoas (Revisaun..., 2012, p. 3). Nesse sentido, ele demandou às autoridades e aos representantes comunitários ali presentes novas regulamentações, voltadas explicitamente às prestações matrimoniais e às primeiras fases dos rituais fúnebres. Por fim, outro representante de organizações não governamentais destacou os efeitos de pacificação do *tara bandu*. Segundo ele, teria havido uma diminuição do número de casos de conflito encaminhados ao chefe de *suku* para resolução. Sugeriu, ainda, que a diminuição do número de conflitos estaria contribuindo indiretamente para melhoria das condições econômicas da população, uma vez que, não sendo mais comum recorrer a cerimônias para resolução de conflitos, as pessoas não precisavam dispor de animais nem de outras modalidades de recursos para fins de pagamento de multas ou reconciliação (Revisaun..., 2012, p. 3-4).

Com base em tais avaliações, pode-se concluir que o *tara bandu* em Ermera visa – e, em alguma medida, implica – a domesticação e o controle das condutas individuais e coletivas de modo a produzir corpos e outras modalidades de recursos voltados à produção de mercadorias pelo trabalho. Tal fato parece ser cultivado e estimulado pelo controle da circulação e consumo de dádivas realizadas em ocasiões rituais, sobretudo pelo controle dos recursos nelas investidos. Paralelamente, celebram-se os efeitos de pacificação produzidos pelo *tara bandu*, que facilitariam a governança local. Tais efeitos de pacificação trabalham também a favor da acumulação de outros recursos que permitiriam às pessoas a saída de sua condição de vulnerabilidade e participação em outras instituições civilizatórias, como a escola, por exemplo.

Parece, assim, que estamos diante de práticas ambíguas. Por um lado, o consumo e trocas de dádivas ritualmente reguladas para reprodução social são abordadas como entraves ao engajamento das pessoas no processo de desenvolvimento. Ao mesmo tempo, contudo, o Estado e outros agentes de governança mobilizam o *tara bandu* – que é instaurado mediante sacrifícios e trocas de dádivas rituais – para promover o desenvolvimento, o que quer que ele venha a significar. De todo modo, o principal objetivo do *tara bandu* é impedir que as pessoas invistam em consumo ritual. No consumo ritual, as cosmologias locais são produzidas e reproduzidas, os entes que as povoam,

mobilizados e efeitos administrativos baseados nos complexos locais de governança, gerados. Ao proibir a realização de certos rituais, as instituições envolvidas no *tara bandu* apresentam-se como fontes de governo privilegiadas, contribuindo para maior centralização e monopolização do poder.

Dadas as avaliações e demandas apresentadas na reunião de avaliação de seis meses do *tara bandu* de Ermera, o coletivo de governo ali presente decidiu pela inserção de duas novas proibições em seu interior: proibiu-se a realização de prestações matrimoniais que, em sua totalidade, fossem superiores a US\$ 2.500. Prevê-se que o desrespeito desse limite implica pagamento de multa no dobro do valor despendido e proibição de realização de desluto e outras modalidades rituais por 16 anos. Impôs-se também o limite de sacrifícios de animais para cerimônias fúnebres que vão do velório até o que, em tétum, é chamado de *ai-funan midar*.¹⁰ Para tanto, pode-se sacrificar, no máximo, dois búfalos, dois porcos e dois cabritos. O desrespeito a tais limites implica pagamento de multas, de modo que se forem sacrificados três búfalos a multa consistirá em dois búfalos, acrescidos de US\$ 1.000. Se forem sacrificados quatro búfalos, quatro búfalos também devem ser pagos como multa, acrescidos de mais US\$ 2.000 e outros animais. Em ambos os casos, os infratores ficam proibidos de praticar rituais por 16 anos (Revisaun..., 2012, p. 4-5).

Sendo as trocas matrimoniais a dádiva inaugural e estrutural das dinâmicas de reprodução social entre várias populações leste-timorenses, por meio das quais se impõe obrigações e deveres entre doadores e tomadores de mulheres e pelas quais tais partes cultivam e reproduzem seu prestígio, não é acaso que elas representem um dos principais focos de resistência e desafio administrativo aos complexos de governança responsáveis pela transposição da modernidade, em Timor-Leste e alhures.

Por ocasião do aniversário de um ano desse *tara bandu*, foi publicada uma matéria especial no sítio eletrônico semioficial da Presidência da República em Timor-Leste, no qual se registraram as avaliações de autoridades

¹⁰ Em diferentes contextos leste-timorenses os rituais fúnebres vão muito além do velório e do enterro. São realizados mediante rituais que marcam diferentes momentos da passagem do defunto/defunta para outros domínios de existência, pelos quais os mesmos vão adquirindo diferentes *status* diante dos vivos. Há grande variação nas intensidades, configurações e temporalidades relacionadas à execução de tais rituais entre as populações leste-timorenses. Entre algumas delas, denomina-se de *aifunan moruk* (flor amarga) o primeiro ritual realizado depois do enterro do corpo e de *aifunan midar* (flor doce) o ritual seguinte. Ambos antecedem o desluto (*kore metan*).

envolvidas em sua execução. Entre outras coisas, o administrador de Ermera destacou os grandes efeitos positivos do ritual para diminuição da violência e de conflitos entre a população bem como do percentual de pessoal em situação de grande vulnerabilidade (com fome ou sem casa). Isso porque o *tara bandu* teria como consequência aumento do tempo investido pelas pessoas na produção de alimentos e de café. Ele ressaltou também o aumento do número de crianças nas escolas e melhorias nas condições de saúde da população, de modo geral (Tara-bandu..., 2013).

Super Trainer e a gestão de rebanhos no Timor-Leste rural

A constatação de que a gestão de recursos por parte de populações rurais leste-timorenses obedece a uma ética particular, voltada, entre outras coisas, à gestão de relações com entidades espirituais, à observância de obrigações rituais, à construção de *status* e à negociação de direitos sobre pessoas é um fato que tem sido tomado como desafio administrativo por parte do Estado e demais agências de governo responsáveis pela transposição da modernidade a Timor-Leste.

A priorização local do consumo de carne bovina e suína na forma de sacrifícios em eventos relacionados a rituais de ciclo de vida e reprodução de alianças é muitas vezes percebida como uma irracionalidade. Isso porque os animais são considerados importantes fontes de proteínas, fundamentais para o combate à subnutrição percebida entre as populações locais. Ao lado disso, a suposta resistência das populações locais em vender parte de seu rebanho a fim de adquirir dinheiro bem como de produzir excedentes para comodificação e circulação em mercados mais amplos também são vistos como problemas a serem governados. Para tanto, diferentes projetos têm sido desenhados a fim de difundir formas de produção e circulação de recursos mais afeitas à lógica do mercado.

Iniciativas dessa natureza têm sido replicadas em diferentes partes do mundo por meio de coletivos de governança nacionais e internacionais, como Ferguson (1985) nos demonstrou há quase 20 anos em sua discussão sobre o projeto Thaba-Tseka, no Lesoto. Também no Lesoto pós- independência, a resistência da população local em vender parte de seu rebanho era tomada como um desafio administrativo a ser superado para que a economia nacional pudesse decolar. Naquele contexto, a ideia de *mística bovina* foi cunhada pelo

autor para dar sentido à racionalidade, culturalmente informada, que orientava o modo como certas populações geriam seus rebanhos e resistiam aos projetos de incentivo à venda dos mesmos. Segundo Ferguson, a resistência à venda do gado advinha do fato de ele ser um bem que circulava em uma esfera de troca específica, tendo por fim a construção de *status*, pertença, presença, relações de afinidade e dinâmicas de reprodução social de longa duração. O autor constatou que, no período em que fez sua pesquisa (início da década de 1980), aqueles que possuíam maiores rebanhos eram os homens que haviam trabalhado na África do Sul. A manutenção do rebanho e interdição de sua venda era uma forma de os homens ausentes marcarem sua presença em suas aldeias de origem, com recursos ganhos pela venda de sua força de trabalho. A manutenção e gestão do rebanho inseriam esses homens em redes de reciprocidade e patronagem pelas quais eles se mantinham como agentes sociais ativos localmente. Além disso, o gado figurava como uma fonte de recursos mais segura, porque mais conhecida (em oposição ao mercado de trabalho), em caso de calamidade. Com base nesses dados, Ferguson sustenta que não havia uma economia dual no Lesoto rural – uma tradicional, baseada na propriedade e transferência de gado e outra moderna, manifesta na venda de mão de obra migrante na África do Sul. Tratava-se antes de um único sistema econômico, com zonas orientadas por racionalidades particulares.

Mais tarde, Comaroff e Comaroff (1990) exploraram os significados que rebanhos de gados, ovelhas e cabras guardavam entre os Tswana em 1969. Nesse período, menos de 20% das famílias que habitavam a região em que os antropólogos fizeram seu primeiro trabalho de campo mantinham rebanhos. Diante de tal fato e da história de incorporação absolutamente subalterna dessa população nos modos de produção capitalistas instalados na região, os autores indicam que o gado era signo de autonomia e catalizador de nostalgia pelo passado, de um tempo perdido em que essa população era protagonista de sua história.

For these people, men and women alike, the beast remains a symbol of economic and cultural self-sufficiency. It represents the freedom from the labor market of which many Tswana dream [...]. That dream, typically, hinges upon turning cash earnings into a herd, thereby to break out the cycle of migration and want. [...] For most Tshidi, cattle are, today, the tragic icon of a vanished world of self-determination, a mythic society in which men were men, in which women did not struggle alone in the rural wasteland, in which the control of social vitality was ultimately ensured by the goodly beast. (Comaroff; Comaroff, 1990, p. 209).

Tais fenômenos não excluía a possibilidade de o gado ser manejado como mercadoria, nos períodos pré-colonial, colonial ou pós-colonial por populações locais nem os fatos de a manutenção do rebanho ser uma resposta a outros vetores, como o desejo de autonomia dos homens em relação às mulheres, entre outros, aos quais nem todos os homens, independentemente de geração ou posição social, podiam ou desejavam aderir (Turkon, 2003). De todo modo, o importante a reter para fins de análise é que a resistência à venda do gado e de outros animais provavelmente tem respondido a múltiplas racionalidades e causalidades ao longo do tempo, no Lesoto e alhures.

Para o caso de Timor-Leste, tentativas de agir sobre as racionalidades locais envolvidas na gestão e manutenção de rebanhos têm sido realizadas, entre outros, pelo Instituto de Apoio ao Desenvolvimento Empresarial (IADE), instituição tutelada pela Presidência do Conselho de Ministros e pelo Secretariado de Estado de Apoio e Promoção do Sector Privado. O IADE tem como função disponibilizar formação e treinamento, promoção e apoio empresarial para pequenas iniciativas.¹¹

Dentre as atividades desenvolvidas por este órgão, consta a campanha educativa veiculada pela RTTL, intitulada *Super Trainer*. Ela é constituída por diferentes *spots* de propaganda, que veiculam estratégias para melhor gestão de pequenos negócios e empreendimentos em Timor-Leste.¹² A campanha foi financiada pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) e pela Irish Aid, Agência de Cooperação Internacional Irlandesa. A produção da campanha foi realizada pela empresa Pixelasia Productions Dili.

Para efeitos da análise aqui proposta, foco minha atenção na peça intitulada *Super Trainer 6 – Mautimu*. Trata-se do sexto episódio da campanha. Seu roteiro versa sobre o encontro entre um proprietário de restaurante em Díli, Sr. Riku, que quer comprar uma cabeça de gado, e um habitante da zona rural do país, Mautimu, que possui um pequeno rebanho. O pequeno drama gira em torno da demanda de venda do gado por parte de Sr. Riku e da recusa em proceder a tal por parte de Mautimu. A voz do narrador da história, ao fundo, sugere que Mautimu não quer vender parte de seu rebanho porque deseja utilizá-lo exclusivamente para fins de “cerimonias tradicionais”, ou seja, enquanto dádiva.

¹¹ Para demais informações sobre o IADE, ver <http://www.iade.gov.tl/pt/>.

¹² Para conhecer todos os episódios da campanha educativa *Super Trainer*, ver <http://www.iade.gov.tl/en/legals/super-trainer-videos/>.

Nesse contexto, aparece a figura do Super Trainer que, como um herói civilizador, ensinará a Mautimu que ele pode vender parte de seu rebanho e ainda assim manter outra parte para fins de trocas rituais. Assim procedendo, Mautimu poderia, a um só tempo, manter seus compromissos com suas obrigações rituais/de dádiva e ainda acessar dinheiro para suprir outras necessidades. Se assim não o fizer, permanecerá pobre. Vejamos o diálogo que estrutura o roteiro (tradução minha):

Narrador: Super Trainer ajuda Mautimu a manejar o seu negócio de gado.

Mautimu tem muitas cabeças de gado, mas ele vive na pobreza. Sr. Riku, um proprietário de restaurante em Díli, vem comprar um boi para um churrasco e uma grande festa. Mautimu se recusa a vender seus bois porque ele pode precisar deles para cerimônias tradicionais.

Sr. Riku: Se você não vender, eu vou dar o meu dinheiro a outra pessoa.

Mautimu: Eu não vendo.

Sr. Riku: Tudo bem.

Narrador: Mautimu precisa de ajuda. Super Trainer nos explica.

Se Mautimu tem muitas cabeças de boi, mas as mantém somente para as utilizar em cerimônias tradicionais, sua vida vai permanecer a mesma e ele não vai ganhar dinheiro.

Mas se Mautimu vende algumas dessas cabeças e mantém outras para criar ele pode melhorar suas condições de vida. E ainda, ele continuará a ter gado para cerimônias tradicionais.

Mautimu entende. Mautimu está cuidando bem de seu gado. Ele os alimenta com comida nutritiva e chama o veterinário para vacinar suas cabeças de gado. Assim, ele pode então ter uma vida melhor. Mautimu está feliz e o Super Trainer também.¹³

Ao lado do texto pronunciado pelo narrador e pelos personagens, alguns elementos visuais do roteiro são importantes na construção de sua mensagem. Em primeiro lugar, salta aos olhos o próprio nome do proprietário do restaurante, Sr. Riku, que em tétum significa simplesmente “rico”. Sr. Riku é o próspero habitante da cidade que sabe como manejar e fazer dinheiro, por oposição a Mautimu, que é retratado como o pobre do interior do país, apegado à

¹³ O vídeo está disponível no YouTube (https://www.youtube.com/watch?v=XD5_pf3lg2s).

sua *kultura*. A oposição entre Sr. Riku e Mautimu parece uma oposição entre Díli e as montanhas (*foho*) em Timor-Leste, na qual o que vem de Díli quase sempre figura como ente civilizacional diante do que está localizado nas montanhas. Nesse último caso, as montanhas figuram como significantes do que é local, do que é origem e *kultura*, entre outras coisas.¹⁴

O figurino com o qual Mautimu aparece nas primeiras cenas é também expressivo dessa oposição moral entre *foho* e Díli. Nas primeiras cenas da peça educativa, Mautimu é retratado como o típico habitante das montanhas, com roupas gastas e encardidas. Após a venda do gado ao Sr. Riku o figurino de Mautimu é alterado. Ele aparece vestindo uma camisa azul nova, bem passada, e muito contente contando o seu dinheiro. A relação construída com Sr. Riku, por meio da qual Mautimu acessa dinheiro, é retratada como algo que traz melhorias imediatas em sua condição de vida, manifesta na alteração imediata de seu figurino.

Por oposição, a manutenção do gado, a negação em vendê-lo, é apresentada na narrativa como algo que faz de Mautimu alguém pobre. Implícita nesse discurso está a construção de Mautimu e dos habitantes das zonas rurais de Timor-Leste como pessoas pobres, despossuídas, à revelia do modo como a ideia de pobreza é vivida entre setores dessa mesma população. A partir de trabalho de campo em Covalima, em 2003, Simião (Oxfam Australia, 2003) identificou uma representação de riqueza associada à extensão das redes morais que as pessoas conseguem construir ao longo de sua vida, erguidas à base de dívidas rituais e prestações matrimoniais. Diz-se que a pessoa pobre não é aquela que não tem dinheiro, mas a que não tem família (Oxfam Australia, 2003). De todo modo, a construção das populações rurais leste-timorenses como pobres parece ser essencial para legitimar a intensificação de projetos de governo.

Como podemos observar, o principal objetivo dessa peça consistia em estimular as pessoas a vender o seu gado. Esse estímulo é construído por oposição à prática comum de o rebanho ser mantido tendo como fim exclusivo as trocas rituais. Assim, a propaganda visa pluralizar as esferas de troca pelas quais o gado circula, sugerindo sua inserção na esfera de mercado. Destacase na narrativa educativa que a circulação do gado no regime e na esfera de mercado não representa uma ameaça ao seu uso no regime de dádiva e na

¹⁴ Para uma discussão da oposição entre *foho* e Díli nos imaginários colonial e pós-colonial sobre Timor-Leste ver Silva (2012).

esfera de trocas e sacrifícios rituais. O manejo correto do gado, realizado por meio de cuidados com sua alimentação e saúde permitiria ainda um padrão de reprodução que disponibilizaria rebanho seja para venda, seja para transações no regime de dádiva. Parece-me, assim, que estamos diante de uma prática pedagógica que visa transformar recursos normalmente manejados como dádiva em *commodity* (Gregory, 1982).



Figura 1. Imagem extraída do vídeo educativo.

Na imagem acima, o Super Trainer explica ao espectador que a manutenção do rebanho (*karau barak*) para fins exclusivamente rituais (*adat deit*) impediria a aquisição de dinheiro. Por oposição (opção abaixo) o manejo de parte do rebanho (*karau balun ba adat*) para fins cerimoniais e outra parte do rebanho para venda (*karau balun atu fáan*) permitiria a aquisição de dinheiro. Ademais, indica-se que o acesso a dinheiro permitiria a Mautimu mudar, para melhor, sua qualidade de vida. A venda de gado é apresentada como estratégia para que a vida não permaneça como está. Atribui-se a Mautimu um desejo naturalizado por mudança.

O desejo de mudança atribuído a Mautimu pode ser interpretado, ao menos parcialmente, como uma projeção dos próprios objetivos de governo

do IADE. Em abril de 2015 tive a oportunidade de entrevistar o técnico do IADE que interpreta o Super Trainer na campanha acima analisada. Aurito K. Rofrigues Bahan, além de interpretar o Super Trainer, é também o chefe do Departamento de Pesquisa de Mercado e Apoio Empresarial do IADE. Segundo ele, a campanha educativa que tem como protagonista o Super Trainer foi desenhada como meio de promover mudanças de mentalidade entre as populações leste-timorenses de modo a fomentar pequenos e médios negócios. Na sua visão que, no contexto da entrevista, é apresentada como a própria visão do IADE, déficits de habilidades e, sobretudo, problemas de mentalidade, seriam os principais entraves ao desenvolvimento de iniciativas privadas de sucesso em Timor-Leste. Diante disso, por meio de propagandas e treinamentos, o IADE procura fornecer ferramentas para aumentar as capacidades das pessoas e, principalmente, para alterar suas mentalidades.

Segundo Aurito, três características da chamada “mentalidade leste-timorense” seriam empecilhos ao desenvolvimento de negócios de sucesso por parte da população, a saber: 1) a busca pelos prazeres imediatos que o acesso ao dinheiro pode trazer, por meio da aplicação de recursos em festas, jogos, e gastos tidos como desnecessários e não planejados (em seus termos, “as pessoas gostam de gozar rapidamente o dinheiro que ganham e o fazem de forma arbitrária”); 2) o investimento excessivo de recursos na *kultura*, em sacrifícios e trocas cerimoniais relacionadas a rituais de aliança e ciclos de vida; 3) ausência de iniciativa e certa preguiça de trabalhar, manifestas em uma postura passiva diante do Estado, visto como grande provedor para toda e qualquer necessidade.

Tais características atribuídas à mentalidade leste-timorense são, nos termos de Aurito, produto do passado colonial, tanto português como indonésio. Do tempo português ele destaca a pouca valorização dada à educação, que se faria presente também entre as próprias populações nativas. O envio de seus filhos à escola não era uma prioridade, de modo que eles não puderam adquirir habilidades que os capacitassem a desenvolver negócios de sucesso. Com relação ao período da ocupação indonésia, Aurito sugere que os investimentos políticos em atividades de resistência por parte da população dificultaram a aquisição de conhecimentos técnicos que a habilitasse a ser empreendedora. Diante de tais legados e conquistada a independência, seria preciso trabalhar para cuidar da casa desde dentro, através de iniciativas que estimulem mudanças de mentalidade.



Figura 2. Imagem extraída do vídeo educativo.

Na série educativa em tela, o Estado se faz presente na figura do Super Trainer, o herói civilizador. Destaca-se que no episódio analisado aqui, como em outros, o Super Trainer atua, sobretudo, como mediador, trabalhando para que as iniciativas de empreendedores leste-timorenses autônomos tenham maior sucesso. Pode-se deduzir, a partir desses dados, que o papel atribuído ao Estado é o de mediador. A série enfatiza e valoriza também o papel do empreendedor individual, da acumulação privada de capital, ressoando paradigmas de gestão neoliberais operantes entre muitos dos países que financiam os esforços de desenvolvimento em Timor-Leste, à diferença de outros momentos em que, no limite, certas cooperações internacionais, em alguns lugares, financiaram a estatização das economias nacionais.

Considerações finais

Discuti, ao longo deste artigo, alguns dos modos pelos quais certas táticas de governo realizadas em Timor-Leste por diferentes atores e em distintos contextos visam disciplinar o manejo de recursos materiais a fim de produzir mercadorias e força de trabalho de modo a engajar as pessoas na esfera e

regime de mercado. Assim, certos atores fazem uso do *tara bandu*, que é instaurado via sacrifícios rituais, para difundir valores e preceitos modernos de sociabilidade. Mais importante, contudo, é a constatação de que o *tara bandu* tem sido mobilizado para controlar a circulação de bens e serviços realizada no regime de dádiva. Atores como a Igreja Católica e representantes do Estado nacional e poderes locais em Ermera pareciam considerar prejudiciais os investimentos das pessoas em trocas cerimoniais para o engajamento das mesmas com formas e instituições modernas de subjetivação e reprodução social.

Por meio da análise do *tara bandu* realizado no distrito de Ermera, argumento que o complexo de governança envolvido em sua realização estava trabalhando para desvincular a constituição de pessoas individuais e coletivas (como a casa) do quanto elas são capazes de doar para fins de aliança ou sacrifício, propondo ser o trabalho, a escolarização e a retenção de bens modos privilegiados de produção de *status* e subjetivação. Parece-me, nesse caso, que estamos diante de um processo de purificação manifesto em uma pedagogia econômica voltada a fazer do Estado e das instituições e ideologias que o caracterizam fontes exclusivas de produção de diferença, sentido, prestígio e de governo. Tais efeitos podem estar sendo produzidos por meio de: 1) enfraquecimento das trocas e sacrifícios rituais de recursos para a produção e reprodução do mundo; 2) proposição de que somente pessoas têm agência no mundo e de que elas devem se constituir exclusivamente pela relação que estabelecem com instituições modernas de produção de diferença, como escolarização e a retenção/acumulação de bens (por oposição a acumulação de relações e bens de e para a troca). Nesse sentido, alguns dos usos do *tara bandu* parecem trabalhar para enfraquecer o papel das trocas cerimoniais e dos rituais, de modo geral, na construção da pessoa.

Ao trabalhar para o enfraquecimento dos rituais, certos usos contemporâneos do *tara bandu* podem estar trabalhando, no limite e em uma perspectiva de longa duração, para a diminuição da agência dos ancestrais e da construção material da subjetividade, como fonte de governo e prestígio e subjetivação entre as populações leste-timorenses.

No entanto, tal objetivo não pode ser alcançado de uma só vez. Parece ser preciso fazer negociações e mediações. A campanha educativa elaborada pelo IADE e veiculada pela RTTL parece propor às pessoas um meio-termo entre o investimento das mesmas na produção e gestão de recursos para práticas de reprodução social locais (denominadas *kultura* desde o ponto de vista

local) e o engajamento das mesmas no regime de mercado. Sugere-se que o compromisso das mesmas com as chamadas “cerimonias tradicionais” não está sob ameaça se elas venderem parte de seus animais para acessar dinheiro. Ao contrário, indica-se que é possível gerir os recursos de modo a responder compromissos relacionados à esfera da *kultura*/tradição e da modernidade. A correta gestão dos recursos permitiria que a vida das pessoas não permanecesse como está porque, entre outras coisas, elas teriam acesso ao dinheiro. Tais fatos as tornariam mais felizes, supõe-se. A investigação dos modos como as populações têm ou não internalizado esses discursos que se constroem sobre elas é uma trilha cognitiva que pode indicar alterações profundas das formas de subjetivação.

Em uma perspectiva de longa duração, a domesticação das práticas e investimentos rituais por parte do Estado e outros agentes de governança, por meio de pedagogias econômicas como aquelas discutidas acima, pode contribuir para a monopolização das fontes de produção de diferença e prestígio por parte do Estado e outras instituições modernas. Os impactos dessas práticas conheceremos no devir histórico.

Referências

AKTA no regulamentu tara bandu distrito Ermera. Ermera, 2012. Mimeografado.

APPADURAI, A. Introduction: commodities and the politics of value. In: APPADURAI, A. (Ed.). *The social life of things: commodities in a cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. 3-63.

BOEGE, V.; BROWN, M. A.; CLEMENTS, K. P. Hybrid political orders, not fragile states. *Peace Review: A Journal of Social Justice*, Abingdon, v. 21, n. 1, p. 13-21, 2009.

BOHANNAN, P. Some principles of exchange and investment among the Tiv. *American Anthropologist*, Arlington, v. 57, n. 1, p. 60-70, 1955.

BROWN, M. A. Entangled worlds: village and political community in Timor-Leste. *Local-Global*, Melbourne, v. 11, p. 156-164, 2012.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. Goodly beasts, beastly goods: cattle and commodities in a South African context. *American Ethnologist*, Arlington, v. 17, n. 2, p. 195-216, 1990.

CUMMINS, D. *Local governance in Timor-Leste: the politics of mutual recognition*. 2010. Ph.D. Thesis. School of Social Sciences and International Studies, University of New South Wales, Sydney, 2010.

DE CARVALHO, D. do A.; CORREIA, J. Tara bandu as traditional ecological knowledge. In: DE CARVALHO, D. do A. (Ed.). *Local knowledge of Timor*. Jakarta: Unesco Jakarta, 2011. p. 57-67.

FERGUSON, J. The bovine mystique: power, property and livestock in rural Lesotho. *Man: New Series*, London, v. 20, n. 4, p. 647-674, 1985.

FERNANDES, A. J. M. *Em searas do Timor Português: um estudo sobre as práticas de mediação da Diocese de Díli no período colonial (1949-1973)*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

FORMAN, S. Descent, alliance, and exchange ideology among the Makassae of East Timor. In: FOX, J. (Ed.). *The flow of life: essays on Eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. p. 152-177.

GREGORY, C. A. *Gifts and commodities*. London: Academic Press, 1982.

HICKS, D. *A maternal religion: the role of women in Tetum myth and ritual*. DeKalb: North Illinois University, 1984.

HICKS, D. *Tetum ghosts and kin: fertility and gender in East Timor*. Long Grove: Waveland Press, 2004.

HUMPHREY, C.; HUGH-JONES, S. Introduction: bater, exchange and value. In: HUMPHREY, C.; HUGH-JONES, S. (Ed.). *Barter, exchange and value: an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 1-20.

KEANE, W. *Christian moderns: freedom and fetish in the mission encounter*. Berkeley: University of California Press, 2007.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

OXFAM AUSTRALIA. *Underlying causes of gender inequality in Covalima*. Dili, 2003.

REVISAUN regulamentu tara-bandu (resultado evaluasaum fulan ne'en). Ermera, 2012. Mimeografado.

ROQUE, R. A voz dos bandos: colectivos de justiça e ritos da palavra portuguesa em Timor-Leste Colonial. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, p. 563-594, 2012.

SILVA, K. Processes of regionalisation in East Timor social conflicts. *Anthropological Forum*, Abingdon, v. 20, n. 2, p. 105-123, 2010.

SILVA, K. Foho versus Dili: The Political Role of Place in East Timor National Imagination. *Realis: Revista de Estudos Antiutilitaristas e Pós-Coloniais*, Recife, v. 1, n. 2, p. 145-165, 2012. Disponível em: <<http://www.nucleodecidadania.org/revista/index.php/realis/article/view/28/37>>. Acesso em: 25 mar. 2013.

SILVA, K. O governo *da e pela kultura*. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 104, p. 123-150, 2014. Disponível em: <<http://rccs.revues.org/5727>>. Acesso em: 20 abr. 2015.

SILVA, K.; SIMIÃO, D. Coping with “traditions”: the analysis of East-Timorese nation building from the perspective of a certain anthropology made in Brazil. *Vibrant*, Brasília, v. 9, n. 1, p. 360-381, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-43412012000100013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 25 mar. 2013.

STRATHERN, M. Subject or object? Women and the circulation of valuables in Highlands New Guinea. In: HIRSCHON, R. (Ed.). *Women and property, women as property*. London: Croom Helm, 1984. p. 159-175.

STRATHERN, M. Qualified value: the perspective of gift exchange. In: HUMPHREY, C.; HUGH-JONES, S. (Ed.). *Barter, exchange and value: an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 169-191.

TARA-BANDU iha distritu Ermera: komemorasaun tinan ida. *Life at Aitarak Laran*, 15 mar. 2013. Disponível em: <<https://aitaraklaranlive.wordpress.com/2013/03/15/tara-bandu-iha-distritu-ermera-komemorasaun-tinan-ida/>>. Acesso em: 20 mar. 2013.

THOMAS, N. *Entangled objects: exchange, material culture, and colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

TRAUBE, E. *Cosmology and social life: ritual exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

TURKON, D. Modernity, tradition and the demystification of cattle in Lesotho. *African Studies*, Johannesburg, v. 62, n. 2, p. 147-169, 2003.

UNDP. *Breaking the cycle of domestic violence in Timor-Leste: access to justice options, barriers and decision making processes in the context of legal pluralism*. Dili, 2013. Disponível em: <http://www.tl.undp.org/content/dam/timorleste/docs/reports/DG/DV_English_FINAL_WITH_COVERS.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2013.

VALERI, V. Buying women but not selling them: gift and commodity exchange in Huaulu alliance. *Man: New Series*, London, v. 29, n. 1, p. 1-2, 1994.

YODER, L. S. M. Hybridising justice: state-customary interactions over forest crime and punishment in Oecusse, East Timor. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, Abingdon, v. 8, n. 2, p. 43-57, 2007.

Recebido em: 30/04/2015

Aprovado em: 05/10/2015