

Agência, gênero e individuação: Tensões entre direito e sensibilidades jurídicas em Timor-Leste

Daniel S. Simião

Há alguns anos venho estudando conflitos entre sensibilidades jurídicas em Timor-Leste, nomeadamente as que surgem entre a justiça dos tribunais (dita ‘formal’) e os mecanismos locais de resolução de conflitos (uma justiça dita ‘tradicional’). A literatura antropológica sobre essas formas de justiça tende a caracterizá-las como muito mais abertas a construção de soluções consensuais, enraizadas na perspectiva e na cosmologia das partes em conflito, tendo, portanto, maior capacidade de lidar efetivamente com a natureza dos conflitos em causa (Soares 1999; Hohe e Nixon 2003; Williams Van Klinken 2003). Contudo, é comum ouvir, por parte dos operadores do direito positivo (e organizações de defesa de direitos), críticas ao que seriam os abusos da ‘cultura’ contra grupos tidos como vulneráveis, sempre acompanhadas da ideia de que este espaço culturalmente legitimado para resolução de conflitos deveria ser de alguma forma controlado pelo Estado (Simião 2006; Simião 2011; Silva e Simião 2012). Mais recentemente, alguns agentes do Estado têm afirmado ser possível incorporar dimensões da sensibilidade jurídica local na justiça formal, especialmente por meio de procedimentos como o da indenização por danos morais.

Nesta apresentação abordarei este problema a partir de um evento dramático: o suicídio de uma jovem, cujo caso eu vinha acompanhando no *suku* em que faço pesquisa. Minha hipótese é a de que os elementos em jogo nas compensações locais e na indenização arbitrada em corte são completamente distintos e não equivalentes. Além disso, proponho que o que está em jogo nos mecanismos locais de justiça não é tanto a reconstrução da harmonia ou coesão do grupo, como sugere a literatura sobre o tema, mas sim o reconhecimento social de pessoas e posições, o que, paradoxalmente, torna os mecanismos locais de justiça em Timor-Leste igualmente capaz de equacionar demandas morais e produzir novos insultos.

O relato a seguir vem de uma experiência de dois meses de campo imerso no cotidiano de um *suku* timorense, nas montanhas do distrito de Liquiçá. No *suku* de Lisadila os conflitos são muitos, variados e frequentes. Em um intervalo de quatro semanas, assisti a quatro casos julgados e resolvidos por recurso a esse mecanismo ‘tradicional’, sendo dois na sede de uma aldeia, um na sede do *suku* e um em nível familiar. Vou tratar aqui deste último caso, que envolveu um jovem casal de namorados, Maria e João.

Os dois namoraram por dois anos, tendo chegado a viver juntos por dois meses e fazer planos para se casarem. A mãe de João, contudo, não concordava com o casamento, e fez o possível para evitar que as negociações entre as famílias fossem adiante. Em agosto de 2012, as famílias viram que não haveria negociação possível e decidiram que o casal deveria se separar.

Para definir a melhor maneira de promover a separação, procedeu-se à mediação entre as famílias, com a participação de cinco *lia na'in*. Seguindo o protocolo dessas formas de mediação, que em geral tomam um dia inteiro, as partes entregaram aos *lia na'in* porções de noz areca e folhas de betel, a serem oferecidas aos ancestrais. Os *lia na'in* ouviram as narrativas das partes, conversaram entre si e, inspirados pelos ancestrais, chegaram a um entendimento sobre como o problema deveria ser resolvido. A família de João deveria pagar uma multa, entregando à família de Maria quatro peças de tecido e quatro porcos. Teriam ainda que providenciar 24 dólares, para pagamento aos *lia na'in*, cerveja para a cerimônia de paz e um animal, a ser sacrificado para o espírito da terra.

Contudo, como é comum nesses processos, a família de Maria não poderia apenas receber. Para isso, tinha também que dar algo em troca. Justifica-se isso dizendo que se apenas uma parte é condenada a dar, ela pode ficar ressentida, o que impede a manutenção da boa relação entre as casas. Ao mesmo tempo, receber sem dar nada em troca pode ser motivo de vergonha e humilhação para quem recebe. A preocupação aqui com a manutenção dos vínculos, estabelecidos pelo regime da dádiva, é central para o bom equacionamento de conflitos em relações de proximidade. Assim, a família de Maria teria que entregar, a título de contra-dádiva, um disco dourado (*belak mean*), além de providenciar para os *lia na'in* o montante de 24 dólares e pagar uma pequena multa de 20 dólares, a título do que se chama *Mutin ho Mean*.

Teria ainda que providenciar cerveja para a cerimônia de paz e um saco de arroz para ser cozido com a carne do animal a ser sacrificado durante a cerimônia.

A materialização da pena em bens a serem trocados entre as partes opera aqui uma diferença significativa em relação ao que seria, na lógica do direito positivo, uma indenização por danos morais. Os bens trocados em um processo de reconciliação como o aqui descrito não podem ser comutáveis em dinheiro.

Há, ao menos, dois níveis de explicação para isso. De acordo com os *lia na'in* com quem conversei, são tais bens, e não outros, que a 'cultura' manda serem ofertados. Isso porque João está na posição de quem se separa de uma esposa, o que o obrigaria a devolver os bens recebidos durante o casamento – e a família do noivo sempre recebe porcos e tecidos por ocasião do casamento. Assim, o conflito é enquadrado pelo idioma das prestações matrimoniais, altamente prescritivo e mediado por bens com significados específicos. Além disso, em um nível mais profundo, 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*. Quero propor com isso que a coisa ofertada faz mais do que levar uma “substância” de quem a oferta. A coisa *é* a pessoa que a oferta, na medida em que sua natureza materializa a posição de pessoa em jogo em uma relação. A coisa constitui a posição de pessoa; e a troca, ao materializar uma relação, constitui a própria pessoa (ao menos naquela circunstância).¹

A troca materializada por bens incomutáveis 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. Os bens trocados como “compensação” em uma cerimônia de reconciliação expressam, pois, muito mais do que o pagamento de uma indenização a alguém ofendido – como seria o caso da indenização por danos morais, no direito positivo. Além disso, ao se dar no contexto de uma troca (para receber os porcos e tecidos, mesmo que a título de compensação, a família de Maria tem que reciprocamente com um disco dourado), a “compensação” pressupõe um ideal de reestabelecimento de uma relação entre as partes (as famílias, no caso), que depois do ritual voltariam a poder conviver normalmente, sem rancores ou ressentimentos.

Nesse contexto, não é de estranhar que a definição sobre a natureza e a quantidade de *coisas* envolvidas nas trocas que materializam as sanções dependa: 1) da *natureza da relação* entre as partes (se as famílias tinham já uma relação prévia estabelecida por redes de casamento); 2) da *natureza do conflito* (se era percebido como ofensa mais ou menos grave); bem como 3) da *posição de cada parte* em algum dos vários sistemas de prestígio que operam ao nível da aldeia. No caso de Maria, além dos bens já descritos para troca, destaque-se que a carne a ser oferecida aos ancestrais não seria a de um cabrito, como de costume, mas bastaria um pato.

Depois de concluído o julgamento, marcou-se, para dali a uma semana, a cerimônia de reconciliação (*'paz ho dame'*), que durou uma tarde inteira, envolvendo solenes trocas de bens e palavras, além do sacrifício da ave e do partilhar da comida. Ao final, um brinde cerimonial, em que as partes bebiam do mesmo copo, selou a paz. Todos se abraçaram efusivamente. O evento terminou por volta das 18h, quando me retirei. Às 20h, o pai de Maria, senhor Valente, acompanhado de um tio da jovem, foi à sua casa sagrada para levar as oferendas e fazer as orações necessárias a selar definitivamente a paz. Quando entraram na casa, depararam-se com o corpo de Maria, inerte, suspenso por uma corda. A jovem havia acabado de se enforcar, dentro da casa sagrada.

¹ A ênfase no sentido dos bens trocados como constitutivo das pessoas é bem trabalhada por Kelly Silva, a quem devo muitas das observações sobre o tema, feitas em comunicação pessoal, incluindo a observação, nada trivial, acerca da homonímia entre o *hau* de Mauss e o *eu* em tétum. Silva desenvolve essas observações em material ainda inédito, que citarei assim que estiver disponível.

A polícia, que por sorte, naquela noite, estava fazendo ronda em Lisadila, foi avisada e isolou a área. Na manhã seguinte, o *suku* estava em polvorosa. Assim que João chegou ao lugar, o pai de Maria partiu para cima do jovem, aos gritos, e começou a agredi-lo, culpando-o pela morte da filha. Se a polícia não estivesse presente para separá-los, teríamos ali outra morte. O problema que havia sido “pacificado” no dia anterior, agora se desdobrava em dimensões ainda maiores.

No dia seguinte, fui conversar com os pais de Maria. Queria ouvir sua interpretação do fato. Lá estava também Camilo, que atuara no processo como *lia na'in* da casa da jovem. Camilo estava visivelmente abalado. Comovido, falava com lágrimas nos olhos. Disse que eles haviam errado no procedimento, e por isso o caso tivera um desfecho trágico. O grande erro, segundo Camilo, foi terem acertado que bastaria sacrificar um pato na cerimônia, em lugar do usual cabrito. Aquela não era uma casa qualquer, e o sacrifício do pato certamente irritara os ancestrais da casa, que, para lavar sua honra, vieram buscar a jovem – e não por acaso ela morreu na casa sagrada, a casa dos ancestrais.

Segundo esse modo de ver as coisas, a agência não está na pessoa (Maria), mas nos ancestrais. Temos aqui um enquadramento cosmológico no qual a ideia de indivíduo não opera fortemente na construção da subjetividade. O pai de Maria, senhor Valente, ainda mais desolado, se limitava a aquiescer com a cabeça. Quando interpelado por mim, reforçou a interpretação de Camilo, mas com um comentário que matizava a não-agência de Maria. Segundo Valente, a filha havia se sentido profundamente humilhada com o fato de seu caso ser resolvido com o sacrifício de um simples pato. Ela teria comentado isso várias vezes dentro de casa, ao longo da semana que antecedeu a cerimônia. A vergonha e a humilhação teriam contribuído para que ela perdesse o desejo de viver.

No mesmo dia, levei essas interpretações a outro dos *lia na'in* envolvidos no processo, senhor Estevão, meu interlocutor desde 2009. Estevão não concordava com a interpretação dada por Camilo. Segundo ele, a definição da carne do sacrifício é atribuição dos *lia na'in*, e não cabe aos ancestrais opinar sobre ela. Tínhamos aqui outra disputa sobre as agências envolvidas no processo.

Seja qual for a interpretação que escolhamos para a morte de Maria, o evento parece apontar para algum nível de demanda de reconhecimento moral. Na interpretação de Estevão e de Valente, trata-se de uma demanda de reconhecimento feita pela jovem: seja o reconhecimento de sua vontade de viver junto com João, seja o reconhecimento do valor de sua casa. Na interpretação de Camilo, a demanda é feita pelos ancestrais. De qualquer forma, o gesto supremo da jovem comunica aos demais uma reivindicação não atendida – e possivelmente sequer percebida como tal até o momento da tragédia. Nesse sentido, parece-me plausível interpretar essa tragédia como um caso de demanda moral não resolvida por um mecanismo de justiça tido, na literatura, como capacitado a fazê-lo.

A atenção dada em rituais de reconciliação como o aqui descrito às diferentes posições das partes, à natureza de sua relação e à natureza do caso em si é aspecto fundamental da sensibilidade jurídica operante nas aldeias e *sukus* timorenses, prescrito e afirmado como um imperativo. Em tese isso torna tais modelos mais sensíveis a demandas de reconhecimento, que exigem a atenção, por parte dos operadores do caso, à forma como as partes entendem suas trajetórias.

A questão que se põe, então, é se podemos tomar a morte de Maria (e os conflitos dela decorrentes) como um exemplo de ‘fracasso’ deste mecanismo de reparação – um alerta sobre os seus limites. Para enfrentar essa questão, proponho mudar o foco do que tem sido percebido como característica própria desses mecanismos na literatura regional. Parece-me que o que está no centro de tais mecanismos não é, como se costuma enfatizar na literatura (em especial a de inspiração estruturalista na região), o reestabelecimento do equilíbrio comunitário. O ponto central em jogo neste processo – e daí a centralidade das trocas de bens no ritual – é, antes, a afirmação de posições de pessoa em relação. O que se estabelece com tais rituais é, antes de tudo, a ‘dignidade’ das pessoas construídas por meio das trocas em causa. Por *dignidade* aqui, devemos entender não a categoria que, no ocidente, veio a ocupar o lugar da *honra* na passagem do *ancien régime* para a modernidade (Berger 1983; Taylor 1994), mas sim o sentido nativo abundantemente usado em Timor-Leste, e que está marcado pelas características próprias da *honra*. Ter “dignidade”, em Timor-Leste, é ter sinais de distinção e ser tratado de acordo com a posição de pessoa que se conquistou. Assim, durante um processo de mediação ou arbitragem, as partes lutam por ver-se inscritas em posições de pessoa tidas como honradas, e o que o ritual faz, menos do que restaurar um ideal de

equilíbrio social, é restaurar a pessoa-relação – ou a “pessoa fractal”, no dizer de Wagner (1991). As trocas, aqui, são o único meio de reconstruir uma posição de pessoa em uma relação, sem o quê, não há pessoa possível.

Não se trata, assim, de repor um equilíbrio abstrato entre grupos, mas de pavimentar um caminho para a identificação das pessoas e de sua “dignidade”. Isso torna o processo bastante sensível à dimensão moral, não apenas para lidar com a percepção de insultos morais, mas também com um grande potencial para produzir tais insultos. O registro da dádiva mostra-se aqui bastante traiçoeiro, uma vez que uma palavra mal colocada ou um bem mal avaliado podem ser tão ou mais ofensivos do que a situação que originou o processo. Parece-me que, no caso de Maria, o modo pelo qual o processo se desenrolou levou à percepção, pela jovem, de um grande insulto moral.

Resta, ainda, a interpretação de que Maria teria se matado por amor – até onde pude acompanhar, a mais partilhada no *suku*, ao menos nos dias que se seguiram ao evento. Nesse sentido, poderíamos entender seu enforcamento como um ato de desespero frente ao sofrimento gerado por não poder fazer valer sua vontade. A negação de seu desejo teria gerado uma situação insuportavelmente *insultante* para ela, mas não suficiente para gerar *indignação* entre os homens do *suku*,² que consideravam este tipo de sofrimento como uma bobagem incompreensível. As condições para que o sofrimento de Maria gerasse compaixão nos demais dependeriam de um enraizamento local do ideal de amor romântico, aparentemente ausente pelas reações que pude observar.

Ao se adotar esta última interpretação, estaremos, aparentemente, em uma situação na qual diferentes subjetividades implicam uma diferente percepção da ofensa. Elementos da ideologia individualista certamente estão presentes na percepção dos moradores do *suku* acerca do sofrimento de Maria, sem o que a interpretação de que alguém possa tirar a própria vida por amor sequer seria levantada. Contudo, tais elementos não são fortes a ponto de tornar o amor romântico um ideal valorizado no grupo. Nessa leitura, por maior que fosse o sofrimento de Maria, este sentimento não gozava de legitimidade social a ponto de gerar, nos atores à sua volta, a indignação que a percepção de um insulto a alguém gera em um terceiro que o presencia.

Com isso, parece-me que é impossível compreender a localização de um ato como atitude de insulto ou desconsideração sem levar em conta os complexos jogos de individuação e construção de subjetividades nos quais sujeitos concretos estão inseridos. Os processos de subjetivação (a maneira pela qual um sujeito entende a si mesmo no mundo à sua volta) operantes no local parecem-me cruciais para definir o sentido que os atos podem ganhar para um sujeito. Isso torna também difícil entender o que pode ou não ser percebido como afronta à dignidade de um sujeito em contextos particulares.

Lida na ótica de qualquer das três interpretações acima, a tragédia de Maria parece mostrar que, para o equacionamento justo de demandas morais, não basta um sistema capaz de ouvir ou incorporar sentimentos e moralidades. A sensibilidade jurídica local estava aberta a isso. Contudo, justamente por colocar o regime da dádiva em posição central (com seus delicados mecanismos de avaliação de bens e palavras na constituição de pessoas), o ritual de reparação mostrou-se igualmente capaz de produzir o insulto. Ao mesmo tempo (e para complicar a equação), este processo é acionado em um contexto no qual diferentes processos de subjetivação operam na construção dos sentimentos.

Relembrando Mauss (1974), não estamos aqui falando apenas do ‘direito’, mas tampouco ‘do melanésio de tal ou qual ilha’. Estamos falando do modo pelo qual esse melanésio (ou essa austronésia, no caso Maria) inventou a si mesmo, negociando seu pertencimento a diferentes universos normativos e procurando inscrever sua vontade e seus sentimentos dentro (ou para além) dessas normatividades.

Referências

Berger, P. 1983, ‘On the Obsolescence of the Concept of Honor’ in Hauerwas, S. & MacIntire A. (eds.) *Revisions, changing perspectives in moral philosophy*. University of Notre Dame Press, Indiana.

² Refiro-me aqui a “insulto” e “indignação” como sentimentos interligados, tal como elaborado por L. Cardoso de Oliveira (2002). Em diversas situações, a observação de alguém sendo submetido a um *insulto moral* gera, em quem observa de fora o evento e compartilha seus elementos simbólicos, o sentimento de *indignação*.

- Cardoso de Oliveira, Luís Roberto 2002, *Direito Legal e Insulto Moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Relume Dumará, Rio de Janeiro.
- Dumont, Louis 1985, *O Individualismo*. Rocco, Rio de Janeiro.
- Hohe, Tanja; Nixon, Rod 2003, *Reconciling Justice: 'Traditional' Law and State Judiciary in East Timor*. United States Institute of Peace.
- Honneth, Axel 1996, *The struggle for recognition, the moral grammar of social conflicts*. The MIT Press, Cambridge.
- Mauss, Marcel 1974, 'Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas' in *Sociologia e Antropologia*. v. II. Edusp, São Paulo.
- Silva, Kelly 2010, 'Riqueza ou preço da noiva? Regimes morais em disputa nas negociações de casamento entre elites urbanas timorenses' in Trajano Filho, Wilson (ed.) *Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva comparada*. Athalaia, Brasília.
- Silva, Kelly; Simião, Daniel 2012, 'Coping with "traditions": the analysis of East-Timorese nation building from the perspective of a certain anthropology made in Brazil', *Vibrant, Virtual Brazilian Anthropolgy*, 9 (1): 362-381.
- Simião, Daniel 2006, 'O Feiticeiro Desencantado' *Anuário Antropológico*, 2005: 127-154.
- Simião, Daniel 2011, 'Sensibilidade Jurídica e Diversidade Cultural: dilemas timorenses em perspectiva comparada' in Silva, Kelly; Sousa, Lucio (eds.) *Ita Maun Alin: o livro do irmão mais novo*, Colibri, Lisboa.
- Simião, Daniel 2012, *Sé Mak Sala Tenkeser Selu Sala: desafios de justiça, direitos e diferenças em Timor-Leste*. Documentary, DVD, color, NTSC 36', IRIS, Brasília.
- Soares, Dionísio 1999, 'A Brief Overview of the Role of Customary Law in East Timor' in *Simpósio sobre Timor-Leste, Indonésia e Região*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa.
- Strathern, M. 1991, 'One Man and Many Men' in Strathern, M.; Godelier, M. (eds.) *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, Charles 1994, 'The politics of recognition' in Gutmann, A. (ed.) *Multiculturalism and "the politics of recognition"*, Princeton University Press, New Jersey.
- Wagner, Roy 1991, "The Fractal Person" Strathern, Marilyn; Godelier, Maurice (eds.) *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Williams-VanKlinken, Catharina 2003, 'Metaphors we judge by: Mediation in Wehali' in *International Conference on Traditional Conflict Resolution and Justice* The Asia Foundation, Dili.