

‘A descoberta do tara bandu’ – considerações sobre o uso e cooptação de um instrumento de justiça timorense

Marisa Ramos Gonçalves e Maria Paula Meneses¹

Introdução

As conceções de direitos e de justiça em Timor-Leste são resultado de uma construção a partir de elementos locais que refletem a diversidade cultural e a história do país, formada por várias experiências de modernidade, mas também pelo contato intenso recente com diversas organizações internacionais. No entanto, os sistemas de governação e de justiça pré-coloniais, denominados por *kultura* ou *lisan*, assentes na crença nos ancestrais, permaneceram centrais na sociedade timorense, encontrando eco nas justiças comunitárias.² Em Timor-Leste, como noutros contextos, esta diversidade cultural constitui um forte exemplo de pluralismo jurídico, isto é, a presença simultânea de múltiplas ordens jurídicas e estruturas de resolução de conflitos.

Partindo de um estudo sobre o mapeamento das estruturas de resolução de conflitos realizado em 2016/2017,³ fazemos uma análise dos usos e discursos em torno do *tara bandu*. Este instrumento de justiça comunitária, que resulta do contato com várias culturas sociojurídicas, tem vindo a adaptar-se e regista uma crescente utilização nos meios urbanos e rurais. A expressão ‘descoberta’ refere-se aqui ao uso instrumental do *tara bandu* quer pelo Estado quer pelas organizações não-governamentais locais e organizações internacionais, que analisamos, refletindo sobre as conceções de direitos e ideias de justiça que estão na sua base e sobre as potencialidades e resistências ao uso do *tara bandu* como instrumento híbrido de justiça timorense.

Tara bandu: significados e sua evolução ao longo do tempo

Roque (2012) escreveu sobre as origens históricas do *tara bandu* qualificando-o como um produto híbrido das práticas timorenses e normas portuguesas (bandos). Tal como este autor explica, apesar de este ter resultado de contatos com práticas da administração colonial portuguesa, os *tara bandu* foram apropriados e são hoje entendidos em Timor-Leste como uma prática exclusivamente autóctone associada ao exercício de justiça. Nos últimos anos o uso do *tara bandu* tem crescido, cumprindo os *tara bandu* objetivos tão diversos como os de preservação do meio ambiente, regulação das oferendas trocadas nos matrimónios e rituais fúnebres (*lia moris e lia mate*), proibição de relações sexuais com menores, punição da violência doméstica, de violência verbal e física, proibição de acusações de feitiçaria, entre outros. Apesar disso, o *tara bandu* é visto, em geral, pela sociedade timorense como um instrumento de governo e de conhecimento local, essencialmente de cariz ecológico e de proteção das colheitas agrícolas. Os *tara bandu*, de acordo com Carvalho e Correia (2011, 64) e seguindo os ‘*modelos de governação tradicional*’, são ‘proibições que buscam regular três dimensões’:

1. Regular as relações entre pessoas;
2. Regular as relações entre pessoas e natureza;

¹ Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade de Coimbra.

² Sobre as justiças comunitárias veja-se, entre outros, Santos (2003); Meneses (2007; 2012); Araújo (2008; 2014).

³ Este artigo assenta essencialmente em dados recolhidos no âmbito de um trabalho de investigação desenvolvido entre novembro de 2016 e maio de 2017 por uma equipa do CES e da Comissão para a Reforma Legislativa e do Sector da Justiça de Timor-Leste (CRL). Esse estudo não poderia ter sido realizado sem a colaboração de Sara Araújo, investigadora que integrou a equipa do CES, o apoio institucional da CRL, que envolveu a participação da sua equipa de pesquisa (com a participação de Beatriz Carvalho), a colaboração dos seus comissários e o incondicional apoio do presidente Jorge Graça. Para saber mais sobre o estudo, ver (Meneses et al. 2017).

3. Regular as relações entre pessoas e o Estado.

Por isso, o *tara bandu* do suco Lauhata [município de Liquiçá] proíbe as pessoas não só de destruir a natureza e o ambiente, mas também garante que estas respeitam os bens e as posses das outras pessoas (a terra, as árvores, os campos e culturas, as casas e a própria dignidade das pessoas).

O crescente uso dos *tara bandu* (literalmente, pendurar proibições) promovido pelas lideranças comunitárias com o apoio de várias instituições do Estado (administrações municipais, ministério do interior, ministério da solidariedade social, secretaria de estado do meio ambiente), de ONGs locais, da Igreja Católica e algumas agências internacionais deu-se, em particular, a partir da crise política de 2006, quando o restabelecimento de uma certa paz social era urgente. Este mecanismo, tem sido utilizado como instrumento de pacificação social mas também de domesticação e controle das condutas individuais e coletivas pelo Estado, em colaboração com outros atores (Silva 2014,138–142). De facto, trata-se de um mecanismo de resposta a conflitos prevalentes nas comunidades a que dizem respeito, bem como a tentativas de controlo de comportamentos de ordem moral, económica e ambiental, favorecendo o equilíbrio social e espiritual.

A intensa utilização dos *tara bandu* pelas comunidades e diferentes instituições revela ainda uma tentativa de traduzir a lei do Estado numa linguagem mais próxima da utilizada pelas comunidades, colmatando resistências à lei do Estado e ineficácias do sistema judicial do Estado junto destas.⁴ Neste sentido, neste estudo registámos iniciativas das lideranças comunitárias e/ou administrações municipais em todos os municípios do país, com o apoio de ONGs locais como a *Belun*, de preparação e realização de *tara bandu*.

Um instrumento ao serviço dos projetos de modernidade

O *Departamentu Hari'i Pás no Koezaun Sósial* do Ministério da Solidariedade Social (DHPKS – MSS), constituído após a crise de 2006 e dedicado a várias atividades de mediação e resolução de conflitos junto das comunidades, apoiou em 2012 o processo de consulta, organização e a cerimónia de apresentação de um *tara bandu* na comunidade do suco de Tibar, no município de Liquiçá. O apoio financeiro foi concedido pelo governo e pelo PNUD,⁵ no entanto, em entrevista à equipa de investigação, o Diretor afirma que a população contribuiu igualmente,

Em Tibar aconteceu um conflito entre os jovens dos grupos de artes marciais, o que deu origem a alguns ficarem feridos, a estragos em casas, começou a haver receio de as pessoas se movimentarem nas ruas. Isto teve um impacto na segurança da comunidade, que não estava em paz. Então o chefe de suco contactou-nos e a nossa equipa fez uma aproximação aos jovens dos dois grupos em conflito para ouvir os seus motivos [...]. Facilitámos este processo durante quase um mês. A comunidade toda decidiu que iriam fazer um *tara bandu*, um conjunto de regras. Então, eles próprios, cada família, contribuiu com 10 dólares, juntos conseguiram 400 dólares, o Estado deu 1.000 para realizarmos a cerimónias e produzir este livro. Isto para sentirem que eles são os donos do [*tara bandu*]. Nós não queremos que este seja um programa do governo, 'este é um programa vosso, nós só somos os facilitadores, o apoio logístico, o apoio para resolverem os vossos problemas'.

Apesar de no discurso de várias pessoas das instituições e lideranças comunitárias se afirmar que a iniciativa de instituir um *tara bandu* tem origem nos membros da comunidade, não é fácil de verificar

4_ Entrevista com a direção da ONG local *Belun*, Dili, 3/12/2016.

5_ Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento.

se é isso que acontece na realidade. É evidente a influência dominante de departamentos governamentais como o DHPKS-MSS, de ONGs locais como a *Belun*, da Igreja Católica e de programas de agências internacionais como a *Asia Foundation* e o próprio PNUD.

Por outro lado, o *tara bandu* do distrito de Ermera, estabelecido em 2012, é frequentemente referido nas entrevistas a líderes comunitários como um modelo a seguir no estabelecimento de ‘*tara bandu* modernos’. Estes serão, de acordo com as entrevistas e documentos analisados, *tara bandu* escritos, com o apoio das administrações municipais e do governo, que estabelecem normas não só de cariz de proteção do meio ambiente, das colheitas agrícolas e dos animais e simples regras de boa vizinhança, mas que introduzem também preocupações do Estado timorense, Igreja Católica e organizações internacionais, como são a implementação da lei da violência doméstica, dos direitos das crianças, a limitação de gastos financeiros nas cerimónias ligadas a matrimónios, funerais e construções de *uma lulik* e a prevenção da violência associada a grupos de artes marciais, entre outros objetivos. Dependendo do suco e do município, é comum constatar proibições locais específicas que as autoridades locais e Igreja Católica veem como formas de controlar condutas que dão origem a conflitos e que levam as pessoas a ser menos produtivas no seu trabalho: a realização de festas que duram vários dias e que levam as pessoas a faltar ao trabalho e a consumir muito álcool (*Akta no Reglamentu Tara bandu Distritu Ermera 2012*) e a movimentação de jovens à noite⁶ são alguns dos exemplos recolhidos.

Usos e discursos — ‘Nós já temos o nosso *tara bandu* escrito no suco’

O uso dos *tara bandu* pelas lideranças comunitárias e membros das comunidades tem conhecido uma dinâmica muito grande nos últimos anos, servindo para afirmar a sua importância face ao Estado e instituições do setor judicial. Nas primeiras páginas dos *tara bandu* recolhidos é comum ler frases que defendem esta afirmação da *kultura* vis-à-vis a Lei (do Estado) e a sua harmonização com esta última.

Como é possível ler nas primeiras páginas do Livro-brochura das *Regras Kultura Tara bandu – Suco Tibar (4-5)*:

A *Kultura* é um pilar importante no desenvolvimento de Timor-Leste. A Constituição da RDTL, artigo 6 (alínea g) diz, sobre os objetivos do Estado: ‘afirmar e valorizar a personalidade e o património cultural do povo’. E também no artigo 59 (alínea 5), sobre educação e cultura: ‘todos têm direito à fruição e à criação culturais, bem como o dever de preservar, defender e valorizar o património cultural timorense’. [...] Estas regras vigoram no Suco de Tibar apenas e serão utilizadas em especial para a prevenção de conflitos e reforço da lei formal em vigor em Timor-Leste. Quando existir uma violação das regras serão aplicadas sanções que estão consagradas aqui, no entanto estará aberto o caminho para se seguir o processo normal de acordo com a lei de Timor-Leste. Estas sanções poderão ser aplicadas antes ou depois do processo de lei formal, durante a reintegração do autor na comunidade.

Por outro lado, a forma escrita é apresentada por muitas autoridades locais como ‘um avanço’ no seu suco ou posto administrativo, sinalizando uma certa modernidade. Em Fatulia (Viqueque), é com orgulho que a página de abertura do documento (*Reglamentu Tara Bandu Iha Suku Fatulia 2016-2022*, 2016) afirma ‘O nosso *tara bandu* é o primeiro escrito no município de Baucau’. A mesma ideia foi replicada em diversos encontros em todo o país, onde os nossos interlocutores nos disseram que se trata de uma resposta à ineficácia do sistema de justiça do Estado, incompreendido pelas populações.

Os *tara bandu* que recolhemos no âmbito da pesquisa, escritos, exibem uma estrutura do tipo re-

⁶ Entrevista ao Chefe de suco e li’a na’in de suco, Baucau, 9/03/2017.

gulamento, bastante formalizada, organizados por artigos e com tabelas que descrevem as condutas proibidas e as sanções a aplicar. Para além disso, as últimas páginas incluem a assinatura das várias das lideranças comunitárias, como chefes de suco, *li'a na'in*, membros dos conselhos de suco, entidades envolvidas, inclusivamente de administradores municipais, comandantes da Polícia Nacional, Secretários de Estado, como se de um documento legal se tratasse.

A designação atribuída ao *tara bandu* é muitas vezes *lei e/ou regulamentu*, evidenciando esse paralelismo e, simultaneamente, uma necessidade de utilizar uma linguagem da justiça do Estado de forma a obter maior aceitação junto da população e, num outro plano, para reclamar reconhecimento 'governamental' das estruturas locais de poder.

Esta apropriação, por parte das lideranças comunitárias, de uma linguagem e de símbolos próprios do Estado, remete para uma necessidade destas lideranças afirmarem o seu papel como instâncias de mediação e resolução de conflitos junto da comunidade e, assim, colmatarem uma certa ambiguidade sobre o reconhecimento das suas funções face à estrutura administrativa e executiva do Estado, como discute Kelly Silva (2012). Realidade que é confirmada por este estudo nos vários municípios onde realizámos entrevistas.

Resistências e disputas em torno da kultura

A eficácia e aderência aos *tara bandu* é variável, como foi possível constatar a partir dos resultados do nosso estudo. Em algumas situações, as normas incluídas não são aceites por toda a população ou, nas palavras de algumas autoridades locais, 'não é *socializado* eficazmente'. Registámos casos em que o *tara bandu* destinado a pacificar as relações entre jovens e famílias de aldeias ou sucos diferentes ao fim de alguns anos deixa de surtir efeito.⁷ Por outro lado, existem alguns desafios na implementação dos *tara bandu* em locais como Díli, sedes de município e localidades onde existe uma migração e/ou presença de vários grupos etnolinguísticos (Brandão et al. 2013, 4).

Este exercício de 'reinvenção' dos *tara bandu* exige um equilíbrio difícil entre manter o seu carácter de aceitação junto da comunidade, conferido pelas autoridades rituais e processos de *kultura* e, simultaneamente, introduzir elementos novos consagrados na lei do Estado que não são necessariamente aceites ou compreendidos da mesma forma pela comunidade em geral, como os dados desta investigação demonstraram. A procura do Estado para financiar os *tara bandu* é um exemplo de como esta prática se transformou num programa de políticas públicas, por um lado, e num instrumento de governação pelas lideranças comunitárias, por outro. Como nos foi assinalado por o Chefe de Suco de Holsá,⁸ em Maliana, face a esta relação ambígua com o Estado, várias lideranças locais assumem uma postura de independência:

Eu gostava de clarificar que os *tara bandu* já eram realizados de acordo com a *kultura*. Agora, porque é que de repente as comunidades que fazem um *tara bandu* têm de chamar o Estado? Porque se habituaram que o Estado financiasse esta tradição com o orçamento-geral do Estado. O *tara bandu* não precisa do dinheiro de Estado! A comunidade é que tem ela própria que contribuir ou o *katuas li'a na'in* é que tem de chegar à conclusão de que um *tara bandu* é necessário. Por exemplo, no futuro o Estado não tem dinheiro para financiar os *tara bandu*, então deixam de existir, a *kultura* já não tem valor. Por isso, aqui no meu suco, digo sempre: 'não, aqui não dependemos do Estado!'

7_ Entrevista ao administrador de município interino, Covalima (23/03/2017).

8_ Entrevista ao chefe de suco de Holsá, Maliana, 6/04/2017.

Para além desta preocupação, a introdução de elementos de controlo social e mesmo de controlo de práticas locais como os investimentos e a realização de cerimónias de matrimónio e funerais, construções de *Uma Lulik*, enfrentam, como seria expectável, resistências em várias localidades. O chefe de posto administrativo de Maubisse⁹ falou-nos do insucesso da implementação de *tara bandu* em alguns sucos promovidos pelas estruturas de suco e pela ONG Belun. O objectivo era limitar a *lia mate* e *lia moris* e, segundo ele, apesar da população respeitar os *li'a na'in* das *Uma Fukun* envolvidas (alguns deles eleitos para o conselho de suco), 'não se quis ir contra a kultura'. O representante da Belun local e também o Oficial de Polícia de Suco falam, por isso, na necessidade de controlar 'os radicais da kultura' e de estarem a aguardar a assinatura dos *tara bandu* pelo Ministério da Justiça para depois poder haver a devida distribuição pelos sucos e aldeias.

A cooptação de um instrumento de justiça comunitária?

Desde a crise de 2006 que as instituições do Estado e organizações internacionais se têm desdobrado em programas e atividades de forma a colmatar a distância existente entre instituições do setor judicial do Estado e as comunidades, por um lado, e desenvolver mecanismos de resolução de conflitos de maior proximidade cultural e geográfica, de que é exemplo o *tara bandu*, por outro. Atualmente, a sua transformação em instrumento de políticas públicas e introdução de leis do Estado, bem como de condutas sociais, é aceite por algumas comunidades, mas enfrenta, igualmente, bastantes resistências da população.

A importância que o *tara bandu* adquiriu na última década em Timor-Leste revela assim uma necessidade do Estado, com o apoio de ONGs locais e internacionais, de estender o seu poder às comunidades e de se instituírem mecanismos de prevenção e resolução de conflitos mais eficazes. Por outro lado, como um reflexo, as lideranças comunitárias, os chefes de suco e os chefes de aldeia, têm usado o *tara bandu* como uma forma de afirmar a sua função de autoridade local, que medeia as relações entre o Estado e a comunidade, já que o seu papel não está ainda bem definido no quadro da administração estatal.

Deste modo, a realidade de Timor-Leste espelha um forte pluralismo jurídico, onde o Estado, apesar de se autodefinir como um moderno Estado de direito (e por isso, assente numa justiça oficial, formal, moderna), integra práticas sociojurídicas várias, designadas em vários dos estudos já realizados como justíças informais, tradicionais, costumeiras, locais, formas alternativas de resolução de conflitos (Meneses et al. 2017). Estes sistemas de justiça em funcionamento em Timor-Leste, a que a grande maioria da população acorre na busca de soluções para os seus problemas, tendem a legitimar a sua autoridade a partir de referências culturais, consuetudinárias ou religiosas, em vez da autoridade política ou legal do estado (embora se assista igualmente a um duplo reconhecimento no caso dos *tara bandu*). Diferentes justaposições de regimes morais surgem assim, mas nem sempre possuem legitimidade, como é ilustrado pelo caso das tentativas falhadas de implementar *tara bandu* pelas autoridades locais de suco, dada a falta de aderência da população dado que as regras aí descritas eram contrárias às normas de *kultura* locais.

Em conclusão, os *tara bandu* são mecanismos de regulação de condutas, no passado essencialmente orais e ligados à proteção do ambiente e das culturas agrícolas, bem como à regulação das relações humanas e sociais, que têm vindo a sofrer adaptações no seio da sociedade timorense ao longo do tempo. São entendidos como um sistema de governação e conhecimento local e a sua instituição usualmente caberia aos *li'a na'in* e outras entidades do sistema de governação local. Os *tara bandu* e outros instrumentos de justiça comunitários em Timor-Leste constituem, por isso, formas outras de pensar a existência (ser) e o direito. Ao questionar a separação entre natureza e sociedade, central ao

⁹ Entrevista ao chefe de posto administrativo de Maubisse, 21/03/2017.

moderno direito eurocêntrico, criam espaço para refletir sobre o direito, partindo de uma sociologia das ausências e das emergências (Santos 2014) que nos instiga a reconhecer, conhecer e trazer para o centro da discussão o que poderá ser uma justiça de matriz timorenses.

Referências

Akta no Reglamentu Tara bandu Distritu Ermera 2012, Ermera.

Araújo, Sara 2008, 'Pluralismo jurídico em África. Ficção ou realidade?', *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 83: 121–139.

_____, 2014, *Ecologia de Justiças a Sul e a Norte, Cartografias Comparadas das Justiças Comunitárias em Maputo e Lisboa*, Tese de doutoramento, Universidade de Coimbra, Portugal.

Brandão, Constantino, Notaras, Mark and Wassel, Todd 2013, *Tara Bandu - Its Role and Use in Community Conflict Prevention in TL*, Belun & The Asia Foundation, acessado a 20 de maio 2017, <<https://asiafoundation.org/resources/pdfs/TaraBanduPolicyBriefENG.pdf>>.

Carvalho, Demétrio de e José Correia 2011, 'Tara Bandu as Traditional (Local) Ecological Knowledge', in Demétrio de Carvalho (ed.), *Matenek lokal Timor nian!*, Komisaun Nasional UNESCO Iha Timor-Leste, Haburas Foundation & UNESCO, Jakarta, Indonésia, pp.57–71, acessado a 20 de dezembro de 2016, <<http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002145/214540E.pdf>>.

Meneses, Maria Paula 2007, *Pluralism, Law and Citizenship in Mozambique*, CES, Coimbra, Portugal.

_____, 2012, 'O Moderno e o Tradicional no campo das justiças: desafios conceptuais a partir de experiências africanas', in Santos, Boaventura de Sousa e José Octávio Van-Dúnene (org.), *Sociedade e Estado em construção: desafios do direito e da democracia em Angola*, Almedina, Coimbra, Portugal, pp. 174–217.

Meneses, Maria Paula, Araújo, Sara, Gonçalves, Marisa Ramos e Carvalho, Beatriz 2017, *Para uma Justiça de Matriz Timorenses: o contributo das Justiças Comunitárias*, CES - Centro de Estudos Sociais e CRL - Comissão para a Reforma Legislativa e do Sector da Justiça, Díli, Timor-Leste.

Regras Kultura Tarabandu Suco Tibar 2013, Liquiçá.

Reglamentu Tara Bandu Iha Suku Fatulia 2016-2022 2016, Venilale, Baucau.

Roque, Ricardo 2012, 'A voz dos bandos: colectivos de justiça e ritos da palavra portuguesa em Timor-Leste colonial', *Mana*, 18 (3): 563–594.

Santos, Boaventura de Sousa 2003, 'O Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico', em Santos, Boaventura de Sousa e **João Carlos Trindade (org.)**, *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*, Afrontamento, Porto, Portugal, pp.47–128.

_____, 2014, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Paradigm, Boulder, CO, USA.

Silva, Kelly da 2014, 'O governo da e pela kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste', *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 104:123–150.