



e-cadernos ces

16 | 2012

A manipulação xenófoba e política dos direitos das mulheres

Para além da ortodoxia nacionalista timorense: a estória de Bi-Murak

Teresa Cunha



Publisher

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Electronic version

URL: <http://eces.revues.org/1042>

DOI: 10.4000/eces.1042

ISSN: 1647-0737

Electronic reference

Teresa Cunha, « Para além da ortodoxia nacionalista timorense: a estória de Bi-Murak », *e-cadernos ces* [Online], 16 | 2012, colocado online no dia 01 Junho 2012, consultado a 01 Outubro 2016. URL : <http://eces.revues.org/1042> ; DOI : 10.4000/eces.1042

The text is a facsimile of the print edition.



PARA ALÉM DA ORTODOXIA NACIONALISTA TIMORENSE: A ESTÓRIA DE BI-MURAK

TERESA CUNHA

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Resumo: Neste trabalho submeto a um questionamento feminista crítico e multidisciplinar algumas expressões dominantes do nacionalismo timorense contemporâneo no final da primeira década de independência política. Pretendo colocar em evidência a plurirracionalidade e o caráter disjuntor e problemático de algumas das memórias, tanto daquelas que parecem estar a ser esquecidas, como das que se têm vindo a constituir como princípios geradores da narrativa nacionalista hegemónica.

O que poderá ter de produtivo para uma nação que se proclama a si mesma como possuindo uma identidade que designa timorense, usar outras narrativas e outras memórias dos acontecimentos fundadores, tidos como um património partilhado? Neste artigo argumento que a partir de narrativas de mulheres timorenses, sobre si e sobre as suas vidas, se poderá (re)conhecer *outra comunidade imaginada* que permanece em disputa, ainda que de uma forma subalterna, com a ortodoxia nacionalista timorense.

Palavras-chave: Timor-Leste, feminismos, nacionalismos, pós-colonialismos, memórias.

Não vi mas parece que vi o cadáver mais vivo de sempre. Era o dela, o de Bi-Murak, que as ondas levavam e traziam de volta à praia, à vista, de perto. Mas vi. Ela queria saltar para a praia ao encontro de alguém e a imagem dela nas ondas cristalinas era como um espelho de um quadro no cais do porto de Lecidere.¹

INTRODUÇÃO

O ano de 2012 marcou uma década sobre a restauração da independência de Timor-Leste, interrompida por 24 anos de guerra com a Indonésia e três de tutela internacional. Durante estes dez anos o país foi, repetidamente, apresentado como o primeiro do século XXI, aquela nação que acedeu à sua soberania no nascente do milénio. Esta prerrogativa em muito se transmutou na ideia de que era possível começar uma nação novíssima, renascida da materialidade trágica das cinzas da destruição que marcou o

¹ Descrição feita pelo senhor Basílio Martins no Espaço por Timor em Lisboa, no dia 25 de fevereiro de 2012 e transcrita por mim.

final da guerra e da ocupação indonésia em setembro de 1999. Simetricamente, por outro lado, a nação timorense tem conjugado esta sua originalidade com a imaginação da própria ancestralidade que provém da partilha de um tempo comum tão longínquo como feliz – *uluk sai diak*.² Neste jogo peculiar de convocação do novo e do velho, Timor-Leste tem vindo a elaborar a sua posição e ficção nacionalista que se realiza tanto na sua ambição de modernidade e de ser par entre pares, como se ancora profundamente num substantivo comum de antiguidade e diferença.

Como já analisei em trabalhos anteriores (Amal, 2006; Cunha, 2007; Cunha, 2010a e b; Cunha, 2011a e b), a dinâmica da presente construção nacionalista timorense está imbricada numa racionalidade profundamente patriarcal e guerreira. Ela assenta, de muitas maneiras, na rememoração contínua dos feitos dos heróis viris das guerras, especialmente aqueles que, vivos ou mortos, tiveram parte na guerra contra a recente ocupação indonésia. Este movimento de recuperação cultural da guerra e dos seus protagonistas é conseguido pela centralidade dada aos guerreiros *asua'in*,³ mas também pela hipervisibilidade de uma certa posição das mulheres timorenses nesta paisagem social matricial. Ora pelo silenciamento das suas versões da experiência desse período, ora através da repetição da sua condição de vítimas, de provedoras de um sofrimento necessário mas suficientemente discreto no contexto global da luta pela independência, elas são parte deste jogo, porém sem que (devam) possam aspirar a arbitrar as regras ou desafiar uma ideia de nação onde as mulheres sejam muito mais do que paisagens e lágrimas.

Neste trabalho tenho como objetivo principal colocar sob um questionamento feminista crítico e multidisciplinar algumas expressões dominantes do nacionalismo timorense contemporâneo no final da primeira década de independência política. Pretendo colocar em evidência a plurirracionalidade e o carácter disjuntor e problemático de algumas das memórias, tanto daquelas que parecem estar a ser esquecidas, como das que se têm vindo a constituir como princípios geradores da narrativa nacionalista hegemónica.

O meu ponto de partida é uma pergunta que, em seguida, se desdobra em outras interrogações complementares:

– Que textos, narrativas, imagens, subjetividades e mitos estariam a ser produzidos se esta nação timorense se fundasse em memórias faladas e ouvidas através de outros alinhamentos de palavras, uma outra hermenêutica de vida exemplar,⁴ tensa e problemática de uma mulher valente (Cunha, 2011b)?

² Sigo a ortografia da Língua Tétum de Luís Costa: 2000.

³ Palavra em Tétum que quer dizer destemido, corajoso.

⁴ Utilizo ao longo do texto o termo 'exemplar' não no sentido de ser um arquétipo de bondade a ser seguido mas sim como uma experiência que em si mesma convoca e resgata muitas experiências similares: 'vida

O que poderá ter de produtivo esta pergunta para uma nação que se proclama a si mesma como possuindo uma identidade que designa como timorense? Poderei afirmar que, usando outras narrativas e outras memórias dos acontecimentos fundadores, tidos como um património partilhado, terei acesso a uma outra versão, embora subalterna, deste nacionalismo? Conterá esta narrativa de mulheres, sobre si e sobre as suas vidas, forças epistemológicas ao ponto de poder reconhecer nelas sinais (Santos, 2002a) de um paradigma de agregação política que pode ser uma outra coisa que não a ortodoxia nacionalista timorense?

Este artigo é organizado e apresentado em três partes. Em primeiro lugar interessa-me esclarecer e situar o debate teórico onde ancoo a minha análise. Examino os conceitos que me parecem ser os mais operativos na literatura sobre memória, nação e identidades sexuais e que configuram um quadro teórico que dá suporte compreensivo à parte que se lhe segue e que é a narração escrita da vida de Bi-Murak.⁵ A segunda parte deste trabalho é, afinal, um metatexto pois é constituída pela interseção de relatos orais de várias pessoas que, em vez dela, contam a sua vida e a sua morte. Tive acesso também a acervos fotográficos, fontes bibliográficas, e outros registos escritos que me permitiram situar melhor esta narrativa biográfica. Parece-me substantivo sublinhar que a narrativa que apresento só é possível porque partilho a autoria dela com Bi-Murak. Ela discorre e narra a sua estória comigo através dos portais que as memórias dela e sobre ela abrem com as palavras, as imagens, as recordações, os silêncios, as frases e as lágrimas efusivas ou suspensas que estiveram presentes em todos os diálogos que esta pesquisa envolveu. Na terceira parte do texto busco fazer uma análise crítica alimentada pelas minhas perguntas iniciais e as teorias que me coadjuvaram sobre aquilo que pode estar em causa se, no centro da minha reflexão e proposta teórica, colocar uma vida como a de Bi-Murak.

PARTE I – NAÇÃO, MEMÓRIAS, GUERRAS, NARRATIVAS E MULHERES

Existe um consenso estável na academia sobre a ascendência moderna e ocidental da ideia de nação (Yuval-Davis, 1997: 15-16). Este entendimento de nação constitui-se, entre outras coisas, na convicção da sua anterioridade radical, o que, nas palavras de Eduardo Lourenço, se mostra na capacidade de mobilização de um conceito “que nos define antes que nós o definamos”. O autor chama a atenção também para a

exemplar de Bi-Murak’ não é para ser repetida ou seguida mas sim porque ela epitomiza, em muitos sentidos, aquela que foi a vida de muitas mulheres timorenses.

⁵ Respeitando o desejo da família de Bi-Murak todos os nomes das mulheres e homens timorenses são pseudónimos.

singularidade da relação que é criada em torno da nação e que “consiste em outorgar ao amor ou à perpetuação dessa diferença um estatuto ‘mítico’ segundo a qual todos os outros, povos ou nações, não seriam mais do que imperfeitos ou lamentáveis esboços” (1999: 185). Reinterpretada e reapropriada de muitas maneiras e por variadas ordens e desordens de razão, a ideia de ‘nação’⁶ transporta consigo múltiplos aparatos de construção da sua pretendida originalidade e manutenção da sua ambicionada peculiaridade. Não admira pois que a alteridade seja para a nação uma disfuncionalidade que o nacionalismo procura resolver através de uma cultura de homogeneização.

Os trabalhos e a teorização de Benedict Anderson (2005) mostram que, para além dessa espécie de mítica igualdade ontológica, a nação é, antes de mais, uma ‘comunidade imaginada’ una e durável, mas afastada do real e das contingências de que é, afinal, constituída. É essa desvinculação da realidade sincopada e contraditória que lhe permite recriar, com tanta eficácia, a sua metamorfose numa continuidade temporal e uma hermenêutica linear do seu nascimento e história. Esse apartamento é de tal natureza forte e frágil que, para existir, tem que ser narrado (*ibidem*).

Ao fixar a origem de uma nação através de uma narrativa, ela transforma-se numa entidade estável e provedora da constância necessária à sua transmissibilidade através dos livros de história, de uma iconografia preenchida por monumentos e ruínas, da ritualização de espaços e acontecimentos ou de muitas outras tecnologias de repetição e rememoração. A afirmação de Walter Benjamin de que a memória é épica por excelência (2011: 100-101) conduz-me à ideia de que a nação precisa do heroico e do maravilhoso tanto para os lembrar como para os esquecer. A memória, no sentido em que Benjamin a tematiza, aproxima-se daquela do contador de estórias (*storyteller*) pois não está fixada na impressão do papel como estão os tratados da história ou mesmo os romances e novelas. A memória é alguma coisa que se pode transmitir não apenas pelas narrações feitas de palavras escritas e faladas mas também por contextos, práticas e lugares. Esta comunicação das memórias envolve os vivos e os mortos através de pórticos que ela mesma abre e fecha. Como Pierra Nora (2011: 440) afirma, a memória é plural e a sua força advém também da capacidade de oferecer uma orgânica de identidade aos indivíduos e aos coletivos. Ela surge e é exercida em nome das sociedades vivas e por isso o trabalho de memória (Cooper e Stoler, 1997; Ally, 2011) é o processo através do qual a rememoração rompe, reconstrói, enterra, revive, se textualiza e se transforma. Por oposição à história, Maurice Halbwachs (2001: 141-142) teoriza que a memória é um conseguimento coletivo e não uma empresa objetiva para a qual apenas alguns têm

⁶ Utilizo neste ensaio uma distinção entre nacionalismo e nação que é importante esclarecer desde já: o nacionalismo distingue-se da nação por ser uma ideologia que se apoia na preferência de uma sobre as outras e reforça o desejo à exclusividade da pertença ou funda a reivindicação a uma diferença que justifica a sua independência política.

competências e capacidades de interpretação. A memória é lembrar intencionalmente, é um desejo de criação e por isso memória e nação (Akoma, 2000) estão tão inerentemente ligadas. Os silêncios da memória não são vazios mentais ou simbólicos mas ativamente produzidos e criadores de imaginários. São, como os designa Anderson, “amnésias escolhidas” (2005), que possibilitam exercer o poder de optar e eleger o que fica ou não no acervo corrente e operacional da narrativa, de modo a lidar com tensões, contradições ou simplesmente ter que conviver com assassinos e traidores (Buckley-Zistel, 2006). Neste sentido, os lados mais violentos e sangrentos das memórias nacionais são memorizados para serem ou meticulosamente esquecidos ou lembrados. Não admira, pois, que o trabalho sobre a memória que envolve conflitos violentos e guerras necessite de ir buscar corpos e rostos concretos para, com cada um deles, reconstruir o tecido rasgado das lembranças (Apa, 2010). Contudo a prevalência da narração do sofrimento em modo de vitimização tira muito do protagonismo possível a quem dele participou, convocando, sobretudo, o reforço ritual da condição de mártir (Schramm, 2011). Sendo o ato de narrar uma produção conjunta entre quem fala e quem ouve, aqui está inscrita uma relação de poder que é, por isso, um laboratório de autoridade e força (Chizuko e Sand, 1999). Procurar e ouvir as memórias narradas pelos grupos oprimidos faz perceber que não são apenas os detalhes que diferem, mas a racionalidade da própria discursividade, os seus termos, objetivos e definição da interlocução (Akoma, 2000).

As narrativas nacionais são, comumente, formuladas em termos epopeicos e parecem precisar de biografias sanguinárias, nas quais o sangue jorrado das feridas e na morte se constitui em signo e significado dos martírios exemplares e necessários. Do mesmo modo, a ideia contemporânea da nação de Timor-Leste repousa na memória grandiosa das guerras que conduziram, de uma maneira ou de outra, à sua independência política⁷. Nesta paisagem, o sangue, o suor e as lágrimas são, sobretudo, e quase só, dos heróis viris: os guerreiros incansáveis, os reis temidos, os descobridores iluminados, os soldados condecorados e até os que ficaram ‘desconhecidos’ mas que continuam a resgatar os mais profundos e sublimes pesares coletivos (*ibidem*). Esta trans-narrativa da virilidade violenta da nação é poderosa, pois tem tido a capacidade de se impor e transformar numa espécie de moeda política usada para governar e dominar (Buckley-Zistel, 2006; Ally, 2011).

Todavia, a análise de Pateman (1988) traz para esta discussão um elemento de complexidade, a meu ver, central quando defende que o contrato social moderno que

⁷ Dando particular relevo à guerra contra a Indonésia são regularmente resgatadas nos discursos e nas memórias narradas outras guerras que são interpretadas como fundadoras da resistência ao ocupante estrangeiro, como a guerra de Manufai de 1912, a revolta de Viqueque em 1959, ou ainda a resistência contra a ocupação japonesa durante a Segunda Guerra Mundial, entre outras.

subjaz à ideia de nação e nacionalismo pressupõe e se baseia num outro mais atávico e mais duradouro que é o da dominação das mulheres pelos homens. Não admira, pois, que, para a ideia de nação, o chamado espaço doméstico, onde se devem confinar as experiências e contributos das mulheres, tenha que ser regulado e submetido à esfera pública onde se congregam e decidem os homens. Nesta linha de pensamento, a minha análise é que, em Timor-Leste, de uma maneira recorrente e digo politicamente esmerada se exaltam os contributos e o sofrimento das mulheres durante a guerra sem contudo os elevar ao estatuto público da heroicidade dos comandantes e combatentes homens. O reconhecimento e os agradecimentos são feitos nos discursos oficiais, os quais são, em boa verdade, apenas uma metonímia de obscurecimento daquilo que foram os seus sacrifícios mas também os seus feitos (Cunha, 2007; 2011a). A nação timorense, em múltiplos sentidos, tem-se servido de dois predicados morais e epistemológicos para se imaginar e narrar tão moderna quanto as demais: a violência bélica e o sofrimento dos seus heróis viris e narcisistas que, no outro lado do espelho, refletem a imagem inversamente proporcional dos sofrimentos domesticados e feitos silenciosos das suas mulheres.

Com o artifício axiológico e normativo da guerra como fundamento da nação política e da ação dos homens naturaliza-se e justifica-se a regulação e a menorização dos corpos das mulheres, os seus movimentos, as suas capacidade e habilidades, as suas relações e até, se necessário for, as suas próprias subjetividades (Chakrabarty, 1997; Stoler, 1997: 203; Cunha, 2007. Para elas, restam-lhes aqueles atributos que tão precisos quanto necessários são à configuração masculina do poder político. Elas são transformadas, quando é necessário, em ‘guardas de fronteiras’ (Yuval-Davis, 1997: 23) da nação com o papel de preservar, com os seus trabalhos e corpos, todo o tecido material e simbólico no qual repousam alguns dos símbolos mais poderosos da inventada permanência das nações: as línguas, os costumes, as cerimónias, a descendência.

Porém, e aumentando a resolução da lente analítica, se, por um lado, esta dinâmica de cooptação e subalternização das mulheres parece ser evidente e dominante, o tempo longo das relações sociais mostra que a realidade é mais complexa e que nela existem mais processos de resistência e oposição do que a aparente dominação nacionalista masculina totalitária parece pressupor. O trabalho de Ann Laura Stoler e o seu conceito de ‘fronteira interior’ (1997: 199) revela-se muito interessante para esta análise. Embora a autora use esta categoria num contexto de oposição anti-imperial, ela serve-me para compreender algumas das tecnologias de resistência das mulheres que fazem da consciência das suas experiências, memórias e conhecimentos diferentes *ethos* de dissenso e de confronto. A *fronteira interior* é uma marca de diferença, de consciência dessa diferença que independe do grau de submissão a que se está obrigado. A *fronteira*

interior, neste sentido, pode ser entendida como uma alteridade que não se verga, apesar da violência e da dominação. Deste modo, ao reforçar a minha atenção sobre uma lógica outra, onde o excêntrico não é marginal e onde o tempo é complexo, dinâmico e longo, estou em condições, do meu ponto de vista, de identificar outras lógicas de coesão, outras ideias de congregação política que resistem ao totalitarismo da racionalidade singularmente sexista e exclusivista da ideia dominante de nação moderna.

É neste sentido que entendo que esta busca epistemológica pode contribuir para desafiar a ortodoxia nacionalista de Timor-Leste contemporâneo e a sua distribuição de papéis e estatutos. A memória oficial sancionada pelos discursos políticos, celebrações e monumentos não é única. De par com ela e, muitas vezes contra ela, as memórias coletivas, diversas, dispersas e incontroláveis pelos poderes do estado-nação continuam a processar-se e a reconstruir-se das mais diversas maneiras: os poemas declamados em público, as histórias de família contadas e recontadas atravessando as gerações, os textos orais e escritos que passam de boca em boca, as confidências e os silêncios estrategicamente escolhidos continuam a apoiar múltiplas versões do que está a ser a nação e o nacionalismo timorenses. É nesta ordem de razão que inscrevo o argumento que me permite passar à parte subsequente deste texto.

PARTE II – A ESTÓRIA DE BI-MURAK NO ESPELHO DAS ONDAS CRISTALINAS DO MAR DE LECIDERE⁸

Ao escolher a palavra ‘estória’ para nomear a narrativa biográfica de Bi-Murak faço-o consciente dos debates sobre a antinomia ou subalternidade que este termo traz consigo relativamente a ‘história’. Neste trabalho confiro ao substantivo ‘estória’ o atributo de uma narrativa coerente e articulada numa variedade de testemunhos diretos dos acontecimentos relatados, fotografias e documentos familiares, a qual não reivindica ser, no entanto, uma descrição exclusiva, exaustiva e tida como a ‘verdade indiscutível’ acerca da vida de Bi-Murak e da sua família mais próxima. Nesta estória estão interligadas diversas memórias selecionadas e faladas por várias pessoas muito próximas de Bi-Murak e outras que estão muito para além do seu círculo familiar ou comunitário. Estas memórias em modo de discursos foram sendo inscritas em livros, relatos de reuniões públicas e cerimónias, na poética da nomeação da heroicidade transversal das e dos timorenses e são repetidas, de uma maneira ou outra, como parte da narrativa nacionalista timorense, porém subalterna. Nesta estória existe a intensidade das subjetividades para as quais a memória dela e de tudo o que cercou a sua vida é demasiado importante para ser esquecida. Os silêncios que também rodeiam a vida e a

⁸ Lecidere é um bairro da cidade de Díli junto ao mar.

morte desta mulher têm sido cuidadosamente preservados pelas famílias envolvidas mas também por pessoas de comunidades próximas ou longínquas; não são olvido, esquecimento, ou uma simples amnésia traumática gerada pela atrocidade das experiências. Foram e são um recurso de proteção dos descendentes e uma recusa consciente de transformar a memória dela numa qualquer moeda política no contexto da independência do país. Neste sentido, esta memória é uma expressão nacionalista contraépica, pois é essa sobriedade que tem mantido o nome de Bi-Murak tão profundamente lembrado, como mostra a epígrafe poética deste texto. O respeito pela vida e pelas escolhas dela são mais uma razão para que a sua vida e a sua morte sejam, pacientemente, tecidas como uma herança coletiva que permanece politicamente indisputável. É um caso muito interessante de rotura quase paradigmática da pretensão nacionalista dominante de subjugar o privado ao público. A presente ortodoxia nacionalista timorense não tem tido qualquer poder sobre Bi-Murak nem sobre a sua vida e a sua morte pois, como diz Basílio, ela continua a ser um dos mais *vivos cadáveres* da nação de Timor-Leste.

Esta amnésia estrategicamente escolhida, que resulta num jogo de luzes e sombras, é, sem dúvida, um laboratório de força e poder das mulheres da família e de todas as outras que, de uma maneira ou outra, têm contado a estória de Bi-Murak para contar a sua própria vida e dar significado à independência, à liberdade e às suas próprias aspirações de emancipação.

Escolho começar com o relato de Bi-Kela sobre o lugar, a casa e atmosfera da sua infância e como esta memória feita discurso determina o ponto de partida e o sentido do caminho que ela quer percorrer.

Vivi a minha infância numa aldeia junto ao monte de Kutulau. Nas famílias que conheci sempre houve um respeito muito grande pela mulher. Elas assumiam todas as tarefas relacionadas com a gestão do quotidiano da família, nomeadamente a educação dos filhos, a produção dos bens de consumo e a organização de todas as tarefas domésticas. Aos homens cabia-lhes a tarefa de construir habitações, preparar as terras para o cultivo e amear algum dinheiro para complementar as despesas da casa. Nas zonas urbanas, em particular em Díli, onde se concentrava uma população constituída na sua maioria por funcionários públicos, empregados de escritório, trabalhadores domésticos e comerciantes, as mulheres já desempenhavam outros papéis, havia enfermeiras, professoras, empregadas de escritório, cabeleireiras e outras.

Em minha casa era a mulher quem controlava a parte financeira. Realmente, a minha mãe, era uma mulher muito particular impondo uma autoridade que o meu pai não recusava, mesmo sendo Liurai⁹. Nós éramos seis irmãs e, à partida, poderia parecer que estávamos destinadas à vida doméstica, mas para a minha mãe qualquer mulher podia ocupar o lugar de Liurai porque todos tinham os mesmos direitos, as mesmas capacidades e, por isso, as filhas tinham que ir estudar. Felizmente, o meu pai impunha a sua autoridade através do diálogo. Mesmo quando a minha mãe se irritava e começava a levantar a voz ele respondia-lhe sempre de uma forma muito calma. Ela era analfabeta, mas conseguia expor as suas ideias com clareza, conquistando a simpatia das pessoas e fazendo com que a nossa casa e a nossa mesa estivessem sempre cheias. Para ela, a mulher tinha de ter o seu papel na sociedade e esforçou-se muito para que fôssemos estudar, algo que em Timor, naquela altura, era uma conquista muito grande. (Amal, 2006: 167-168)

Esta descrição, feita por uma das suas irmãs mais velhas, fala sobre a família onde Bi-Murak nasceu e cresceu e onde ela e as cinco irmãs foram educadas dentro e fora da casa, junto do monte Kutulau. Era esperado que todas elas fossem capazes de assumir as responsabilidades e papéis que lhes fossem trazidos pela vida com uma postura de igualdade perante os homens e a autoridade e competência que aprenderam da mãe. É interessante notar que esta mãe soube interpretar a sua época e as oportunidades de emancipação existentes para as suas raparigas, pois decidiu que todas elas deveriam estudar na escola. Essa decisão implicou saídas e afastamentos de casa e da mãe, que aparecem na memória falada de uma das outras irmãs. Foram experiências difíceis que incluíram tristezas, mas que faziam parte da *endurance* para a qual cada uma delas estava a ser preparada.

Depois disto tive que ir viver com a minha irmã porque tinha que ir estudar, porque lá na vila junto a Kutulau eu não sei se não havia escola ou se havia, da nossa casa para a escola era muito longe portanto eu tive que ir viver com a minha irmã. Aquela coisa é a melhor coisa que eu tenho, que é estar ao pé da minha irmã, mas porque é que eu tenho que separar? E bateu isso na minha cabeça e, e quase que todas as tardes eu chorava, porque estava longe da minha mãe porque, geralmente, as meninas é à tarde que os filhos vão à procura das mães, não é? Eu

⁹ Liurai é uma palavra em Tétum que significa o 'maior da terra' o que o regime colonial português traduziu por rei ou régulo.

não digo o meu pai porque, pronto, eu não ligava muito a ele, era mais próxima da minha mãe. E era sempre da parte da tarde que eu sentia a falta da minha mãe. Porque é uma montanha, na aldeia não há luz eléctrica e então chega aquela hora das seis horas ou cinco e meia e é quando o tempo começa a escurecer, o dia começa a escurecer, é quando as galinhas também se juntam, ou não é? Às mães. E eu era mais ou menos isso. Era a hora em que eu procurava pela minha mãe porque, pronto, já não havia para onde eu ir brincar porque já era quase escuro só queria ir à procura da minha mãezinha. Então, chegava às cinco e meia, seis horas, ia à procura da minha mãe. E isso era sempre a essa hora e eu ficava muito triste e às vezes, até uma vez eu comecei a chorar e a minha irmã perguntou-me: mas porque é que estás a chorar? E eu disse que estava com dor de cabeça e eu não disse que estava triste porque queria a minha mãe. (Cunha, 2011a: 160-164)

Mais tarde, as exigências da escolaridade e da preparação que vinha com a ida para o colégio da Soibada impuseram mais afastamento, mais experiências e mais aprendizagens. As viagens, o convívio com os grupos que as acompanhavam não eram simples deslocações no espaço ou no território. Tudo isso era um modo de aprender a terra, a geografia, o clima, as línguas, experimentar muitas coisas diferentes daquilo que já conheciam na sua casa de família.

Foi no Colégio interno das freiras de Soibada que prossegui os meus estudos. O caminho para Soibada era ainda mais complicado, exigindo que alternássemos o meio de transporte, umas partes de carro e outras a cavalo. Isto exigia que houvesse homens para levar os cavalos, e logo, implicava mais despesas e muito tempo despendido. Não tínhamos outra hipótese porque só havia uma escola oficial em Díli, e as outras eram todas de freiras e padres. Em Soibada havia um colégio de freiras para as raparigas, em regime de internato, e outro, dos padres Salesianos, também em regime de internato, para os rapazes. Foi lá que andaram o Ramos-Horta, o Nicolau Lobato, o Rogério Lobato, e muitos outros que viriam a constituir mais tarde a pequena elite de quadros dirigentes timorenses. As aulas começavam em Outubro, na época de chuvas, e nessa altura, nós fazíamos a viagem em comitivas, parando junto às ribeiras onde dormíamos, e aproveitávamos para beber, comer e também para dar descanso aos cavalos. A comida era feita pelos homens porque, normalmente nestas viagens, as mulheres não nos acompanhavam. O grupo era formado pelo meu pai e pelos moradores que tomavam conta dos cavalos. Para mim, era uma aventura muito divertida porque

íamos parando pelo caminho. Passávamos uma noite em Díli e depois seguíamos para Manatuto, outra etapa complicada da viagem porque a ribeira, nos dias de chuva, se tornava impossível de atravessar. A viagem continuava até Kribas, onde dormíamos ainda uma noite, e, finalmente, pernoitávamos em Pualaka, antes de chegar a Soibada. Em Kribas, sempre que o tempo permitia, o meu pai, não sendo um exímio caçador, aproveitava para fazer uma caçada de veados, embora eu não me lembre de ele alguma vez ter apanhado algum veado. Hoje parece inacreditável, mas demorávamos uma semana na viagem de ida e depois outra semana no regresso. Quando passei para o Colégio de Soibada já não havia propriamente escassez na alimentação, mas a comida era muito má, sempre à base de mandioca e milho cozido sem qualquer outro acompanhamento. Não havia feijão nem hortaliça, era apenas milho com milho! Vivi três anos nestas condições, durante os quais aprendi a pilar o milho, à custa de muitos ferimentos nas mãos. Nós passávamos horas e dias seguidos naquele trabalho, e, a certa altura, eu já tinha as mãos todas em chaga. Ao fim de alguns meses as feridas transformavam-se em calos e só aí deixavam de doer. Na altura, a vontade de aprender a ler e a escrever era tão grande que nós não nos importávamos de fazer estes sacrifícios. (Amal, 2006: 158-159)

Bi-Murak, tal como a irmã, foi para Soibada mas não conseguia comer e acabou por ter de ser enviada para a casa da família antes de terminar os estudos nesse colégio. Porém, sair de casa ainda criança, as aventuras das viagens, a dureza do regime de vida foram para ela, como para todas, uma parte importante da sua meninice e educação.

A tia Bibere conta como aquele rapaz, Fitun, começou a escrever à Bi-Kela, uma das irmãs mais velhas de Bi-Murak. Ele estava interessado nela, em namorar com ela e declarava o seu amor por escrito à sua amada. Fez saber à família dela que "olhava com muita atenção o seu jardim e que havia uma rosa, em particular, que era para ele a mais bonita de todas e que esperava, ansiosamente, o dia em que podia ir até lá e colhê-la para si". Mas aquela rosa não o quis, devolveu as cartas e casou com outro rapaz que era o seu amor. A autodeterminação de Bi-Kela mostrava que os casamentos na sua família envolviam virtuosamente o respeito pelos modos de vida herdados dos avós e uma concreta partilha de autoridade e consentimento num assunto considerado muito importante para todas e todos. A Fitun apenas coube acatar a decisão daquela *flor* mas não desistiu do jardim e, anos depois, escolheu Bi-Murak como a primeira-segunda rosa mais bonita e mais cheirosa. A família e a rapariga concordaram com o casamento que teve lugar em 1972 numa igreja católica e a festa teve lugar na casa da família materna.

Até este ponto, à parte ser de uma família onde as mulheres não só eram respeitadas mas aprendiam a fazer-se respeitar, a vida de Bi-Murak foi bastante comum para uma filha de Liurai em Timor colonizado. Fitun, o jovem e belo marido de Bi-Murak, mostrou-se impreparado para os preceitos de igualdade vigentes entre homens e mulheres daquela família. As irmãs de Bi-Murak dizem que ele era um homem bonito, delicado e elegante à vista de todas, mas souberam também que fora do olhar delas e em certas circunstâncias se tornava agressivo e violento com a esposa. Esse comportamento reiterado valeu-lhe várias e severas repreensões por parte das mulheres da família que foram proferidas em tom de firme determinação de expor a vergonha que aquela sua atitude trazia para a dignidade de Bi-Murak e de todas as mulheres e homens da família. Nesses poucos anos em que viveu estas contradições pessoais profundas, Bi-Murak engravidou do seu primeiro filho.

Em Timor-Leste muitas coisas estavam a acontecer uma vez que, em 1974, a queda do regime fascista e colonial em Portugal permitiu que a pequena elite timorense instruída e urbanizada se envolvesse de forma decisiva e prática na luta pela independência nacional. Durante alguns meses difíceis e conturbados, Fitun participou ativamente na vida política e era um líder respeitado e ouvido enquanto, em casa da sua família, era repreendido e monitorado pelas mulheres. Esta vigilância perseverante não era essencialmente punitiva mas almejava a harmonia, uma ideia e forma de vida tão cara tanto à linhagem familiar como à sua inserção social e política em Timor-Leste. A harmonia coletivamente conseguida no seio da casa-família equivalia, em grande medida, à condição da autoridade e legitimidade públicas. Por outras palavras, a dicotomia entre harmonia pública e privada não fazem sentido e uma é condição da outra. Fitun esteve sujeito a este regime de aprendizagem que as mulheres da sua casa lhe lembrariam amiúde ser uma diferença de fundo que sustentava cultural e politicamente a necessidade da independência política de todas e todos as/os timorenses.

Fitun, ainda muito jovem, foi eleito presidente da Frente de Libertação de Timor-Leste, foi comandante-em-chefe das forças militares e chegou a ser pronunciado presidente da República Democrática de Timor-Leste. Todas estas responsabilidades públicas de Fitun, alcançadas pela sua participação nos combates políticos e na guerra civil de 1975, transferiram de imediato para a sua família um novo estatuto social e, com ele, todos os perigos que isso representava na conjuntura política da época. Bi-Murak passou a ser a-mulher-de-um-revolucionário, de um nacionalista respeitado por uns e ameaçado por outros. As circunstâncias aceleraram e consolidaram este seu tenso estatuto e, em poucos meses, a vida de Bi-Murak rodopiou a uma velocidade inesperada quando a sua primeira experiência de guerra chegou, em Agosto de 1975.

Quando se deu o golpe,¹⁰ nós fugimos para a montanha, não é? Foi uma noite em que o meu cunhado disse: Arrumem as roupas porque nós temos que sair de casa esta noite mesmo. Não podemos ficar, nenhuma pessoa da família pode ficar aqui em casa. O meu cunhado Fitun.¹¹ Ele disse: Todos, todos nós temos que sair de casa esta noite. Urgentemente. E pronto, nesta noite, a gente sabia lá. Guerra. A minha mãe falava da guerra mas quem é que tinha noção de como é que era a guerra? Saímos de casa, o que nós levámos foram as roupas assim do dia, aquelas assim menos novas. E as roupas novinhas estavam lá todas no roupeiro, guardadinhas. O ouro, por exemplo. Nós não tínhamos ouro mas a outra minha irmã, a Bi-Morin, tinha ouro dela. O ouro ficou lá guardadinho na gaveta. Só levámos a roupa suficiente, sei lá, uns quatro ou cinco vestidos, umas roupas interiores e não levámos mais nada. Foi o golpe foi a 12, foi a 11. Portanto, nós saímos uma semana antes. E nessa noite fomos trepar as montanhas. Eu sabia lá para onde é que nós íamos. Olhe, uma ia de sapatos de saltos altos a subir as montanhas. Olhe, rimos tanto, coitada, a esposa do Karapinha ia com uns saltos assim, coitada da senhora só tinha aquele calçado que tinha levado. Eu não sei como é que eu fui, se eu fui de chinelos ou fui de sapatos, já não me lembro. E nessa noite dormimos, algo emocionados, e no dia seguinte ficámos um dia inteiro sem comer. Então pois foi. Mas também não tínhamos fome. Tínhamos uma banana cozida, só que esta banana cozida estava destinada para o meu sobrinho Fitun Oan. Ele tinha nessa altura uns dois anos e tal. E o rapaz só tinha aquela banana, aquela banana para comer. Nem os pais, nem o próprio Fitun tiveram aquela preparação de, portanto teve aquela coisa de, olhe, pouca comida ou, nada. Isto se vê que nós não tínhamos experiência da guerra, não sabíamos nada, saímos assim. Nesse dia, nós, os adultos, não comemos nada. E depois, ao fim desse dia, tivemos que sair dessa casa e ir para outra montanha porque a UDT estava no cimo dessa montanha em que nós estávamos. Depois deu-se o contragolpe e só depois dali é que regressámos para Díli. O Fitun esteve sempre connosco mas sempre a combater, esteve sempre na linha de fogo. Saía uma semana e depois voltava para ver a família e depois saía outra vez. Ele andava sempre connosco, mas não estava sempre assim agarrado a nós. Era a família do Fitun depois era eu e a minha irmã, cinco famílias, seis famílias. Tinha os meus treze anos. A casa onde nós vivíamos, que era a casa da minha irmã Bi-Morin,

¹⁰ Ela refere-se ao golpe da UDT – *União Democrática Timorense* – em Agosto de 1975.

¹¹ Fitun foi morto no final do ano de 1978 e o corpo dele até hoje não foi recuperado pela família. É um dos mais venerados heróis da Nação.

estava destruída. Já não vimos nada, nada, nem painéis, nada, nada disso. Portanto, ficámos com a roupa que nós saímos e regressámos como nós saímos. Depois o tempo ainda era de guerra já estava mais calmo, mas ainda havia guerra. Ficámos numa casa, eu e com as minhas irmãs que fazia parte ali da OMT, que era a Organização da Mulher Timorense e fui para cuidar das criancinhas ali para a antiga Cruz Vermelha. (Cunha, 2011a: 160-164)

Dois meses depois, a cidade de Díli, a capital da nação recém-proclamada independente, foi invadida e tomada pelas forças militares da Indonésia, o que confirmou, decisivamente, que Bi-Murak, além de esposa do presidente da nação, era um alvo a abater tal como toda a sua descendência. Em poucas horas ela foi denunciada, encontrada e fuzilada.

E depois, e depois é que deu a invasão. No dia 6, à noite, o meu cunhado disse: agora aguardam aqui em casa, que eu vou para o quartel e depois já vos mando buscar. Portanto, ficámos essa noite à espera que alguém nos fosse buscar, mas depois já não apareceram, até que, quatro e meia ou cinco da madrugada desceram pronto, ficamos ali nesta casa, debaixo do pó. Nós ficámos lá, nós não saímos, ficámos aí durante esse dia, durante esse dia de 7 de Dezembro tivemos que abrigar-nos debaixo da cama. Nesse dia não comemos, mas também não sentimos fome. A nossa casa foi brutalmente bombardeada, porque os Indonésios estavam próximos, quase em cima de nós e os nossos, lá das montanhas, mandavam as morteiradas e iam cair tudo em cima da casa. As janelas todas destruídas. E depois ficámos aí nesta casa, foram três dias? E depois nós tivemos que sair porque alguém da família pensou que nós tínhamos que sair daí, porque era perigoso nós continuarmos aí. E então nesse dia nós saímos e quando nós fomos e encontrámos os Indonésios ali em frente ao hotel Timor, estava lá um campo de concentração. Os indonésios mandaram-nos juntar a essas pessoas e foi ali quando eles vieram buscar a minha irmã Bi-Murak e depois passados uns minutos só ouvimos uns tiros e pronto e disseram que pronto, a Bi-Murak já está morta. Ela tinha o filho no colo dela, é muito difícil. Pronto. Este dia é, eu não consigo, já passaram muitos anos mas naquele dia eu não consigo lembrar aquele momento já foi há tantos anos, tantos anos, aquele, aquele momento é difícil de esquecer, não é? (Cunha, 2011a: 160-164)

Bi-Mesak, a irmã mais nova de Bi-Murak, descreveu esse penoso jogo de não querer lembrar e não querer esquecer - e aqui a dupla negativa do discurso dela é uma poderosa semiótica da tensa amnésia escolhida – e que fixou esse momento como um luto familiar e um martírio consagrado à libertação nacional de Timor-Leste. A irmã mais velha refere outros detalhes sobre aquelas horas trágicas, os quais são da ordem de uma analítica dos acontecimentos e contribuem para a gênese de um mito que nasce com esta mulher que, sem o dizer, nomeiam de valente. Bi-Morin não faz apenas uma descrição emocional do momento da prisão e fuzilamento dela no cais da alfândega de Díli. Ela escolhe os detalhes e, com eles, elabora um discurso que já é sobre uma heroína nacional e não uma mera esposa morta. Neste sentido, não é indiferente que se sublinhe a diferença religiosa, pois Bi-Murak, além de esposa do presidente da nação, era católica ao contrário dos invasores indonésios que eram muçulmanos. Ela pagou com o seu sangue, o seu martírio e a sua morte a sua lealdade nacionalista enquanto que outros a traíram e, cobardemente, renegaram a sua filiação à nação de Timor.

No resto do dia 7 ficámos em casa. Os morteiros choviam e a maior parte das janelas ficaram em estilhaços. Bi-Murak tinha medo porque estivera a costurar uma bandeira da FRETILIN e ainda a tinha em casa. Decidimos ir para a casa do Bispo e depois para a casa de um parente, para dali partirmos para as montanhas. Estavam cercados pelos indonésios. Os indonésios mandaram-nos ficar nesse jardim. Havia alguns membros da APODETI connosco no jardim. Parece que um deles apontou para Bi-Murak aos indonésios como sendo a mulher de Fitun. Agarrou as mãos de Bi-Murak. Para interrogatórios, disse. Eu responsabilizo-me, eu responsabilizo-me, repetia e levou-a ao comandante indonésio. Bi-Murak estava vestida com um sarong e quando o enrolava à volta do corpo para se levantar, Fitun Oan passou para o meu colo. O comandante entregou-a a dois soldados. Ela ajoelhou com as mãos numa posição suplicante, pedindo misericórdia. Levaram-na para o cais e ouvimos o tiro. Não assistimos aos seus últimos momentos porque o edifício da alfândega estava entre nós mas os dois criados contaram que antes de a terem morto, ela pediu para rezar e eles deixaram-na. Depois mataram-na a tiro, ela caiu para a frente no cais e os soldados empurraram-na para a água. Cá fora, quando ouvimos o tiro, chorámos juntos. (Jolliffe, 1989: 102-103)

O corpo nunca foi devolvido à família e, por isso, não foi sepultado. Essa circunstância traumática é devolvida pela memória de uma maneira poética por Basílio

que não estando lá nem sendo da família, repete contundentemente, uma memória que já é coletiva:

Não vi mas parece que vi o cadáver mais vivo de sempre. Era o dela, o de Bi-Murak, que as ondas levavam e traziam de volta à praia, à vista, de perto. Mas vi. Ela queria saltar para a praia ao encontro de alguém e a imagem dela nas ondas cristalinas era como um espelho de um quadro no cais do porto de Lecidere.

A estória de Bi-Murak não termina com a sua morte em Díli no dia 8 de Dezembro de 1975. Por um lado, o seu filho, Fitun Oan, sobreviveu porque foi escondido por uma das suas irmãs que assumiu de imediato a respetiva maternidade impedindo que a morte da descendência se consumasse. Por outro lado, a morte de Bi-Murak foi seguida pela do marido três anos depois durante um combate armado contra a tropa indonésia.

No entanto, nesta trágica continuidade da morte dela pela morte dele há diferenças primordiais na forma como a memória está a ser passada e narrada. Fitun está nas placas das avenidas, nos livros de história, no nome de lugares importantes. Ele tornou-se num símbolo criado e alimentado pelas gerações de guerrilheiros e de governantes que procuram nele razões épicas para serem um estado-nação independente. Esta ritualização da memória do herói em que Fitun se transformou mumificou-lhe a vida e reduziu-a apenas aos poucos anos em foi o 'presidente'. Com Bi-Murak, as dinâmicas da memória são orais, sentimentais e usufruem de uma imaterialidade que parece indestrutível e não a reduzem ao momento do seu fuzilamento. Muitas mulheres e homens timorenses, de diferentes idades e lugares, continuam a falar dela e a dizer que ela também deveria ser parte da memória nacional coletiva. Lembram-se, ou assumem como suas as lembranças de alguém, das bandeiras bordadas por ela, do filho que lhe saiu dos braços, da sua beleza, dos seus vestidos, da sua voz, das suas observações, das suas mágoas e, até, de algumas das suas nódoas negras. A humanidade persistente de Bi-Murak confere-lhe o poder de ser menos mito e, por isso, mais resistente à erosão do tempo e à disputa política. Ela é um símbolo da nação timorense mas, certamente, em outros termos.

A terceira e última parte deste texto é a mais ensaística do trabalho, consistindo num deslocamento deliberado do olhar epistemológico, porque nela quero tematizar, de um ponto de vista feminista, as perguntas que esta estória me coloca.

III – PARA ALÉM DA ORTODOXIA NACIONALISTA TIMORENSE

Às estratégias de assimilação cultural que acompanharam toda a guerra movida pela Indonésia as e os timorenses opuseram narrativas de diferenciação que resultaram na hegemonia de um mito fundador da nação de Timor-Leste. Esta narração tem vindo a ser o *kerigma* narrado e repetido através da metafórica viagem da criança no dorso de um crocodilo. Tornou-se de tal forma inquestionada que se tem transmutado em epígrafes, títulos, contos e poemas através dos quais é retomada e atualizada, perpetuando e garantindo a sua eficácia histórica. A força desta pequena e encantadora alegoria tem sido tão arrebatadora que outras explicações e outras narrações mitológicas parecem desfazer-se no ar ou, então, simplesmente, são desativadas. É o caso do relato mítico sobre uma família de doze golfinhos que viveu naquele mar de Sonda num tempo impossível de determinar. Como contam os mais velhos de Com, no extremo leste da ilha, eles são os verdadeiros avós de todos os timores. Não espanta, pois, que o golfinho, e não o crocodilo, seja, nesta versão fundadora, a entidade primordial à qual todas as linhagens e todas as descendências da ilha devem o mais sagrado e ancestral respeito (McWilliam, 2007). No presente, não há qualquer disputa entre estes dois textos instituidores, porque a hegemonia parece estar entregue e consolidada. Mas os golfinhos continuam a nadar em grande famílias naquele mar do Norte da ilha e as velhas e os velhos têm muitas outras histórias para contar, tão belas, tão atávicas e tão constitutivas como a do crocodilo. É nesta pluriversalidade que procuro encontrar mais sentidos e mais prefigurações, tanto do passado e presente, como daquilo que pode ser o futuro de Timor-Leste, tomando a exemplaridade de Bi-Murak como lugar de enunciação.

Fazer este exercício e escrevê-lo é um risco que vale a pena ser corrido, porque o que está em causa, em primeiro lugar, é desafiar o monopólio da interpretação do ideal de nação de Timor-Leste. Esta minha proposta epistemológica é presidida por uma racionalidade próxima da do contador de estórias (Benjamin, 2011), o que lhe possibilita uma incompletude que se abre a mais elementos de discussão, a mais protagonistas e a mais centralidades. Em terceiro lugar, quero ensaiar uma racionalidade feminista que, ativando um outro horizonte de escolhas, tem a força para problematizar a dicotomia insidiosamente sexista do privado *versus* público e considerar que aquilo que tem sido confinado a uma obscuridade designada de doméstica é, afinal, uma narrativa de grande densidade política. Por fim, pretendo ainda mostrar e afirmar que a nação timorense tem múltiplos recursos de memória, tanto discursivos como narrativos, que podem, a qualquer momento, ser mobilizados e integrados no seu acervo de comunidade imaginada no presente e para o seu futuro.

A consciência dos perigos da produção de uma simetria invertida e os limites dos meus instrumentos cognitivos e discursivos são as ferramentas que uso para me manter

vigilante sobre o que pode ser uma mera substituição de centralidades. Todavia, na minha determinação e esforço epistemológicos da busca da pluriversalidade já está inscrita a possibilidade de um outro texto no qual quero acionar disjuntores do imaginário nacionalista guerreiro viril timorense.

A SÓBRIA VALENTIA

A valentia de muitas mulheres timorenses tem sido relacionada com a sua capacidade de enfrentar as consequências das suas escolhas em circunstâncias difíceis. Contudo, o imaginário dessa valentia é comumente doméstico, familiar e, por isso, tem podido ser descartado como virtude ou habilidade política e pública. Bi-Murak bordava bandeiras da FRETILIN.¹² Ela sabia que se fosse apanhada a bordá-las ou em posse delas, em tempo de guerra, as consequências podiam ser fatais para ela e para a família. Fazia-o, porém, repetidamente com a discrição necessária. Esse bordado não era um qualquer e há vários motivos para pensar que não era um gesto de submissão. Ela conhecia os riscos, ela sabia o que fazia, para quem e para que bordava. Considero que este detalhe é muito mais do que um pormenor narrativo sem importância ou um detalhe sobre as suas prendas domésticas. Pelo contrário, prova, a meu ver, que Bi-Murak estava envolvida na luta pela liberdade, que também considerava sua, mas de uma outra maneira. A sobriedade dos atos desta mulher e de muitas outras que bordaram bandeiras que consideravam símbolos de uma identidade que partilhavam com os seus homens, guardando-as com os seus corpos, a sua inteligência e astúcia têm ficado, discretamente, arrumadas numa ideia de uma domesticidade instrumentalizada pelos ideais nacionalistas. Atrevo-me a discordar e a ver nesse trabalho e no consentimento em o fazer a valentia de uma escolha difícil e com desfechos que podiam ser, e foram muitas vezes, trágicos. Considero que, sem alarde nem ruído mediático, foram co-comandantes do protagonismo político necessário que construiu um ideal de emancipação coletiva. As consequências políticas desta assunção podem ser perturbadoras pois multiplicam os atos imprescindíveis ao nascimento de uma nação e elevam a não-violência ao estatuto de constructo estrutural de uma agregação política livre.

O SANGUE DAS VAGINAS DAS MULHERES: FUZILAMENTOS, NASCIMENTOS E VIOLAÇÕES

Bi-Murak teve um filho, Fitun Oan. Um nascimento de uma criança implica sempre sangue escorrido da vagina e do útero da mãe que pare. As mulheres apressam-se a drená-lo para que não infeccione, mas o sangue continua a correr pelas coxas da mulher por vários dias, às vezes semanas. Esse sangue dos nascimentos nunca é invocado,

¹² Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente.

como tal, no imaginário nacionalista. É um sangue que parece ter adquirido uma existência ontológica subalterna, pois nele não se reconhecem pertinentes nem o sofrimento do parto nem o devir do nascimento. Os nascimentos no imaginário da nação são estilizados e lavados de todo o sangue que vem com eles. De um modo semelhante, os sangues vertidos pelas vaginas violadas das mulheres, e que continua a escorrer fétido e pútrido, às vezes por toda a sua vida, são lembrados mas, da mesma maneira, esterilizados dos cheiros, das cores, da profundidade do crime inscrito para sempre no corpo e na mente das mulheres estupradas e escravizadas, como sempre aconteceu em Timor-Leste durante as guerras. O sangue de Bi-Murak derramou-se no cais do porto da alfândega de Díli quando foi fuzilada. Sobre esse sangue a memória disponível é traumática e diz-se através de analogias poéticas como a do senhor Basílio. Não encontrei testemunhos, mas apenas memórias desse sangue de Bi-Murak e das outras tantas pessoas que, como ela, foram fuziladas nessa manhã no mesmo lugar. O que importa neste trabalho é trazer para a discussão sobre as memórias fundadoras da nação os sangues que são invocados pela estória de Bi-Murak: o nascimento de um filho que já é o futuro e que garante que se sabe de onde se vem e o do fuzilamento que se misturou com o sangue de outras pessoas e se diluiu na quintessência da água salgada do mar para onde os corpos foram arremessados.

Certamente, o sangue da morte dos guerreiros no campo do combate é mais suportável à virilidade porque, ao contrário do nascimento ou do estupro, ele não sobrevive, para de correr, fixa-se, coagula e torna imóvel o corpo. Depois da morte o sangue não é mais do que uma representação do sofrimento mas não é o sofrimento incarnado. Ao contrário, a invocação destes sangues de mulheres fortalece a comunidade imaginada com a resistência dos corpos golpeados porém vivos e em movimento que prestigiam e engrandecem os sacrifícios e os sangramentos que são oferta insubstituível de vidas inéditas e subjetividades novas que garantem a sucessão vívida do coletivo.

NÓS: A PESSOA NO PLURAL

Amina Mama (2001) faz uma reflexão muito interessante sobre o facto de as mulheres fazerem uma aprendizagem da diversidade muito mais eficaz e profunda do que os homens. A razão é que elas são socializadas para saírem da sua família através do casamento e, assumirem doravante, a família do marido como sendo a sua. Sou sensível a estes argumentos e às virtualidades de tais experiências que parecem proporcionar conhecimentos aprofundados sobre negociação, o exercício de hermenêuticas plurilógicas necessárias à tradução entre culturas e modos de vida, o conhecimento de várias línguas e habilidades importantes para lidar com as tensões da diversidade. Bi-

Murak, como a maioria das mulheres timorenses, ao casar com Fitun, que era natural de uma aldeia junto a Soibada – localidade bastante longínqua da aldeia junto ao monte de Kutulau e onde se fala uma outra língua –, adotou uma nova pertença familiar. É necessário notar que o trânsito para a nova família, a do marido, não significou renúncia ou repúdio da sua. Pelo contrário, adquiriu mais uma camada de identidade onde se processam mecanismos de lealdade que não são individuais, mas sim entre as duas comunidades familiares. Do ponto de vista das mulheres, e isso percebe-se muito bem na estória de Bi-Murak, trata-se de um prolongamento do *nós* e não de um corte de exclusividade entre *nós* e *eles*. Tanto isso é evidente que, em situações limite como as más criações do marido, ela tinha a sua proteção familiar de origem intacta e foram esses recursos que foram ativados para resolver a situação. A cumplicidade amorosa das irmãs é também manifesta no momento em que elas são apanhadas na sua fuga para Motael donde decorre a prisão e o fuzilamento de Bi-Murak. É uma irmã que recebe Fitun Oan nos braços quando a mãe é levada pelos soldados indonésios e os informadores timorenses. Ela assume a sua maternidade e, com esse gesto, resguarda-o do seu anunciado assassinato. Não se tratou de defender um menino, o seu menino, mas um menino que era tanto seu como da família do pai e da família em que se transformou um povo em luta pela sua libertação. Encontro nesta lealdade familiar alargada e não exclusivista uma exemplaridade que transporta uma lógica de matrimónio, de laço, da consideração da bondade do que é coesivo para além das diferenciações pessoais e coletivas que cada ser carrega. Esse movimento de vai-e-vem facilita uma compreensão mais complexa da realidade e também equipa as pessoas e as comunidades com mais utensílios de resolução negociada dos conflitos, a qual pode preservar a dignidade das pessoas e das comunidades. Pode significar também um duplo controlo sobre as ações das mulheres, pois ao ficarem ao alcance de duas famílias, aumentam os seus recursos, mas também se ampliam as possibilidades de regulação e dominação. No entanto, o casamento para as mulheres timorenses não se traduz, sobretudo, num contrato civil ou romântico. Dos casamentos nascem filhas e filhos e essa forma de disseminação das linhagens por via dos nascimentos pode ser pensada como uma hibridação constante que resulta em redes mais fortes e mais duradouras de apoio, consolo, refúgio, sobrevivência, lealdade. Neste sentido, é minha convicção que a diversificação dos meios de ação potencia mais efeitos positivos do que negativos. Como já argumentei em outros trabalhos, uma nação fundada nesta experiência incarnada da diversidade e da lógica do matrimónio abre espaço social e epistemológico para pensar uma solidariedade substantiva transversal em clara disputa com o simples princípio abstrato da igualdade formal.

O CORPO PERFORMATIVO DAS MULHERES

A ortodoxia nacionalista, como argumentei em cima, não se esquece das mulheres nem das suas diferenças. Pelo contrário, identifica e cataloga todo o seu potencial de trabalho e compromisso e transmuta tudo isso em valor acrescentado para o seu ideal masculinizado de nação. A estória de Bi-Murak, como a de muitas outras mulheres, parece contar-nos alguma coisa de semelhante: ela deu à luz um filho que era tanto seu como um dia seria da nação independente; ela bordava bandeiras do partido do seu marido, ela foi morta porque a sua condição de esposa era também uma ameaça pública e política. No entanto, a minha proposta analítica é que há mais complexidades e dissemelhanças a ter em consideração e que nos permitem ver para além de mais uma mulher sobredeterminada pela causa nacionalista do seu marido.

Bi-Murak foi uma mulher poliglota, capaz de falar e escrever em pelo menos quatro línguas: Tokodede (a língua da casa materna), o Tétum (a língua de Díli onde viveu), o Português (a língua oficial da época e aprendida na escola) e ainda a língua materna da sua mãe, Mambae. Isso fez dela uma especialista em tradução e interpretação não apenas do que era falado mas também dos universos materiais e simbólicos onde cada uma dessas línguas ganhava significado e identidade próprias. Não me parece desajustado afirmar que Bi-Murak, como aliás a maioria das mulheres timorenses, adquirem esta competência crucial para um entendimento mais complexo e mais cosmopolita do mundo, do seu mundo, desde que nascem. Admitindo que a escala do potencial de cosmopolitismo de Bi-Murak seria limitada às suas interligações familiares numa escala territorial muito pequena, não deixa de ser assinalável a polirracionalidade inscrita, *per se*, nesta capacidade de lidar, simultaneamente, com várias línguas faladas e escritas e os seus sistemas materiais e imateriais. Parece-me apropriado afirmar que, quando, hoje em dia, pensamos em pessoas cosmopolitas, mudamos talvez a escala do espaço e do tempo, mas o espectro de aptidões fundamentais pode ser considerado equivalente. Deste modo, o que pode parecer uma virtude imposta pelo destino obscuro de uma esposa qualquer emerge como uma virtude cognitiva e de alto valor político, pois habilita as comunidades com intérpretes experientes que facilitam todo o tipo de trocas e intercâmbios, sustentam os diálogos e encontram os equivalentes necessários para que traduções interculturais se possam processar. Ao contrário do que é defendido em muita literatura da especialidade, eu contra-argumento que os grandes tradutores entre culturas não são os religiosos, os administradores ou mesmo os linguistas, mas sim as mulheres. Vistas e nomeadas como seres da retaguarda discreta do espaço doméstico, as mulheres têm sido quem mais exercita, em múltiplos espaços, escalas e tempos, o ato político de saber traduzir para dialogar e negociar, ou então, declarar hostilidades. A nação timorense que eu vejo suscitada por Bi-Murak poliglota e especialista em tradução

é uma agregação política capaz de descobrir, em si mesma, muitas razões para coexistir em relações dinâmicas e positivas com a sua diversidade e com a diversidade com que se encontrar no decurso da sua posição num mundo globalizado. A intolerância à diversidade é, de certo modo, uma insuficiência epistemológica, ou se se quiser, uma ignorância ativada pelo medo do que se desconhece, mas também pelo medo de não saber lidar com as possíveis incomensurabilidades. A estória de Bi-Murak diz, sem usar muitas palavras, que a nação não precisa de recear o que desconhece, porque pode sempre aprender e aprender é renunciar à imobilidade do medo.

SOMOS APENAS MÃES MAS NUNCA APENAS MÃES

Com diferenciações de estilo, escala, ou discurso, a figura da ‘mãe’ tem sido um agente simbólico central na visão moderna e canónica da nação viril. Ela é, de múltiplas formas, apresentada como a imagem e o exemplo da generosidade e do sacrifício incondicional pelos filhos. Esta imagética da ‘mãe’ também está incluída no sistema de símbolos da nação de Timor-Leste já que cada herói tem ou teve uma mãe, respeitosamente silenciosa e abnegada.

No caso de Bi-Murak, a sua mãe é a pessoa que articula a história da família. Ao ser descrita como a *Liurai feto* ela emerge na sua autoridade própria, na sua capacidade de tomar decisões por ela, para ela mas também pelas outras pessoas da família. Admirada, mas também temida, a exemplaridade que pode ter esta mãe *Liurai feto* manifesta-se em três coisas caras às mulheres. A primeira é que a educação enquanto conjunto de competências estratégicas para elaborar uma visão de futuro não é igual a escolarização. Como defendo num outro meu trabalho (Cunha, 2011a), a ideia de que escola, no sentido moderno e ocidental, é a mais eficaz ferramenta de emancipação das mulheres esconde o quanto de recursos de educação, formação, aprendizagem e instrução estão imbuídas as sociedades também elas indispensáveis a qualquer projeto de libertação das mulheres e dos homens. No caso de Timor-Leste, como em muitas outras, a escrita e a escola como projeto de educação fundamental e dominante são invenções recentes, frágeis e ainda pouco radicadas na sociedade. A mãe destas cinco mulheres era uma pessoa com ideias próprias e com um sentido de oportunidade que não a tornou insensível às múltiplas e diferentes oportunidades que estavam em presença e soube articular as suas tradições culturais com a necessidade de inovação que a escola representava para as suas filhas naquele tempo naquela terra. A segunda prende-se com a sua intolerância para com a violência contra as mulheres. Parece estar fora de questão que isso fosse pensado como alguma coisa que pudesse ser transigido. Não só porque ela intervém duramente quando isso pode estar na eminência de acontecer, mas também porque a filha é clara quando diz que, além de não conhecer na família casos desses, ela foi criada

num ambiente em que o respeito pelas mulheres era intocável. A terceira ordem de razão é que, apesar da sua autoridade firme, a sua ligação emocional com as filhas mantinha uma proximidade desejada e intacta. Por outras palavras, a sua forma vigorosa de mandar não se virilizou no sentido de romper ou fazer divergir a ternura com a instrução e a educação.

A nação de Timor-Leste, como a mãe de Bi-Murak, estaria pronta a ser maternal e firme se a seguisse como exemplo constitutivo. Não evitaria as contradições e os problemas – veja-se que, mesmo assim, Bi-Murak foi ela mesma vítima de violência doméstica e de desrespeitos. Contudo, essa triste experiência não se naturalizou. De maneira idêntica, recorrendo a esta mãe exemplar, a dominação das mulheres pelos homens, mesmo que estes sejam seus maridos ou mesmo *Liurais*, não poderia ser sinal de força, modernidade, decência ou inevitabilidade. Esta mãe não torna a nação num substantivo feminino qualquer, mas num lugar de fortíssimos signos de respeito por todas e quaisquer mulheres e, nesse sentido, é revolucionária.

AS MORTES QUE NÃO SÃO RUÍNAS E AS RUÍNAS QUE NÃO SÃO MORTES

A experiência da devastação e do aniquilamento têm sido, recorrentemente, utilizadas na narração nacionalista timorense como o culminar de um sofrimento inigualável do qual renasceu a nação, doravante *ukun rasik a'an*, capaz de se governar a si mesma. Como se percebe pela memória relatada sobre a vida e morte de Bi-Murak, as casas onde ela viveu na montanha e na cidade foram destruídas e até o chão de terra foi queimado.

O que a estória de Bi-Murak acrescenta ao texto nacionalista do fogo, da destruição e do extermínio, através dos quais a nação encontrou a sua liberdade, é que nas ruínas se pode ver muito mais do que o martírio e a extinção. Nas fotografias de família, a casa que ombreia o monte de Kutulau está preservada na memória tanto naquelas onde ela se avista com a sua varanda branca, o jardim, a casa onde se recebiam as visitas como naquelas em que já só se vislumbram plantas e árvores, arbustos e flores. Os olhos veem para além do fogo e do padecimento, a entrada, onde estão as janelas e onde a mãe se sentava nas horas mais frescas do dia. O olhar e a visão são tanto sentidos físicos aparelhados de órgãos e sistemas biológicos como são sentidos de reconstrução e da lembrança que recompõem e resgatam o que está para além da fatalidade e do que parece estar vazio.

Afirmar que a casa e tantos outros lugares sobrevivem na memória dos que os amaram é demasiado simples, ou melhor, faz sentido se a dimensão do tempo for puramente linear como tende a ser a temporalidade histórica das nações. Numa epistemologia heterodoxa do espaço e do tempo mais complexos, o fogo, as casas, as memórias, as ruínas, os escombros, as mortes, tudo pode estar vividamente no presente

e, com isso, fazer da nação um espaço-tempo onde não são os martírios sangrentos que prevalecem mas a inigualável energia do *mata dalan*, aquela ou aquele que vê o caminho.

“O pior, quando uma casa é queimada, não é perder a casa. O pior é quando a chuva vem, as ervas crescem e nós podemos não encontrar o lugar dos nossos avós”, dizia um velho com quem falei em setembro de 1999 em Timor-Leste para me fazer compreender que as ruínas em Timor-Leste só são morte se nos fizerem perder a noção de onde se vem.

CONCLUSÃO

Afirmo, desde o início deste texto, que pretendia participar na disputa pelo poder de perguntar e de escrever sobre nação usando um questionamento feminista e multidisciplinar sobre as expressões ortodoxas do nacionalismo timorense contemporâneo, no final da sua primeira década de independência.

Na primeira parte procurei fazer uma revisão da literatura curta mas suficiente sobre nação, memórias, narrativas e identidades sexuais, situar teoricamente a minha base epistemológica e preparar a segunda parte em que apresento uma narração escrita da vida de Bi-Murak. Na terceira parte do texto, procurei fazer uma análise crítica imbricando as minhas questões numa teorização que procura pensar-se a partir de um outro ponto de vista até aqui subalterno e obscuro.

Neste texto defendi quatro teses centrais para uma compreensão dos conceitos de nação e de nacionalismo. A primeira é que uma nação enquanto comunidade imaginada se cria através de limites, fronteiras de exclusividade, reforçando e alimentando a intolerância à diversidade interna e externa, o que é comum a Timor-Leste contemporâneo. Se fosse a estória de Bi-Murak o mito fundacional da nação, reconhecer-se-ia a escala do cosmopolitismo interno da comunidade como uma ferramenta crítica para lidar, compreender, traduzir e negociar as diferenças. A experiência dos casamentos exógenos das mulheres produz também habilidades e tecnologias sociais e de conhecimento para multiplicar os laços, reforçar a coesão, ainda que a partir de contextos e sistemas diferentes.

Em segundo lugar, relevo que as biografias das nações são violentas, invocam o sangue derramado no martírio ou na guerra como matéria constituinte do trauma coletivo que as fundam e as justificam. Considerando com maior atenção a estória de Bi-Murak, o sangue é plural, são sangues. Entre eles está o sangue do parto do seu filho que precisa de ser visto e cheirado, já que anuncia descendência, mais vida e mais devir. A nação de Timor-Leste que a estória de Bi-Murak discute é aquela que não desperdiça nenhuma

gota de sangue e coloca o passado e o futuro no presente da dignificação de todas as valentias.

A terceira tese é que a nação só pode ser imaginada quando é narrada. A forma de narrar pode ser diversa mas recorre sempre à memória que é um ato deliberado de criação, escolha, escondimento, olvido e rememoração. Bi-Murak não fala diretamente naquela que denominei a sua estória. São as lembranças e os esquecimentos intencionais de familiares e outras pessoas que a compõem. Ainda que não se encontrem fotografias de Bi-Murak a não ser nos acervos familiares bem resguardados, isso não significa que o seu rosto, o tom da sua voz, a sua forma de fazer as coisas e de andar se tenham extinguido. Ela é substantivo, identidade, conhecimento, ela é razão suficiente para que a memória persista sem precisar de monumentalização. Será isto um ideal de nação sóbria mas consciente de que o manejo da sua memória pertence a todas as subjetividades que nela encontrem o apaziguamento da falta ou da espera.

Por último, argumento que o nacionalismo moderno dominante em Timor-Leste vive da hipervisibilidade do sofrimento das suas mulheres naturalizando, persistentemente e através dele, a subalternidade delas. Ao entretecer a estória de Bi-Murak percebem-se as suas alegrias e as suas aprendizagens, entende-se a diversidade de assuntos e coisas que sabia. Compreende-se também que, apesar da sua concreta realidade junto a uma montanha de Timor-Leste, ela e muitas outras mulheres são capazes tanto de se oporem como de pensarem e se proporem fazer coisas diferentes.

Ao contrário de uma comunidade imaginada e narrada através dos dois predicados morais e epistemológicos que são a violência e o sexismo, a nação timorense inspirada por esta estória seria, do meu ponto de vista, uma versão de autoridade partilhada (Santos, 2002b) e, sem perder a ternura, o seu texto constitucional começaria pela inalienável condição de plena igualdade entre mulheres e homens.

TERESA CUNHA

Doutorada em Sociologia pela Universidade de Coimbra, é investigadora sénior do Centro de Estudos Sociais. É professora na Escola Superior de Educação de Coimbra, formadora sénior dos Centros Europeus de Juventude do Conselho da Europa e presidente da ONGD 'Acção para a Justiça e Paz'. Os seus interesses de investigação são: feminismos e pós-colonialismos no Índico; mulheres transição pós-bélica, seguranças e memórias; economias feministas; direitos humanos.

Contacto: teresacunha@ces.uc.pt.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Akoma, Chiji (2000), “The ‘Trick’ of Narratives: History, Memory, and Performance in Toni Morrison’s Paradise”, *Oral Tradition*, 15(1), 3-25.
- Ally, Shireen, (2011), “Peaceful Memories: Remembering and Forgetting Political Violence in Kangwane, South Africa”, *Africa*, 81(3), 351-372.
- Amal, Teresa (2006), *Sete mulheres de Timor – Feto Timor nain hitu*. Coimbra: AJP.
- Anderson, Benedict (2005), *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70.
- Apa, Livia (2010), “A terceira margem da história. Apontamentos em volta de *As duas faces da guerra* de Diana Andringa e Flora Gomes”, *Abril – Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF*, 3(5), 89-96.
- Benjamin, Walter (2011), “From ‘The Storyteller’ and ‘Theses on the Philosophy of History’”, in Jeffrey K. Olick; Vered Vinitzky-Seroussi; Daniel Levy (orgs.), *The Collective Memory Reader*. Oxford: Oxford University Press: 99-103.
- Buckley-Zistel, Susanne (2006), “Remembering to Forget: Chosen Amnesia as a Strategy for Local Coexistence in Post-genocide Rwanda”, *Africa*, 76(2), 131-150.
- Chakrabarty, Dipesh (1997), “The difference-deferral of a colonial modernity. Public debates on domesticity in British Bengal”, in Frederick Cooper; Ann Laura Stoler (orgs.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press, 373-405.
- Chizuko, Ueno; Sand, Jordan (1999), “The Politics of Memory: Nation, Individual and Self”, *History and Memory*, 11(2), 129-152.
- Cooper, Frederick; Stoler, Ann Laura (1997), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press.
- Cunha, Teresa (2007), *Vozes das mulheres de Timor-Leste*. Porto: Afrontamento.
- Cunha, Teresa, (2010a), “As memórias das guerras e as guerras de memórias. Encontros e desencontros da narração do sofrimento de mulheres em Moçambique e em Timor-Leste”, *Oficina do CES*, 356.
- Cunha, Teresa (2010b), “Mulheres, identidades e narrativas viajantes. Uma breve reflexão sobre a experiência dilemática da construção do Estado-Nação de Timor-Leste”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 89, 141-152.
- Cunha, Teresa (2011a), “Para além de um Índico de desesperos e revoltas. Uma análise feminista pós-colonial das estratégias de autoridade e poder das mulheres de Moçambique e Timor-Leste”. Tese de dissertação de doutoramento, Coimbra: Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.
- Cunha, Teresa, (2011b), “Karau timor ínan ferik. O fado ou a fúria da búfala velha? Um ensaio feminista sobre a polirracionalidade da emancipação”, in Kelly Silva; Lúcio Sousa (orgs.), *Ita mau alin. Afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Edições Colibri, 257-275.

- Halbwachs, Maurice (2011), "From *The collective memory*", in Jeffrey K. Olick; Vered Vinitzky-Seroussi; Daniel Levy (orgs.), *The Collective Memory Reader*. Oxford: Oxford University Press, 139-149.
- Jolliffe, Jill (1989), *Timor - Terra sangrenta*. Lisboa: O Jornal.
- Lourenço, Eduardo (1999), *A nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.
- Mama, Amina (2001), "Challenging Subjects: Gender and Power in African Contexts", *African Sociological Review*, 5(2), 63-73.
- McWilliam, Andrew (2007), "Harbouring Traditions in East Timor: Marginality in a Lowland Entrepôt", *Modern Asian Studies*, 41(6), 1113-1143.
- Nora, Pierre (2011), "From Reasons for the current upsurge in memory", in Jeffrey K. Olick; Vered Vinitzky-Seroussi; Daniel Levy (orgs.), *The Collective Memory Reader*. Oxford: Oxford University Press, 437-441.
- Pateman, Carole (1988), *The Sexual Contract*. Cambridge UK: Polity Press.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002a), "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.
- Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2002b), *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Schramm, Katharina (2011), "Landscapes of Violence: Memory and Sacred Space", *History & Memory*, 23(1), 5-22.
- Stoler, Ann Laura (1997), "Sexual affronts and racial frontiers. European identities and the cultural politics of exclusion in colonial Southeast Asia", in Frederick Cooper; Ann Laura Stoler (orgs.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press, 198-237.
- Yuval-Davis, Nira (1997), *Gender & Nation*. London: SAGE Publications.