PARA UMA JUSTIÇA DE MATRIZ TIMORENSE:

o contributo das justiças comunitárias

CRL
Timor-Leste

ces

PARA UMA JUSTIÇA DE MATRIZ TIMORENSE:
o contributo das justiças comunitárias

Díli, julho de 2017

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra
Boaventura de Sousa Santos (Diretor Científico)

Comissão para a Reforma Legislativa e do Sector da Justiça
Jorge Graça (Presidente)

Título
Para uma justiça de matriz timorense: o contributo das justiças comunitárias

Cordenação
Jorge Graça e Maria Paula Meneses

Equipa de investigação
CES: Maria Paula Meneses, Sara Araújo, Marisa Ramos Gonçalves
CRL: Jorge Graça, Henrique de Corte-Real de Araújo, Beatriz Carvalho

Produção do relatório
Maria Paula Meneses, Sara Araújo, Marisa Ramos Gonçalves, Beatriz Carvalho

Design Gráfico
Nuno Costa (capa, layout em elaboração)

Assistência Administrativa da CRL
Auxiliadora Oliveira, Edinho Soares, Querubina Amaral

Estudo realizado pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, por solicitação e em articulação com a Comissão para a Reforma Legislativa e do Sector da Justiça

Palácio do Governo, Edifício 2, 1º andar, Av. Marginal, Díli, Timor-Leste
+670 735 52 849 | info.crlsj.tl@gmail.com
www.crl.gov.tl

ÍNDICE

INTRODUÇÃO | ENTRAVES A UMA JUSTIÇA DEMOCRÁTICA 7

CAPÍTULO II | OPÇÕES METODOLÓGICAS 14

1. Definição do estudo, hipóteses de trabalho e equipa 14

2. A geografia deste estudo 17

3. As etapas do trabalho 18

4. Opções metodológicas e técnicas de investigação 20

CAPÍTULO III | O CONTEXTO SOCIOJURÍDICO 23

1. A Estrutura administrativa e a centralidade dos sucos 23

2. A diversidade etnolinguística e outros desafios identitários 27

3. A justiça para além dos tribunais: enquadramento 30

3.1. O projeto do moderno Estado-nação e o pluralismo sociojurídico 31

3.2. O pluralismo jurídico no contexto de Timor-Leste 35

4. O que se esconde num nome: questões de classificação 47

CAPÍTULO III |MAPEAMENTO E FUNCIONAMENTO DAS INSTÂNCIAS COMUNITÁRIAS DE RESOLUÇÃO DE CONFLITOS 60

1. As principais estruturas envolvidas na resolução de conflitos 60

2. Os principais conflitos 69

3. O funcionamento das estruturas 72

4. As relações entre instâncias: da primeira escolha ao recurso 77

CAPÍTULO IV | A JUSTIÇA DE PROXIMIDADE 82

1. A expansão de um modelo moderno, de matriz eurocêntrica 82

2. As quatro faces da proximidade 84

2.1. Proximidade humana ou cultural 84

2.2. Proximidade geográfica e proximidade temporal 88

2.3. Proximidade económica 90

3. Quando a proximidade dá lugar à distância 92

CAPÍTULO V | TENSÕES E COMPLEMENTARIDADES ENTRE AS JUSTIÇAS COMUNITÁRIAS E OS DIREITOS HUMANOS 93

1. Apresentação dos debates: o direito moderno e a justiça formal face ao direito tradicional e às justiças comunitárias 93

2. As transformações do papel da mulher na sociedade timorense 96

2.1. A relação complementar homem-mulher 96

2.2. A tradição reinventada e o desaparecimento das rainhas 98

2.3. As mulheres nas lideranças locais atuais 100

3. O acesso à justiça nos casos de violência doméstica 104

CAPÍTULO VI | A TERRA NO CONTEXTO DAS JUSTIÇAS COMUNITÁRIAS 111

1. As disposições legais relativas à terra em Timor-Leste e os problemas que suscita 113

2. O valor e o uso social e espiritual da terra 118

3. Conflitos de terra e rede de estruturas envolvidas na busca de solução 120

3.1. Principais conflitos identificados 120

3. 2. Estruturas comunitárias envolvidas na busca de solução para os conflitos de terras 124

4. Os conflitos de terra fruto dos megaprojetos de desenvolvimento 126

5. Soluções híbridas? 131

CAPITULO VII – OS TARA BANDU NO CONTEXTO DO PLURALISMO JURÍDICO 134

1. A promoção de *Tara bandu* pelas administrações municipais, pelo Estado e organizações não-governamentais 134

2. O uso dos *Tara bandu* pelas lideranças comunitárias e comunidades 138

CONCLUSÕES 143

BIBLIOGRAFIA 158

Anexo I – Glossário, por Henrique Corte-Real Araújo 169

Anexo II – Lista de entrevistas realizadas 177

Anexo III – por uma política de resolução de conflitos centrada na comunidade: 186

ugestões de linhas de política e estudos futuros 186

Sugestões - Linhas políticas 188

Estudos futuros: 192

INTRODUÇÃO | ENTRAVES A UMA JUSTIÇA DEMOCRÁTICA

A sociedade timorense é rica num conjunto de mecanismos e princípios de boa governação, designados por *kultura*, *lisan* ou, recorrendo à expressão indonésia, *adat*. Essa realidade traduz-se num caleidoscópio jurídico, em que autoridades locais variadas sustentam a ordem social a partir de uma legalidade híbrida, onde cabem elementos do direito local, do direito nacional e do direito supranacional. Assim, em Timor-Leste, como noutros contextos, a diversidade cultural resulta num forte exemplo de pluralismo jurídico, isto é, na presença simultânea de múltiplos ordenamentos jurídicos e estruturas de resolução de conflitos.[1]

A Constituição da República de Timor-Leste (CRDTL) reconhece e valoriza as normas e os usos costumeiros (artigo 2, n. 4) sem questionar a hegemonia do direito formalmente definido pelo Estado. Como sublinhado no relatório da *Comissão para a Reforma Legislativa e do Setor da Justiça de Timor-Leste* (CRL, 2016: 38), a Constituição afirma-se como lei suprema e estabelece o primado da lei ordinária. Decorre da primazia da lei formal que só é válido o costume que não for contrário à lei.[2] No mesmo sentido, o Código Civil estabelece que "as normas e os usos costumeiros que não contrariem a Constituição e as leis são juridicamente atendíveis" (artigo 2). A CRDTL atribui ainda aos juízes a exclusividade da função jurisdicional (artigo 121), mas prevê a possibilidade de formas não jurisdicionais de resolução de conflitos, embora sem especificar quais: "a lei pode institucionalizar instrumentos e formas de composição não jurisdicional de conflitos" (artigo 123, n. 5).

Assumindo a importância dos costumes, o texto constitucional não deixa de refletir a hierarquia moderna que reserva o topo ao direito estatal, tendencialmente desvalorizando e invisibilizando outras legalidades. No plano estratégico 2011-2030

[1] O conceito de pluralismo jurídico é uma categoria clássica da antropologia e da sociologia do direito que, desde os anos 1960s, alimenta debates teóricos e fundamenta estudos empíricos (Griffiths, 1986; Merry, 1988; Santos, 2003).

[2] Veja-se Bacelar de Vasconcelos *et al.,* (2011: 22-23), no que refere às anotações sobre o artigo 2, n. 4.

aprovado pelo Governo, em que se define um roteiro para transformar Timor-Leste num país de renda média alta em 20 anos, o sistema de justiça é circunscrito a

> um conjunto integrado de instituições e funções, incluindo os tribunais, os procuradores, os polícias, os defensores públicos, os advogados, os serviços de registo e notariado, o Ministério da Justiça, e a administração de terras e propriedades, as prisões e os restantes serviços do Ministério da Justiça. […] O nosso Povo espera que o sistema de justiça seja capaz de tornar a justiça, uma realidade em Timor-Leste […]. O sector da justiça desempenha um papel crucial na consolidação da paz e estabilidade, garantindo o Estado de Direito e a promoção da responsabilidade e transparência das nossas instituições. Um sistema de justiça eficaz cria um ambiente seguro para sustentar o desenvolvimento social e económico (Governo de Timor-Leste, 2010: 182).

Apesar da diversidade cultural e jurídica e da valorização constitucional dos usos costumeiros, a leitura deste documento sugere-nos que o Governo, empenhado na construção de um bom ambiente para negócios, tende a reduzir a justiça ao sistema judicial, dando sinais fortes de abraçar a "ideologia do centralismo jurídico", ou seja, a centralidade das estruturas e normas jurídicas dos modernos estado-nação (Griffiths, 1986: 3). Esta questão foi alvo de comentários e sugestões por vários interlocutores deste estudo, preocupados com a necessidade de abordar adequadamente a diversidade cultural e jurídica do país. Em consonância com as preocupações da *Comissão para a Reforma Legislativa e do Setor da Justiça de Timor-Leste*, que promoveu e coordenou este estudo - especialmente na pessoa do seu presidente, o Dr. Jorge Graça -, sublinhou-se a necessidade de promover debates públicos sobre reformas legais e fomentar a participação da sociedade na elaboração de legislação, alicerces de "uma política de resolução de conflitos centrada na sociedade" (CRL, 2016: 35).

Como mostramos ao longo deste estudo, a pluralidade jurídica e a ligação entre as instâncias que funcionam em rede no tecido sociojurídico timorense assumem uma importância extrema no contexto do acesso ao direito e à justiça, pilar central da democracia e do exercício pleno da cidadania em qualquer estado de direito. O trabalho de terreno em que se alicerçam as descrições e os argumentos decorreu entre novembro de 2016 e maio de 2017, sob a égide da já mencionada *Comissão para a Reforma Legislativa e do Sector da Justiça de* Timor-Leste (CRL-TL). Esta Comissão,

estabelecida pelo VI Governo constitucional através da Resolução do Governo n° 30/2015, de 26 de Agosto, tem, entre as suas competências, a função de "analisar o atual quadro normativo nacional e identificar os principais desafios da reforma e do setor da justiça".[3]

Procurando dar resposta a vários entraves ao pleno acesso ao direito e à justiça em Timor-Leste, a CRL solicitou a realização de um diagnóstico concreto sobre o sistema de justiça de Timor-Leste, que possa contribuir para pensar uma política coerente e eficaz na área da justiça, capaz de afirmar o Estado de direito no seio da diversidade cultural e reconhecer, simultaneamente, o direito à igualdade de acesso a direitos e à diferença cultural.[4] Os estudos produzidos por esta Comissão visam criar um sistema de justiça centrado na sociedade, condição para "a realização de progressos significativos, contínuos e sustentáveis na melhoria do acesso ao direito e do acesso à justiça por todos os cidadãos, nas circunstâncias de Timor-Leste" (CRL, 2016: 36).

A diversidade de normatividade social para além do direito formal estatal que participa na busca de solução para os conflitos que marcam a sociedade timorense esteve no cerne desta análise. Neste estudo, face a esta diversidade, e beneficiando da experiência de estudos anteriores,[5] optou-se por agregar essa diversidade no conceito "justiças comunitárias". Igualmente, procurou-se analisar a forma em como estes sistemas de justiça (e a estruturas que os aplicam) interagiam entre si, afastando-nos das análises dicotómicas como sendo formal/informal; tradicional/moderno; oficial/não oficial, nacional/local, estatal/comunitário, lei/cultura, etc. O pluralismo jurídico, como proposta conceptual, é aqui usado como um ponto de partida para promover o mapeamento da diversidade jurídica palpável, presente em Timor-Leste. Assim, ao longo deste estudo esta categoria ampla vai dando lugar à identificação de instâncias concretas que a metodologia de investigação permitiu identificar.

Um conjunto de dificuldades na justiça promovida pelo Estado reflete a disjunção sociocultural entre as práticas da justiça formal e as tradições culturais timorenses e

---

[3] Regulamento Interno da CRL, artigo 9, n.1.

[4] Os termos de referência deste estudo, que decorreu entre Novembro de 2016 e Julho de 2017 estão disponíveis na página da CRL-TL, em http://www.crl.gov.tl/sites/tlcrl/files/docs/2017/Anexo%20E.pdf. Pagina consultada 4 de junho de 2017.

[5] Veja-se, entre outros trabalhos, Santos (1995; 2003; 2015); Gomes et al. (2003); Meneses (2007; 2012, 2015); Araújo (2008; 2014).

incentiva a maior procura das justiças comunitárias para resolução de conflitos. De entre os principais entraves a uma profunda democratização da justiça estatal estão:

a) a invisibilização e/ou secundarização da grande diversidade de estruturas e processos normativos assentes em referências culturais locais próximas dos e das timorenses;[6]

b) a desconfiança dos cidadãos e das cidadãs perante um sistema "formal" estatal, cujas raízes se encontram na presença colonial portuguesa, em interferências indonésias ou intervenções inspiradas em modelos exógenos (através dos apoios de agências internacionais, de organizações não governamentais nacionais e internacionais, etc.);

c) o estado embrionário de um sistema judiciário com fraca implantação geográfica e cujos principais códigos são de inspiração externa (direito continental, de matriz romano-germânica);[7]

d) a dificuldade de diálogo entre um sistema de justiças comunitárias de tradição oral, culturalmente próximo das pessoas, e um sistema judiciário cujas rotinas e formalismos assentam no registo escrito, e frequentemente no domínio da língua portuguesa (especialmente no caso dos tribunais);[8]

e) os problemas de compreensão de códigos legais, produzidos em língua portuguesa e com recurso a uma estrutura de redação e conceitos não dominados pela maioria dos timorenses e das timorenses;[9]

f) a dificuldade em transpor a diversidade sociojurídica timorense, presente num número significativo de trabalhos de âmbito académico e de apoio a políticas públicas, em propostas legais realistas.[10]

Dada a ambição do estudo e a exiguidade temporal (oito meses), o trabalho foi operacionalizado em duas frentes: uma centrada na justiça formal, nos tribunais, e outra nas instâncias comunitárias envolvidas na resolução de conflitos. As equipas correspondentes, funcionando em diálogo, procuraram caracterizar e analisar dois

---

[6] Entrevistas realizadas com lideranças de estruturas de sucos e aldeias de Timor-Leste, em dezembro de 2016 e entre março e maio de 2017.

[7] Este tema e analisado em detalhe no relatório que se debruça sobre a situação dos tribunais em Timor-Leste, intitulado "Os Tribunais em Timor-Leste: desafios a um sistema judicial em construção" (2017).

[8] Entrevistas com o Juiz e com o Defensor Público da Região Administrativa Especial de Oé-cussi-Ambeno (RAEOA), realizadas a 20 de abril de 2017 em Pante Macassar.

[9] Entrevista com o Secretário do Conselho de Ministros, realizada em Díli a 12 de dezembro de 2016.

[10] Parte significativa desses trabalhos foram consultados pela equipa.

temas centrais: os tribunais e a diversidade de instâncias comunitárias que participam na resolução de conflitos. A partir do estudo empírico e, dialogando, sempre que possível, com a literatura e os estudos anteriormente realizados, este estudo dá conta dos sistemas de justiça comunitária que funcionam localmente, quer em contexto urbano, quer em contexto rural. O enfoque num estudo de carácter empírico, que privilegiou a realização de entrevistas semiestruturadas gravadas e conversas abertas num registo mais informal, permitiu ouvir as vozes de múltiplos atores que operam ou utilizam os vários sistemas de justiça, contribuindo para o desenvolvimento de uma conceção mais matizada do sentido de "justiça", num contexto histórica e culturalmente situado (Trindade e Castro, 2007).

A Constituição, como mostrámos, assume explicitamente que o costume é uma fonte de direito. No entanto, têm sido poucos os diplomas legais que valorizam e defendem as identidades e as especificidades culturais nacionais. A convivência do poder local com estruturas comunitárias próximas das populações e reconhecidas como legítimas é uma das importantes questões por resolver. Por exemplo, para dar cumprimento ao desígnio constitucional do artigo 2.º, foram aprovadas duas leis,[11] que procuram definir e regular os limites de atuação das estruturas de liderança comunitária (sucos e aldeias) na esfera da resolução de conflitos. No entanto, apesar das tentativas de formalização da "justiça tradicional",[12] a diversidade sociojurídica continua a colocar inúmeros entraves a qualquer tentativa de criação de um modelo único de justiça costumeira ou tradicional. Como sublinhou Vicente Paulino (2017), numa sociedade tão diversa culturalmente como a timorense

> pode haver antagonismos entre culturas quanto ao seu entendimento sobre Direito e Justiça; assim, uma lei aplicada eficazmente num local pode não atingir os mesmos efeitos noutro lugar, e, nesse caso, impõe-se a necessidade de conhecimento sobre cada povo.

[11] Lei 3/2009, de 8 de julho - *Lei das Lideranças Locais e sua Eleição*, posteriormente substituída pela Lei 9/2016, igualmente de 8 de julho – *Lei dos Sucos*.

[12] Como Sofia Miranda refere (2017: 6), desde 2008 que o Ministério da Justiça de Timor-Leste vem procurando "*codificar as regras do direito costumeiro, reduzindo-as a escrito*", assim como limitar "*a intervenção das autoridades tradicionais à resolução de questões menores*"; consulte-se Ministério da Justiça de Timor-Leste (2014 e 2015). Veja-se igualmente Marx (2013).

A reflexões e propostas que resultam do estudo procuram identificar e comentar os alguns desafios à consolidação de um sistema de justiça de raiz timorense, nomeadamente no que diz respeito à articulação das várias estruturas, atores e processos normativos. O objetivo é contribuir para a construção de um sistema de justiça híbrido, que espelhe a matriz de diversidade cultural em que o país assenta.

Formalmente, este estudo está estruturado em sete capítulos, para além da introdução, das conclusões e anexos. No primeiro capítulo, dedicado às opções metodológicas apresenta-se, em traços gerais, o trabalho de investigação levado a cabo por uma equipa conjunta da *Comissão da Reforma Legislativa e do Setor da Justiça* de Timor-Leste e do *Centro de Estudos Sociais* da Universidade de Coimbra, no âmbito do acordo de cooperação entre estas instituições. No segundo capítulo dá-se conta da diversidade cultural de Timor-Leste, a partir da qual se realiza uma caracterização da pluralidade jurídica encontrada, debatendo-se, em paralelo, algumas das principais tendências analíticas que o tema conhece no país. Ainda neste capítulo, apresenta-se uma breve reflexão sobre os problemas do acesso à justiça (especialmente para o caso da justiça formal). No terceiro capítulo procede-se ao mapeamento e à caracterização das justiças comunitárias, dos principais conflitos, assim como do relacionamento entre a justiça formal e as justiças comunitárias. No quarto capítulo, discute-se a questão do pluralismo jurídico a partir da noção de justiça de proximidade. O quinto capítulo centra-se na identificação das tensões e complementaridades entre as justiças comunitárias e os direitos humanos. Neste capítulo uma atenção especial é dada aos conflitos de violência doméstica a partir de uma caracterização do histórico das relações homem-mulher, problematizando-se os problemas que Timor-Leste enfrenta no acesso à justiça nos casos de violência doméstica. O capítulo sexto dedica-se a um outro tipo de conflito que marca a sociedade timorense, e que é gerador de instabilidade social: partir do estudo de algumas disposições legais relativas aos direitos à posse e uso da terra em Timor-Leste, analisam-se os conflitos de terra e as estruturas locais que participam na busca de soluções para estes conflitos. O último capítulo apresenta um caso específico de hibridismo jurídico, os *tara bandu*, cuja análise fornece pistas sobre a rede de estruturas envolvidas na resolução de conflitos e o uso instrumental da *kultura* por estas. O estudo termina com um capítulo que integra as principais conclusões do estudo. Integra ainda três anexos: o do glossário dos principais termos usados pelas justiças

comunitárias (primordialmente em tétum), um segundo anexo, com a lista das entrevistas realizadas, e um último anexo com algumas propostas de linhas de reformas para uma politica de justiça de matriz timorense e de estudos futuros.[13]

[13] Veja-se igualmente o relatório especializado da CRL (2017), intitulado *Opções Legais e Institucionais da Comissão para a Reforma Legislativa, Período 2017 – 2022.*

CAPÍTULO II | OPÇÕES METODOLÓGICAS

1. Definição do estudo, hipóteses de trabalho e equipa

O presente estudo visou mapear e caracterizar da pluralidade das estruturas informais / comunitárias de resolução de conflitos operando a nível local e regional, conhecer a opinião sobre estas estruturas e o seu funcionamento, bem como identificar os desafios que se colocam à consolidação de um sistema de justiça de raiz timorense, onde se articulem as várias instituições e processos normativos.

Em setembro de 2016 uma equipa da CRL, chefiada pelo seu Presidente, Dr. Jorge Graça, deslocou-se a Coimbra, em Portugal, para avaliar a possibilidade da realização de um estudo que se debruçasse sobre o funcionamento da justiça timorense, tendo em conta as várias estruturas, conflitos e agentes envolvidos no seu funcionamento. Do diálogo mantido e fruto das frutuosas discussões havidas, em outubro de 2016 a proposta de estudo sobre a "justiça informal", desenhada conjuntamente pela CRL e pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES), obteve luz verde (CRL, 2016).

Um dos primeiros desafios passou pela constituição das equipas e pela definição dos locais de realização dos estudos. Um projeto desta natureza não faria sentido sem a inclusão pesquisadores/as timorenses que, por um lado, pudessem beneficiar de formação em investigação e, por outro, contribuíssem para as reflexões e análises substantivas a desenvolver. Esta proposta colheu todo o apoio da CRL, especialmente do Dr. Jorge Graça, seu presidente, que foi acompanhando e discutindo o desenvolver do trabalho a par e passo (inclusive participando do trabalho de campo), comentando-o de forma instigante e garantindo condições e recursos materiais e humanos para a sua realização.

Apesar das dificuldades inerentes a uma investigação deste tipo, extensiva em termos geográficos e temáticos — como são o curto período de tempo para levar a cabo estudos no campo face à diversidade da realidade em análise; os acessos difíceis aos

municípios durante a época das chuvas; as dificuldades linguísticas e necessidade de interpretação entre as várias línguas em presença; necessidades de formação de alguns membros da equipa na área de investigação; diferentes posições políticas na sociedade timorense face aos assuntos em análise— o grupo de trabalho foi crescendo e a solidariedade foi-se construindo e ampliando.

No total, este estudo beneficiou da participação de um grupo amplo de investigadores. Por parte da CRL, foi fundamental o acompanhamento dedicado do projeto pelo Presidente da CRL, Dr. Jorge Graça, que esteve sempre disponível para avaliar os dilemas que a pesquisa ia encontrado e oferecer propostas de solução. Sem o seu apoio este trabalho não teria alcançado a dimensão analítica que encerra. De referir igualmente o trabalho dedicado de dois comissários permanentes – Dr. Dr. Henrique de Corte-Real Araújo e Dra. Melisa Caldas -, que acompanharam e apoiaram o estudo na medida das suas disponibilidades. A participação da pesquisadora Beatriz Carvalho foi muito importante: do apoio à organização do trabalho de campo, realização de entrevistas à sua tradução, a sua presença foi indispensável, pela qualidade e quantidade de trabalho que apoiou. Mais tarde, para além do apoio pontual de alguns tradutores (Gilberto Alves e Gertrudes Costa), trabalharam com a equipa a Aliah Alkatiri e a Doroteia Fernandes, ambas jovens promissoras pesquisadoras na área da justiça. A equipa não ficaria completa sem o reconhecimento do trabalho de apoio do Nuno Costa; da Dora Oliveira, dos vários condutores que nos apoiaram nas múltiplas deslocações; uma palavra especial de apreço ao Edinho Soares, que apoiou o trabalho, especialmente a etapa final das transcrições e traduções. A equipa do CES foi composta por três investigadoras: Maria Paula Meneses, Marisa Gonçalves e Sara Araújo, com distintas valências académicas e de pesquisa. Do ponto de vista dos equilíbrios de género, tratou-se de uma equipa maioritariamente composta por mulheres. Em termos académicos, a equipe de trabalho foi assumidamente multidisciplinar, integrando competências na área do direito, sociologia jurídica, antropologia e estudos do desenvolvimento.

O segundo desafio prendeu-se com a escolha geográfica. No caso da justiça formal, a opção centrou-se no estudo dos tribunais na cidade de Díli; já no caso das justiças comunitárias, a aposta foi, num primeiro momento, a de realizar um estudo intensivo centrado em Díli e outros dois municípios. Dada a diversidade de Timor-Leste, a primeira fase de trabalho empírico exploratório, conduzido entre novembro e

dezembro de 2016, permitiu identificar a necessidade de uma mudança metodológica: substituir o estudo intensivo por um trabalho em extensão, que permitisse avaliar, de forma alargada e uniforme, as estruturas (e atores) que resolvem conflitos e suas interações, bem como os principais conflitos.

No final da primeira fase, as hipóteses de trabalho ficaram então consolidadas:

1) Em lugar de uma oposição entre o sistema formal e informal de justiça, está presente um continuum entre as justiças comunitárias (também chamadas de chamadas justiças locais / costumeiras) e a justiça estatal/oficial, apontando para a existência de uma 'quase' rede de sistemas de justiça, em regra pouco conhecidos e desvalorizados, que garantem o acesso dos cidadãos ao direito e à justiça.
2) O papel desempenhado pelas instâncias de resolução de conflitos funcionando a nível local — públicas e privadas, formais e informais, estatais e comunitárias— é essencial para o aprofundamento e reforço do sistema democrático.
3) A heterogeneidade identitária de Timor e as diversas influências a que o país foi sujeito ao longo da história, com influências variáveis no espaço e no tempo, traduzem-se num pluralismo jurídico contemporâneo localmente muito diverso.

O terceiro desafio resultou dos limites temporais para a realização de um estudo extensivo que abarcasse todos municípios (novembro de 2016 a junho de 2017). As distâncias entre os municípios, a disponibilidade dos membros da equipa para participarem no trabalho de campo, a logística necessária à organização das viagens foram momentos que geraram alguma tensão mas permitiram fortalecer a equipa.

O apoio da organização não-governamental timorense *Belun* revelou-se essencial em vários momentos, sobretudo através dos pontos focais destacados em cada município, que facilitaram o trabalho de contacto. Esta organização teve ainda um papel muito importante na transcrição das entrevistas.

2. A geografia deste estudo

Uma vez que a opção foi realizar um estudo extensivo, este estudo abarcou os 13 municípios de Timor-Leste. A seleção dos locais (sucos) para a realização de trabalho empírico foi feita tendo em conta as seguintes características:

- presença de diferentes grupos etnolinguísticos;
- presença de estruturas matrilineares e patrilineares;
- corresponderem a diferentes locais geográficos (partes central, oriental e ocidental);
- integrar ambientes urbanos e rurais.

Locais onde decorreu o estudo

Em termos sociológicos, há três grandes espaços onde os conflitos são trazidos na busca de uma solução: o espaço da família; o espaço da comunidade e o espaço do Estado-nação. Este estudo centrou-se, por falta de tempo, nos dois últimos espaços – comunidade e Estado. A compreensão das regras e normas que regem a vida da família exigia outro tempo e capacidade e possibilidade de entrada numa "zona preservada e

privada" que é a família. Foi possível recolher informações sobre o funcionamento das famílias na busca de solução para os problemas, mas este estudo centrou-se nos outros dois espaços mais amplos e de acesso mais fácil.

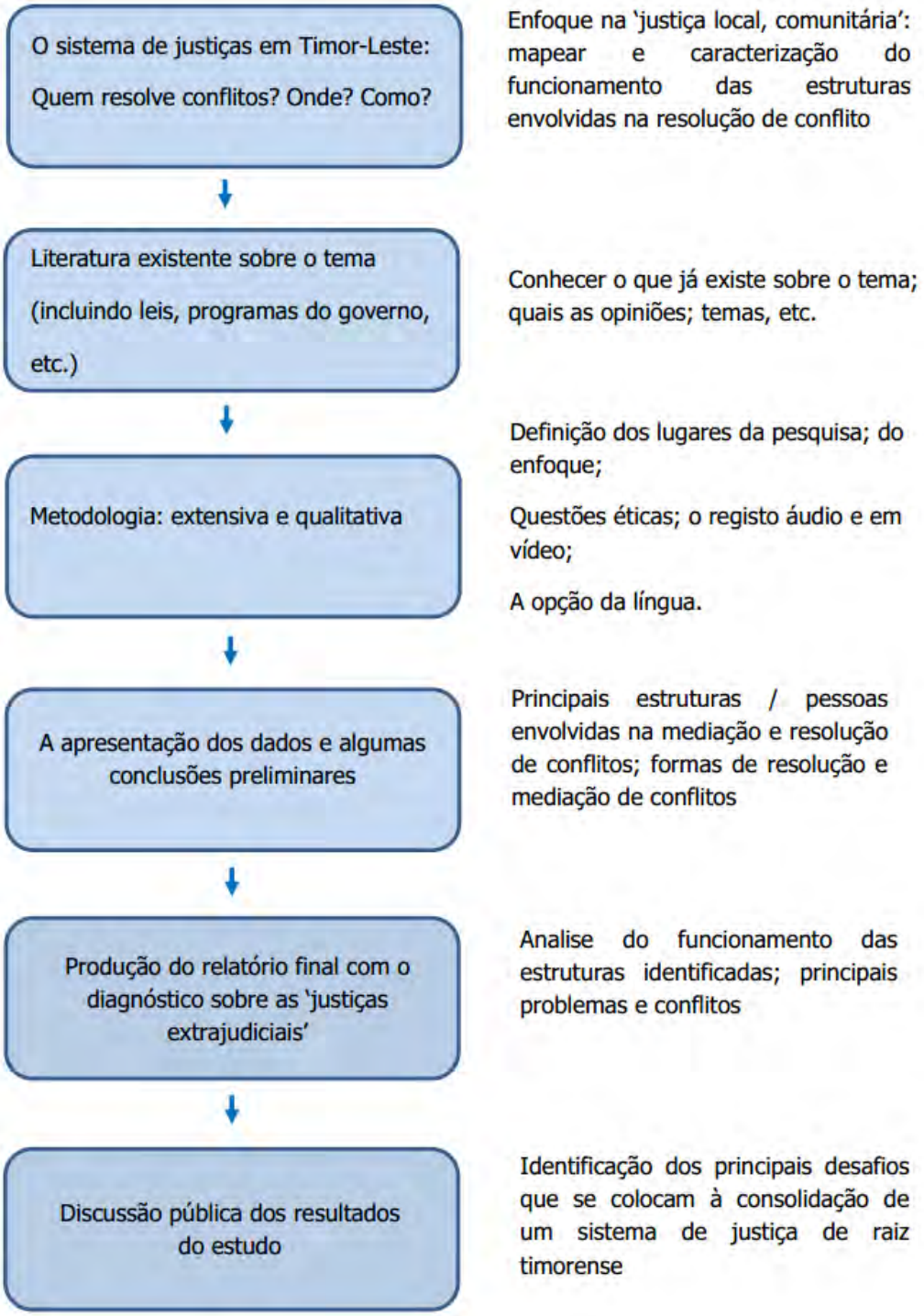
3. As etapas do trabalho

Este estudo desdobrou-se em várias etapas, algumas já referidas: 1) a conceção do estudo e a pesquisa exploratória permitiram definir elementos centrais; 2) a revisão da literatura disponível sobre pluralismo jurídico, história da constituição do Estado timorense, diversidade de conflitos e de instâncias de resolução, violência doméstica, entre outros temas, possibilitou dialogar com trabalho anterior e produzir conhecimento que procura acrescentar e não desenvolver-se paralelamente ao tanto que foi produzido; 3) a primeira etapa do trabalho empírico, que se traduziu fundamentalmente numa série de entrevistas exploratórias; 4) uma oficina de trabalho realizada em Díli com toda equipa sobre os objetivos do estudo e as opções metodologia a utilizar, tendo resultado numa definição coletiva das estruturas e dos atores-chave a entrevistar, assim como os lugares de trabalho empírico; 5) a segunda fase de trabalho empírico, mais longa, permitiu testar as hipóteses e produzir resultados.

A primeira fase do trabalho de campo, desenvolvida entre novembro e dezembro de 2016, cobriu quatro municípios: Manatuto, Ermera, Liquiçá e Aileu. Nesse período realizaram-se também entrevistas a personalidades importantes em Díli, incluindo elementos da sociedade civil (Rede Feto; Belun; FONGTIL; Ba Distritu/Mai Munisipio; Asia Foundation, etc.), intelectuais, autoridades locais, membros do governo, etc. A segunda fase, conduzida entre março e maio de 2017, permitiu cobrir os restantes municípios: Díli, Baucau, Lautém, Viqueque, Ainaro, Covalima, Manufahi, Bobonaro e a Região Especial Administrativa Oé-cusse-Ambeno (REAOA).

O trabalho empírico foi realizado com base em encontros com autoridades tradicionais e/ou locais (ex. chefes de aldeia, chefes de suco, *li'a na'in*, *liurai*, etc.), policias comunitárias e elementos da Polícia Nacional de Timor-Leste, membros dos judiciário (juízes, membros da Defensoria Pública e do Ministério Público), elementos de organizações da sociedade civil envolvidas no apoio a vítimas de violência doméstica,

membros do governo e da administração municipal, investigadores/académicos, entre outros. A maioria das entrevistas foi feita a lideranças comunitárias, uma vez que estas estão mais próximas da população, conhecendo assim as dificuldades e os problemas da mesma.



Em finais de abril de 2017 foi realizada uma apresentação breve, aberta ao público, dos resultados preliminares do estudo, para avaliar o impacto das conclusões e análises realizadas.

A última fase do trabalho ocorreu no mês de junho através da realização de um ciclo de debates sobre as conclusões e recomendações para a reforma. O ciclo de debates visou discutir os resultados do estudo e alicerçar as propostas para um programa mais amplo de reformas da justiça em Timor-Leste (anexo III), identificando também novos estudos que urge fazer para conhecer melhor quer o funcionamento das justiças comunitárias, quer a sua interface com as estruturas formais da justiça, Polícia Nacional de Timor-Leste, organizações da socoiedade civil, etc.

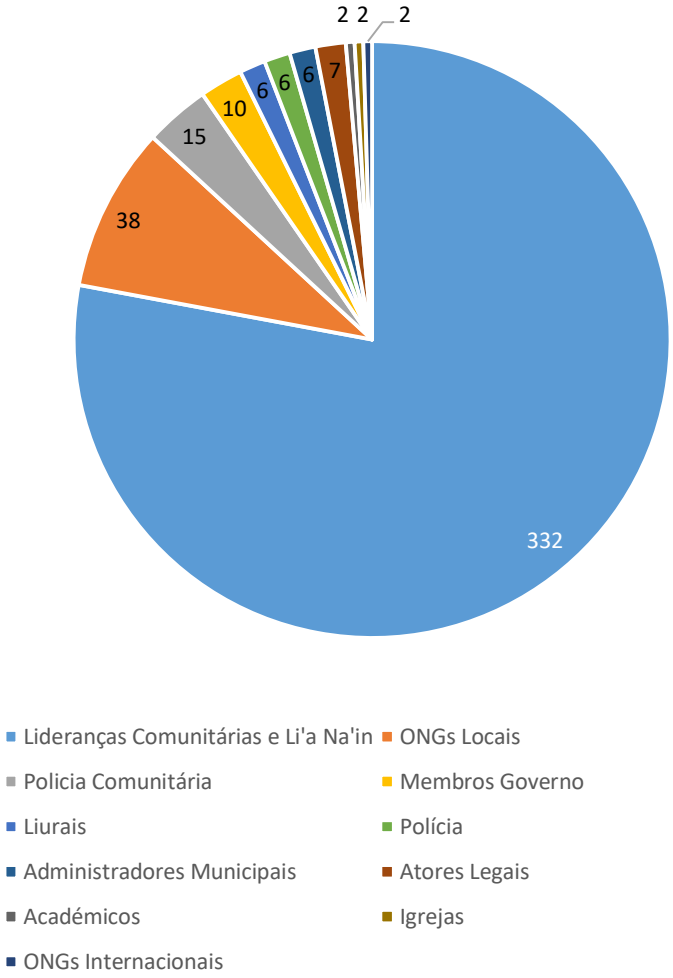
4. Opções metodológicas e técnicas de investigação

Como já sublinhado, neste estudo optou-se por uma metodologia qualitativa e por uma cobertura extensiva do território de Timor-Leste. Este trabalho passou por uma análise crítica sistemática: a) da principal documentação legal; b) dos trabalhos académicos c) das políticas públicas que incidem sobre a justiça "comunitária/costumeira/tradicional/local/informal" em Timor-Leste. Num segundo momento, o trabalho centrou-se na recolha de informação a partir de entrevistas com atores-chave governamentais, da sociedade civil, das comunidades a nível dos municípios, postos administrativos e sucos. Como referido, as áreas selecionadas para a realização de entrevistas foram escolhidas para garantir uma diversidade geográfica, etnolinguística e demográfica representativa.

No total, durante as duas fases de trabalho de campo, foram abordadas, em entrevistas individuais ou coletivas, quatrocentas e vinte seis pessoas. Este número distribui-se por vinte e três entrevistas semiestruturadas, em grupo, que envolveram trezentas e trinta e sete pessoas; sessenta e seis entrevistas semiestruturadas

individuais ou em grupos pequenos, que envolveram oitenta e nove entrevistados.[14] As entrevistas foram realizadas em Tétum (grande maioria), em Português e em Inglês; foram todas gravadas em áudio e a maioria também em vídeo. Foi sempre expressamente solicitado o consentimento dos entrevistados para as gravações. Em alguns municípios, como por exemplo em Lautém ou na Região Especial Administrativa de Oé-cusse-Ambeno (REAOA), houve lugar a interpretação-simultânea das línguas nacionais para Tétum e Português. A constante tradução entre línguas e "mundos culturais" foi mais um dos desafios deste trabalho, mas que certamente enriqueceu a qualidade dos dados obtidos. Para além das entrevistas formais, que resultaram em cerca de cento e sessenta e cinco horas de gravação, um número incontável de conversas informais permitiram identificar pistas, aprofundar ideias ou testar conclusões.

[14] Consulte-se o Anexo II.



Distribuição dos entrevistados por categorias

CAPÍTULO III | O CONTEXTO SOCIOJURÍDICO

Timor-Leste tem uma área total aproximada de 15 mil km², com uma população de cerca de 1,183,643 habitantes.[15] De acordo com os dados do Recenseamento da População de 2015, cerca de 70% dos e das timorenses habita em contextos rurais. O trabalho da terra - agricultura e pastoreio - é a atividade económica principal das aldeias e sucos rurais, onde predomina uma economia de subsistência (Nixon, 2012: 162). Neste sentido, a terra adquire um valor importante, quer pelas atividades económicas associadas, quer pelo valor simbólico associado às raízes ancestrais, estruturantes das relações sociais. Simultaneamente, num contexto onde a terra vai adquirindo valor, os conflitos em torno do acesso e da delimitação da posse e propriedade tendem a aumentar, como o trabalho de campo revelou.

1. A Estrutura administrativa e a centralidade dos sucos

Como referido em maior detalhe na metodologia, a opção por um estudo extensivo - que abarcou os 13 municípios de Timor-Leste (incluindo a cidade de Díli) - foi fundamental para compreender a diversidade de realidades sociojurídicas existentes atualmente no país. De referir que o enclave de Oé-cusse-Ambeno, também visitado, constitui uma unidade regional especial do ponto de vista económico e social, a Região Administrativa Especial de Oé-cusse-Ambeno (RAEOA).

Os 13 municípios[16] estão subdivididos em 67 postos administrativos e 498 sucos, unidades administrativas locais que estão subdivididas em 2.225 aldeias.[17]

[15] Dados do "*Recenseamento Geral da População e Habitação 2015*", disponível em http://www.statistics.gov.tl/wp-content/uploads/2017/02/Timor-Leste-em-Numeros-20151.pdf, acedido a 4 de junho de 2017.
[16] Os municípios possuem competências administrativas e financeiras, delegadas pelo Governo central.
[17] Veja-se http://timor-leste.gov.tl/?p=91, consultada a 2 de novembro de 2016.

Mapa dos Municípios de Timor-Leste (Fonte: Censo de 2015)

Se, numa análise superficial, a divisão administrativa entre aldeias, sucos, postos administrativos e municípios parece ser pacífica, tal não corresponde à realidade. A divisão municipal atual corresponde, grosso modo, à dos antigos distritos e tem origem na divisão definida pelas autoridades administrativas coloniais portuguesas (Cummins, 2015: 23). Estas divisões arbitrárias colidem, várias vezes, com as "balizas" (fronteiras) que delimitam comunidades ancestrais, sendo este problema uma das fontes de conflitos em Timor-Leste, dada a importância da terra para a economia local e o seu valor e uso social e espiritual.[18]

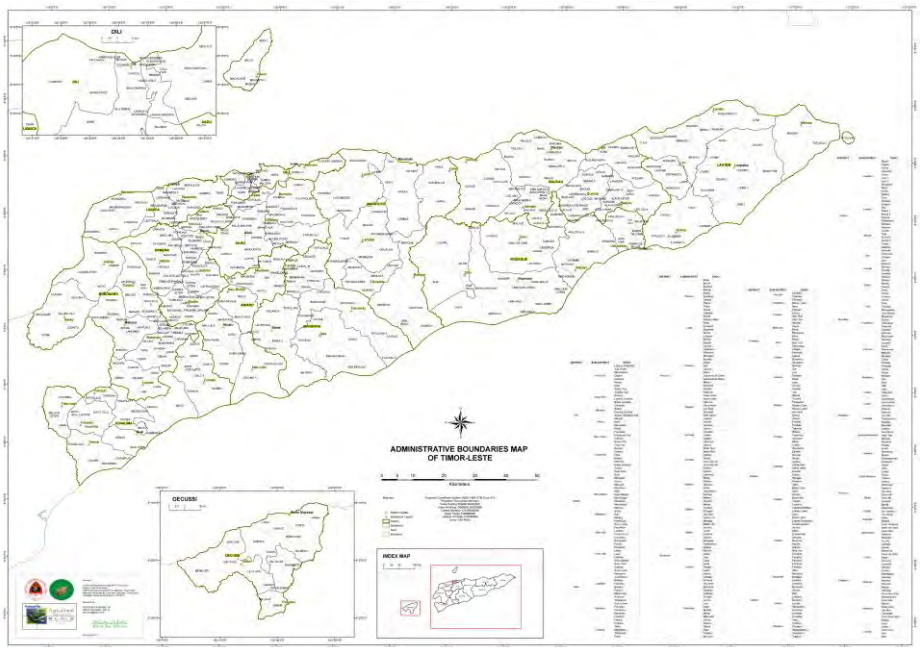
Entre outubro e novembro de 2016, período em que o estudo de campo decorria, realizaram-se as duas voltas das eleições para os órgãos de suco e aldeias,[19] como preconizado na Lei dos Sucos, de 2016.[20] As lideranças dos sucos, como se discutirá mais adiante, pese embora não façam parte integrante da estrutura administrativa do Governo, são um dos principais elos do sistema de justiças comunitárias. A importância

[18] Entrevista com o Secretário Regional para o Ordenamento do Território e Cadastro da RAEOA, realizada a 21 de abril de 2017. Os conflitos de terra são analisados em maior detalhe no capítulo V.
[19] Estas eleições não são partidárias, no entanto os chefes eleitos poderão estar associados/as a partidos políticos. A divisão por sucos e aldeias não é exclusiva do espaço rural; neste estudo integram-se dados recolhidos em sucos da cidade de Díli.
[20] Lei 9/2016, disponível em http://www.stae-tl.org/tl/publikasoens/send/4-leis/5-lei-suco-no-9-2016, acedida a 11 de novembro de 2016.

e centralidade da liderança comunitária dos sucos na administração de conflitos e disputas estão patentes no preâmbulo da Lei dos Sucos:

> os sucos desempenham atualmente uma função determinante na mobilização das nossas comunidades locais para a concretização de projetos de interesse coletivo, na preservação da paz e estabilidade sociais, na mediação de disputas e controvérsias que opõem indivíduos, famílias ou povoações e contribuem de forma indelével para a melhoria das condições de vida das populações e para o progresso socioeconómico do país.

Na realidade, apesar de se tratar de lideranças comunitárias, sem vínculo ao Estado, a eleição dos seus membros é organizada pelo Estado e as suas funções são regulamentadas por lei.[21]



Mapa dos sucos de Timor-Leste

(Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:TL_A3_Admin_Map_112113-001.png)

De acordo com esta Lei, são órgãos do suco: o conselho de suco, o chefe de suco, a assembleia de aldeia e o chefe de aldeia (artigo 8, n. 2). Como preconiza o artigo 10, o conselho de suco, enquanto órgão deliberativo, é composto pelo chefe de suco e pelos

[21] Entrevista com elemento do Ministério da Administração Estatal, realizada em Díli a 9 de dezembro de 2016.

chefes de aldeia, uma delegada e um delegado por cada aldeia, um representante e uma representante da juventude de cada aldeia e um *li'a na'in*. O chefe de suco é o órgão executivo do suco, eleito para mandatos de sete anos que só podem ser renovados uma vez. De entre as atribuições do chefe de suco, destaca-se o seu papel, sempre que solicitado, na mediação de conflitos que envolvam membros da comunidade, podendo solicitar o apoio da Polícia Nacional de Timor-Leste, caso seja necessário; o chefe de suco pode igualmente intervir nas disputas entre aldeias do seu suco (artigo 23).

As assembleias de aldeia[22] reúnem-se para eleger os delegados da aldeia ao conselho de suco, bem como os chefes de aldeia e os chefes de suco. A assembleia de aldeia é formada por todos os cidadãos com mais de 17 anos (artigo 25). Ao chefe de aldeia compete, entre outras tarefas, apoiar a criação de estruturas de base para a resolução de pequenos conflitos; apoiar as atividades que visam promover a igualdade de género e erradicar a violência doméstica a nível da aldeia (artigo 33).

Apesar dos sucos serem legalmente concebidos como associações públicas (artigo 4), e não serem, por isso, assumidos como parte da estrutura administrativa de governação formal, o estudo revelou que constituem os nódulos centrais de governação das comunidades timorenses e peças chave dos processos de administração da justiça a nível local.

A sociedade timorense, ao longo da sua história, gerou uma paisagem jurídica muito rica e diversa, que iremos caracterizar e analisar. Ao nível local, essa paisagem faz-se de estruturas muito heterogéneas, que se articulam entre si e frequentemente com o Estado. O estudo sugere uma forte ligação de continuidade entre as justiças locais, de carácter comunitário e as justiças "formais, oficiais",[23] sinalizando, como se discutirá adiante, a presença de uma rede de serviços jurídicos. Esta realidade distancia-se das caracterizações dicotómicas que opõe a justiça estatal a justiças não estatais.[24]

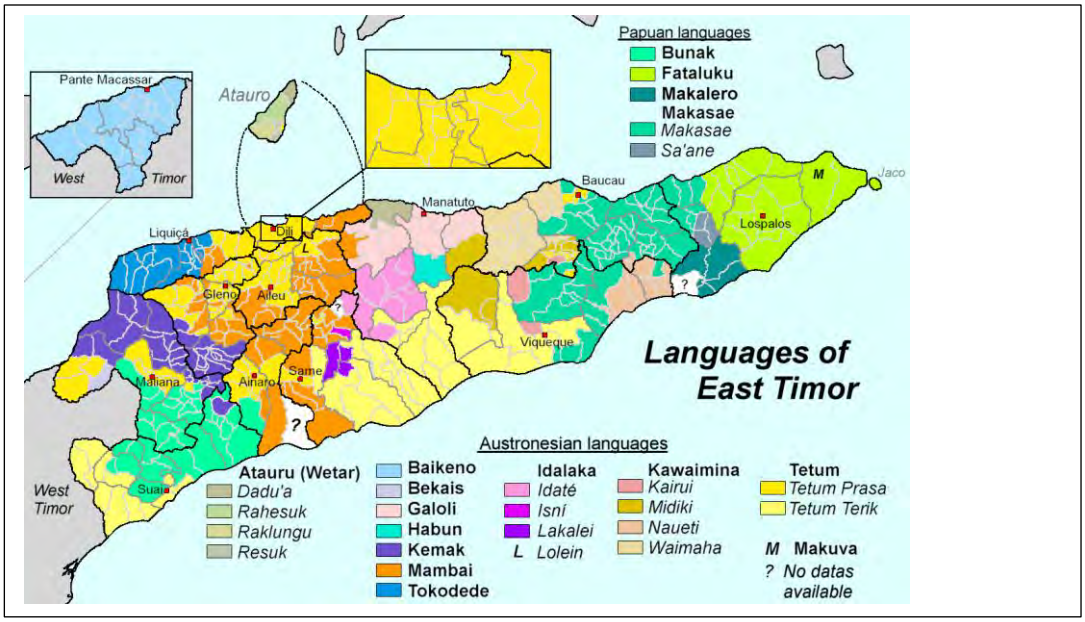
[22] Órgão deliberativo de base (artigo 24).

[23] De facto, importa referir a pluralidade de estruturas "oficiais" envolvidas na mediação e busca de soluções para os problemas e conflitos. Incluem-se aqui as estruturas da Polícia Nacional de Timor-Leste, do Ministério da Solidariedade Social e Ministério do Interior a nível dos municípios, a Defensoria Pública, entre outras. Este tema surge igualmente em vários trabalhos realizados sobre Timor-Leste, destacando-se Hohe e Nixon (2003: 38-41), Fundasaun Mahein (2013: 5-9) e Hirst (2016: 9-10).

[24] Conforme referido em várias das entrevistas realizadas em sucos, no âmbito deste projeto.

2. A diversidade etnolinguística e outros desafios identitários

A pluralidade cultural e jurídica encontra também reflexo na grande diversidade linguística de Timor-Leste - mais de trinta línguas associadas a duas grandes famílias linguísticas: a Austronésia[25] e a Papuásica[26] (Fox, 2003: 3-6) -, tratada constitucionalmente de forma específica. No artigo 6.º, alínea g, a CRDTL promulga a necessidade do Estado "valorizar a personalidade e o património cultural do povo timorense". Já no artigo 13 consagra o tétum e o português como "línguas oficiais da República Democrática de Timor-Leste",[27] sublinhando-se a importância de se promover e valorizar "outras línguas nacionais". Como vários autores sublinham, as línguas nacionais, vernaculares, ao contrário do Tétum, não conhecem uma distribuição e uso à escala nacional (Corte-Real, 2014: 158-160).



Mapa Linguístico de Timor-Leste
(Fonte: Censos 2010, Direcção-Geral de Estatística Timor-Leste)

[25] Grupo que reúne a maior parte dos grupos étnicos de Timor-Leste. De entre as principais línguas destacam-se o Baikenu (Dawan, partilhada com Timor Ocidental), Bekais, Tetun (Tetum Prasa em Díli e Tetum Terik noutras regiões), Mambae, Kemak, Tokodede, entre outras.
[26] Onde se destacam as línguas Bunak, Makasae, Makalere e Fataluku.
[27] O Tétum, assim como o Português, são as línguas de comunicação no Estado (incluindo o judiciário): das atividades governativas, administrativas e judiciárias, na educação, etc.

A escolha das duas línguas oficiais (bilinguismo) foi uma opção política: através do tétum procurou-se promover a consolidação e ampliação do processo identitário nacional; no caso da língua portuguesa, procurou-se potenciar o acesso a um espaço internacional mais amplo, da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), fonte de apoios e de interlocução política e jurídica. Todavia, se o tétum se afirmou como "língua nacional", a situação atual das línguas nacionais revela dificuldades na estandardização da grafia (escrita). Esta realidade é sinal de secundarização destas línguas em relação às duas línguas oficiais; por outro lado, as dificuldades na consagração de uma grafia única do tétum revelam as dificuldades que o próprio tétum enfrenta, reflexo de um fraco investimento inicial do Estado no seu desenvolvimento e de lhe ser atribuído um papel secundário no sistema educativo nos primeiros anos da independência, isto é, até 2008 (Taylor-Leech, 2012: 58–60).[28]

Como sublinha Benjamim Corte-Real, a força da língua como instrumento de afirmação cultural acontece no local, no concreto. A afirmação da diversidade etnolinguística é exercida, por exemplo, através da (re)construção da *uma lulik*, que simboliza, para os e as timorenses, o "centro" da família, da linhagem, do clã (2014: 175-177). Como transparece em vários trabalhos consultados, as visões de mundo partilhadas pela maioria dos e das timorenses, e que estão incorporadas nos modelos de governação local (e nalguns modelos nacionais, como é o caso dos *tara bandu*), são muito diversas e distintas entre si. Como será explorado em momento distintos deste trabalho, estas diferenças vão além da diversidade linguística e cultural, envolvendo representações específicas do sentido de comunidade, personalidade e obrigação, de autoridade, responsabilidade e economia, e sobre a natureza e o sagrado (Trindade e Castro, 2007: 17; Brown, 2014: 102).

Outro elemento constituinte da identidade timorense é o catolicismo. Levado por missionários portugueses ainda no séc. XVI, difundiu-se pelo território e é, essencialmente durante o período de ocupação indonésia, que se estabelece como característica distinta da identidade timorense. Várias são as razões que explicam este fenómeno: as semelhanças entre o catolicismo e as religiões tradicionais, quer no aspeto

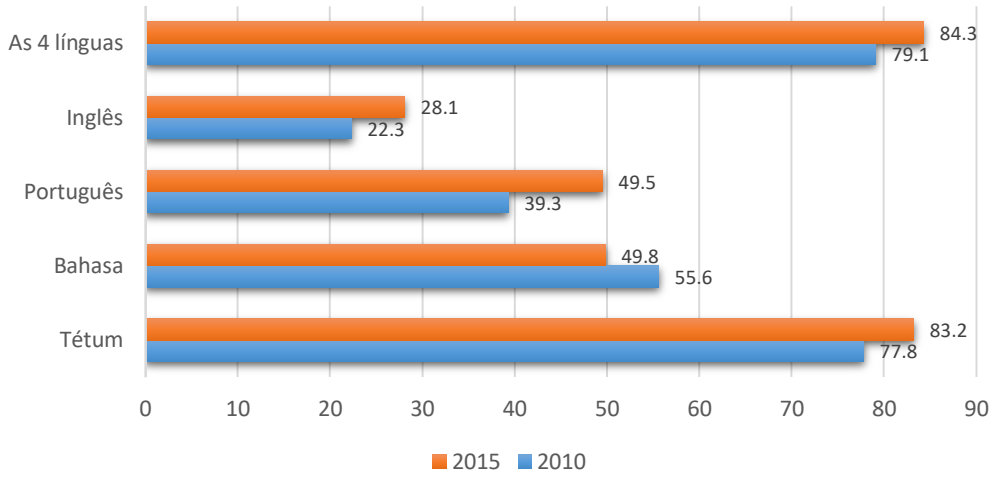
[28] Como já referido, muitos e muitas timorenses usam o português como língua segunda; outro fator que merece reparo é a permanência de muitos manuais de ensino em Bahasa indonésia e o uso desta língua como meio de comunicação, em particular pela denominada *gerasaun foun*, a geração educada no tempo da ocupação indonésia.

conceptual, quer a nível das práticas; o sincretismo desenvolvido no quadro da ação missionária, que permitiu uma certa inculturação, etc.; e, finalmente, o papel desempenhado pelos clérigos timorenses entre 1975 e 1999 no apoio à resistência timorense à ocupação indonésia (Corte-Real, Cabasset e Durand, 2014: 26). A opção do tétum como língua de culto usada pela Igreja Católica, após a proibição do uso do português pelos indonésios durante a ocupação, é uma das razões avançadas para a expansão desta língua nacional a partir de meados da década de 1970.

Do ponto de vista de organização das linhagens, a maioria dos grupos etnolinguísticos timorenses são patrilineares, isto é, organizam-se em torno da linha masculina, pela qual é transmitido o direito à terra. A exceção acontece com os falantes de Bunak (município de Bobonaro), de Tétum terik (município de Covalima) e de alguns falantes de Galoli (município de Manatuto), onde a transmissão de bens ocorre através das linhagens matrilineares (Myrttinen, 2012).

As aldeias e os sucos, elementos estruturantes da sociedade timorense, são formados com base nas condições históricas, culturais e tradicionais (Lei dos Sucos, artigo 3), embora nas últimas décadas tenham surgido "novos" sucos, compostos por grupos mais heterogéneos de famílias. Inclusive, a estrutura administrativa urbana integra a presença de sucos e aldeias. Estas alterações, resultado do crescimento urbano, de migrações voluntárias[29] ou do deslocações forçadas de um número significativo de timorenses, especialmente durante a ocupação indonésia (Thu, 2008),[30] geram novas sociabilidades, onde diferentes grupos coabitam e línguas diferentes se misturam. Neste contexto, as línguas nacionais locais, na sua diversidade, encerram em si mesmas o fermento fundacional de uma identidade nacional de matriz pluricultural.

[29] Especialmente para contextos urbanos.
[30] Informação recolhida em vários dos sucos onde se realizaram entrevistas no âmbito deste estudo.



Literacia (%) nas Línguas Oficiais e de Trabalho, população 15 – 24 anos

(Fonte: Censo de 2015)

3. A justiça para além dos tribunais: enquadramento

A emergência do projeto do moderno Estado-nação, definido frequentemente como um Estado de direito – é fruto de um projeto com profundas marcas herdadas do estado colonial. O Estado moderno, trazido pela administração colonial portuguesa, definiu-se por oposição civilizacional (e de ordem social) aos povos e estruturas políticas presentes em Timor-Leste através de uma divisão abissal. Esta linha abissal estruturou e dividiu o espaço do Estado em duas partes: o que é certo e legal do que está privado, ilegal ou apenas de uso costumeiro, local (Santos, 2007: 9-10). A herança do "espaço" político de Timor-Leste pós-1974, como se discutirá adiante, resultou na prioridade, pelas lideranças políticas timorenses, da construção do Estado de direito e de um sistema judicial formal, dando continuidade ao projeto presente que dava coesão e sentido a Timor-Leste/ que dá continuidade a um projeto idealizado pelas elites timorenses com o objetivo de conferir coesão à nação de Timor-Leste. Todavia, esta aposta num modelo estatal moderno, dando continuidade ao um projeto anterior tem-se refletido, no presente, numa hierarquia de valores. A questão é que quem, e o que está do lado do direito moderno (simbolizado, muitas vezes, nos tribunais) é considerado superior e, portanto, acaba por determinar o que é legal e o que não é, excluindo radicalmente a possibilidade de coexistência de múltiplos processos

normativos no "espaço" governado pelo Estado moderno. Analisando a realidade timorense, Anne Brown sublinha o uso estratégico desta dicotomia, onde a tradição é tida como estática, irracional e violenta, enquanto a modernidade é identificada com a razão, o progresso e a ordem (2014: 112). Visto duma perspetiva histórica linear, a tradição torna-se, por definição, o passado retrógrado, enquanto o ponto de chegada é o moderno Estado de direito, cuja estrutura e atuação estão no centro deste estudo. Como sublinhado pela CRL, importa estudar e valorizar

> a "porosidade" ou inter-comunicação entre os vários sistemas normativos e de resolução de conflitos numa mesma ordem jurídica, com maior ou menor permeabilidade, que consiste em os cidadãos e os grupos sociais ordenarem as suas condutas segundo as experiências historicamente construídas nas suas relações com o direito estatal e o direito costumeiro ou de outros conjuntos de normas sociais, como sejam religiosas e sociais, incluindo empresariais, que, na maioria dos casos, formam complexas combinações entre estas diferentes referências normativas. [Este estudo é importante] para definir o modelo a seguir em Timor-Leste […] a partir da realidade (2016: 40-41).

3.1. O projeto do moderno Estado-nação e o pluralismo sociojurídico

Os sistemas de justiça classificados como informais, tradicionais, costumeiros (entre vários termos usados) referem-se a mecanismos de justiça e resolução de conflitos que, vistos da perspetiva centralista da justiça judicial, operam fora dos limites do sistema legal formal e estatal. Estes podem incluir, mas não estão limitados a ordens jurídicas vernaculares, consuetudinárias e religiosas; e a mecanismos e estruturas alternativas de resolução de litígios, incluindo fóruns comunitários e locais de justiça assente nas expressões culturais vernáculas. Como exploraremos neste estudo, estas normatividades distintas estão assentes em distintos contextos culturais, parte integrante da realidade sociojurídica timorense.

A aparente contradição entre estas justiças e a justiça formal normalmente promovida pelo moderno Estado-nação, que será analisada mais adiante, especificamente para o contexto de Timor-Leste, merece ser explorada, pois está na

base da ideia de "dualismo jurídico". Ou seja, a ideia de que nos Estados modernos independentes, fruto do encontro colonial, dois sistemas jurídicos principais têm coexistido e competido entre si: o moderno e o tradicional, existindo em paralelo e interagindo entre si de forma limitada.[31]

John Griffiths (1986: 1) identifica a presença de duas modalidades de pluralismo jurídico: o pluralismo jurídico fraco e o pluralismo jurídico forte. A primeira aborda o pluralismo jurídico formalmente reconhecido pelo Estado; a segunda vai além do que o Estado reconhece, concentrando-se na legalidade desenvolvida por grupos sociais independentemente de qualquer reconhecimento oficial.[32]

As tentativas de apropriação pelos estados coloniais e pós-coloniais de elementos presentes nas formas locais de governação administrativa e da justiça têm gerado formas híbridas de Estado. Como se explorará adiante, para a realidade de Timor-Leste, a porosidade das ordens jurídicas, que resulta em hibridações jurídicas, acontece a vários níveis: nacional, dentro do estado, e a nível local, quando cidadãos e grupos sociais organizam as suas experiências interligando vários direitos: o direito oficial estatal, direitos costumeiros, direitos comunitários locais, e as obrigações associadas à subscrição de tratados internacionais (ex. CEDAW[33]). Estas interligações são geradoras de complexas constelações que interligam as diferentes ordens jurídicas em presença e dão origem a um contexto de múltiplas interlegalidades (Santos, 1995: 473; Santos, 2003: 49-50). Aqui, observa-se que, por um lado, o Estado se utiliza de instituições e dispositivos de poder vernáculos, e por isso dotados de legitimidade local, e, por outro lado, as estruturas locais, de forma dinâmica, interagem e se apropriam das estruturas do Estado, conferindo-lhes novos sentidos. Tais situações de coexistência híbrida (envolvendo simultaneamente momentos de cooperação e de disputa do espaço político) são elementos característicos da paisagem da justiça em Timor-Leste, como o

[31] No caso timorense, a construção desta dicotomia é explorada em vários trabalhos. Veja-se Hohe e Nixon (2003); Grenfell (2006); Nixon (2012) e Marx (2013).

[32] Vários teóricos do pluralismo jurídico têm criticado o modelo de centralismo legal de John Griffiths: primeiro, porque advoga um conceito de lei como universal através do espaço e do tempo; em segundo, porque defende o poder do Estado no reconhecimento, legitimação e validade destes outros direitos; e, finalmente, por acentuar as exigências do Estado de integridade, de coerência e de uniformidade do sistema de justiça.

[33] CEDAW – Convenção pela Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, adotada pela Assembleia Geral da ONU em 1979.

estudo realizado revela (e que se traduz bem no uso instrumental dos *tara bandu*, como se discutirá adiante).

No caso de Timor-Leste, a exemplo de outros países, as relações entre o Estado e a pluralidade de direitos que estão na base da resolução de conflitos e mantêm a ordem social, traduzem-se na presença de um "Estado heterogéneo" (Santos, 2003: 48), um Estado onde é patente a falta de correspondência entre a unidade de controle político e a unidade de controle administrativo. Este estado heterogéneo que não se acomoda nas variáveis dicotómicas usadas normalmente para caracterizar o moderno pluralismo jurídico, nomeadamente formal/informal, tradicional/moderno, oficial/não oficial, nacional/local, estatal/comunitário, lei/cultura, etc.

Refletindo sobre o tema, Sally Merry (1988: 874) sublinha que a ideia do pluralismo jurídico se desenvolveu a partir do estudo das realidades coloniais, onde nações imperiais, como Portugal, Inglaterra ou Holanda, equipadas com um sistema jurídico centralizado e codificado, impuseram esse sistema a sociedades com sistemas jurídicos muito diferentes, frequentemente não escritos e dotados de rituais próprios (ou seja, traduziu-se na emergência de direitos por fora do direito colonial). Se o direito for analisado como a regulação de um campo social semiautónomo, o pluralismo jurídico surge como a heterogeneidade normativa decorrente do facto de a ação social acontecer num contexto de múltiplos e sobrepostos campos sociais semiautónomos. Para Sally Moore, o campo social semiautónomo tem

> capacidade para produzir normas e os meios para induzir ou obrigar á sua observação; mas ocorre, simultaneamente, numa matriz social mais ampla a qual pode, e de facto afeta-a e invade-a, por vezes sob convite de pessoas de dentro do campo, outras vezes por sua própria iniciativa (2000: 57).

Esta reflexão é importante porque chama a atenção para o facto de diferentes ordens legais se corelacionarem, processo que interfere no modo em como cada uma opera. Estudar o funcionamento dos campos sociais semiautónomos ajuda a compreender o efeito das mudanças legais, em vez de se assumir que uma determinada legislação terá o efeito pretendido. A combinação desta proposta com a de interlegalidade permite que nos afastemos do enfoque no centralismo da justiça judiciária, como exige o positivismo, para estudar como funcionam as outras ordens

legais presentes nos modernos estados-nação (Meneses, 2007), pensando o pluralismo jurídico como um conjunto de interpenetrações socio-legais.

Reconhecer esta realidade passa pela assunção explicita de que em todas as sociedades, sistemas normativos adicionais, dotados dos seus próprios mecanismos de resolução de conflitos, coexistem com o direito formal. Noções de lei, direito, mediação, justiça ou pluralismo jurídico são ferramentas conceituais e analíticas mais amplas, que requerem uma análise mais detalhada.

O conceito de mediação foi cunhado a partir do movimento de resolução alternativa de conflitos (RAL),[34] cujas raízes filosóficas remontam à discussão sobre a promoção do acesso ao direito e à justiça nas décadas de 1960/1970 nos EUA, mas é usado neste estudo de forma mais ampla e tendo em conta a realidade local. Os RAL caracterizam-se pela utilização de um conjunto de mecanismos de resolução de conflitos como a negociação, a conciliação, a mediação e a arbitragem. Os três primeiros distinguem-se por assentarem na resolução por consenso, com ou sem intervenção de terceiros, enquanto o último recorre a um árbitro a quem compete a decisão final, que pode ser vinculativa ou não vinculativa. Entre os mecanismos de resolução por consenso, a mediação é que envolve um tratamento mais aprofundado do problema. A filosofia deste mecanismo assenta na convicção de que as partes sabem melhor do que ninguém resolver os conflitos. O mediador não impõe qualquer decisão, competindo-lhe criar condições para o diálogo, investigar os problemas reais e ajudar a criar e a avaliar as opções para um resultado justo, equitativo e durável, aceite por ambas as partes (CPR, 1995; Pedroso et. al., 2002; Vezzula, 2005; Araújo, 2014). No contexto dos RAL, a mediação obedece a um conjunto de regras muito específicas, exige formação própria e certificação da terceira parte.

Neste estudo servimo-nos do conceito de mediação para caracterizar formas de resolução de conflitos variáveis, que assentam num tratamento aprofundado das causas do problema, na participação mais ou menos acentuada de uma terceira parte e no envolvimento das partes em conflito na construção das decisões, podendo resultar em soluções mais ou menos consensuais. A escolha deste conceito serve para distinguirmos este tipo de resolução de conflitos quer dos modos jurisdicionais quer da ideia de uma

[34] A RAL é conhecida no direito de matriz anglo-saxónica por Alternative Dispute Resolution ou ADR.

justiça tradicional inegociável, isto é, pensada como forma de prevenção e resolução de conflitos que atua por via de uma "aplicação cega" de um direito tradicional ou costumeiro inflexível e não sujeito a múltiplas influências jurídicas num contexto jurídico altamente plural.

O moderno Estado-nação constitui, na vasta maioria das situações uma constelação jurídica onde se cruzam diferentes ordens normativas, representando diferentes culturas e diferentes lógicas, variáveis ao longo do tempo, e por vezes incongruentes e conflituais na sua forma de atuação (Meneses, 2012, 2015). Neste sentido, discutir o pluralismo jurídico continua a ser uma questão fundamentalmente política, que se manifesta na estrutura do moderno Estado de Timor-Leste.

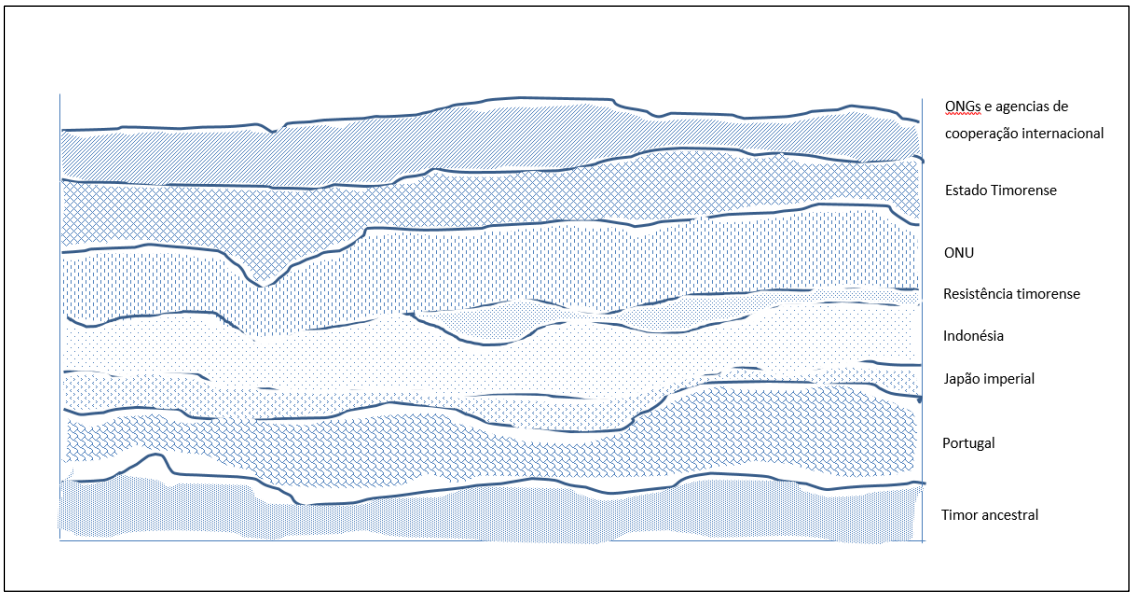
3.2. O pluralismo jurídico no contexto de Timor-Leste

A caracterização do pluralismo jurídico em Timor-Leste, nas análises realizadas, integra dois elementos principais. O primeiro, presente em vários estudos, especialmente de matriz jurídica, assume que o Estado goza do monopólio da lei. Porém, dada a complexidade sociojurídica, os sistemas modernos oficiais de governação da justiça, como é o caso dos tribunais, não existem em "isolamento perfeito" nem são as instâncias principais de regulação social e de poder. Esta "imaginação de centralidade" está associada à presença de

> vários atores internacionais que promovem a crença de que qualquer Estado com instituições de Estado de direito em funcionamento é superior a qualquer outro, tendo estes atores lançado a ideia de qua a ausência do estado de direito é a fonte de uma série de males, incluindo a instabilidade social e política e as violações internacionais dos direitos humanos (Grenfell, 2009: 213).

O segundo elemento do argumento está relacionado com a constelação de justiças em Timor-Leste. A conceito de hibridismo tem valor já que permite ajustar as análises para sociedades que englobam diferentes conjuntos de práticas sociais, mas as partes constituintes do híbrido precisam ser teorizadas. Ao fazê-lo, começamos a ver, por exemplo, como uma ordem híbrida deriva da presença de um palimpsesto, ou seja, de

diferentes culturas políticas e jurídicas que se foram sedimentando ao longo da história, e que hoje se manifestam, com distintos graus de intensidade, na realidade política e judiciária timorense, em vez de implicitamente se assumir que a realidade sociojurídica timorense está baseada no binómio moderno/tradicional, como é frequentemente descrita.



Palimpsesto de culturas jurídicas e políticas em Timor-Leste

Nos tempos ancestrais, pré-coloniais, a região que hoje constitui o território de Timor-Leste não foi governada por um único poder. Como resultado, surgiram várias estruturas políticas, cuja experiência é reflexo da longa história de Timor-Leste.[35] Durante o processo de constituição de chefaturas e de estados no território, o poder político decorria predominantemente do número de súbditos (daqueles que reconheciam o primado político e espiritual em sentido lato dos governantes locais - *liurai*[36]), assim como da riqueza móvel que cada liderança acumulava através dos casamentos e de transações económicas, da qual fazia parte um conjunto de poderes e objetos espirituais que se traduziam em prestígio e, em última análise, em poder político (Lobato, 2014).[37]

[35] Veja-se, entre outros, Corte-Real, Cabasset e Durand (2014: 15-23); Gonçalves (2015: 50-89); Lobato (2014); Gunn (s.d.: 4-6).
[36] Entrevista realizada com Osório Leque em Díli, a 12 de dezembro de 2016.
[37] Veja-se igualmente Davidson (1994) e Cummins (2015).

O primeiro contacto dos portugueses com Timor aconteceu através de missões cristãs e de comerciantes. Se os primeiros portugueses chegam em 1515, foi apenas em meados do século XVII que tentaram controlar as áreas costeiras e penetrar gradualmente no interior com a ajuda dos Topasses (Fox, 2003: 7-8).[38] A grande atração para os comerciantes[39] e outros exploradores que chegavam à região, entre outros produtos, era o sândalo. A disputa entre portugueses e holandeses pelo controle do comércio de sândalo, das esferas de influência junto das principais chefaturas e estados, assim como dos Topasses prolongou-se por largo período. Os dois países repartiram a ilha entre si, ficando Portugal com a zona leste e a Holanda com a zona ocidental (Gonçalves, 2016: 51).[40]

Confrontado com o desenvolvimento económico em grande parte da Europa, fruto da expansão colonial, Portugal procurou progredir economicamente a partir de uma exploração sistemática das suas colónias em África e na Ásia a partir das últimas décadas do século XIX. No caso de Timor, isto significou a expansão da produção para exportação (especialmente do café e da borracha), o que acarretou grandes conflitos fundiários, quando muitos timorenses perderam as suas terras a favor de grandes companhias de café, como aconteceu na região de Liquiçá e Ermera, por exemplo. Outra fonte de conflito resultou da imposição de novos impostos e do trabalho forçado, que assegurava o desenvolvimento das infraestruturas e o cultivo nas grandes plantações (Davidson, 1994).

Como vários autores apontam,[41] a presença colonial portuguesa efetiva em Timor-Leste acontece apenas nesta altura - século XIX -, quando se assiste ao estabelecimento de uma administração colonial e algum grau de controle do território, através de ações militares de "pacificação", a exemplo do que acontecia noutras colónias. Esta opção foi parcialmente responsável por uma rápida escalada de interação e conflito entre o poder colonial e seus súbditos em Timor. Várias revoltas vão acontecer, que serão controladas

[38] Os topasses eram descendentes de soldados, marinheiros e comerciantes portugueses que se casaram com mulheres indígenas da ilha Solor (Indonésia).
[39] Incluindo comerciantes oriundos de vários contextos asiáticos.
[40] O acordo de delimitação das fronteiras destas colonias teve um momento inicial em 1859, para ser finalmente ratificado em 1916. A exceção é o enclave de Oé-cusse, situado na parte ocidental da ilha, parte integrante de Timor-Leste.
[41] Veja-se, entre outros, Fox (2003) e Lobato (2014).

através do (re)estabelecer de alianças com os reis e chefes locais, os *liurai*.[42] Na busca da pacificação, Portugal recorreu ao uso estratégico de elementos políticos tradicionais locais para seu próprio benefício. Um dos exemplos é o uso de "juramentos de sangue" (*hemu ran, juramentu*) com as lideranças locais para estabelecer a paz (Ospina e Hohe, 2002: 22-23; Trindade, 2014: 151).

Embora a autoridade "tradicional" dos *liurai* subsista até aos nossos dias, a autonomia política e administrativa destes reinos cessou. Com o final das revoltas a administração colonial portuguesa dividiu a autoridade dos *liurai* entre a aristocracia que lhe era leal – os *datos*. Desde então que estas "novas" autoridades são geralmente apresentadas debaixo de uma ampla noção de *liurai* (Cummins, 2015: 23).

Em paralelo, as remanescências sociojurídicas e culturais dos reinos que existiam em Timor são evidências de que os poderes coloniais não foram implantados em paisagens vazias: nesses reinos a justiça ia sendo feita, especialmente de forma oral, as disputas resolvidas e os poderes divididos ou impostos. Um outro elemento importante tem a ver com a presença histórica de mulheres *liurai* e *li'a na'in* (Cummins, 2015: 75).[43] Por outro lado, nem as lideranças políticas (e espirituais) desses reinos governavam necessariamente um grupo etnicamente homogéneo, como relatam inúmeros autores (Davison, 1994; Fox, 2003).

Nas primeiras décadas do século passado, Portugal promulgou uma série de leis, que integrariam o Ato Colonial de 1930)[44] e constituiriam o quadro jurídico-institucional geral de uma nova política para os territórios sob dominação portuguesa. De entre as medidas tomadas, destaca-se a introdução do "Estatuto de Assimilado", dividindo a população de Timor em duas grandes categorias: os indígenas não assimilados e os assimilados (aqueles com nacionalidade portuguesa, como europeus, mestiços, chineses, outros não-indígenas assim como os timorenses que provavam ser "civilizados").[45] A população assimilada regia-se essencialmente pelo direito português,

---

[42] Para uma descrição analítica destes conceitos consulte-se o anexo I.

[43] Sobre as mulheres liurai, ver capítulo V.

[44] Decreto n. 18.570, de 8 de julho de 1930; posteriormente incorporado no texto da Constituição Portuguesa de 1933.

[45] Na altura esta traduziu-se como uma distinção entre *Maubere* e assimilado, sendo o termo *Maubere* usado como referência a indígenas ignorantes, analfabetos e camponeses. Este termo viria a ser usado pela FRETILIN (Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente, uma das principais forças da resistência) a partir de 1974 como sinónimo de povo, libertado do colonialismo, nas suas campanhas junto

gozando de vários privilégios políticos e jurídicos. À população indígena estavam reservadas as suas normas, agora formalizadas como consuetudinário. Este esforço consciente de procurar manter as normas locais em funcionamento com alterações mínimas, de forma a preservar a ordem social, justificava-se, como apontou Bronisław Malinowski, porque "não é preciso muita perspicácia (…) para reconhecer que a autoridade pode ser exercida melhor por aqueles que (…) são vistos como os dirigentes legítimos" (1945: 138).

O Acto Colonial atribuía a Portugal metropolitano uma função histórica e essencial: "possuir, civilizar e colonizar domínios ultramarinos". Neste contexto, a maioria da população - indígena, não-assimilada -, era forçada a trabalhar e ao pagamento de impostos, funções que eram executadas, num regime de administração indireta, pelos *liurai* (Davidson, 1994: 49; Lobato, 2014: 205). O sistema de administração indireta (*indirect rule*), caracterizado pela administração local apoiada em chefes fiéis, escolhidos ou sancionados pelos portugueses, permitia exercer um controlo centralizado através de elites locais. Em termos práticos, esta opção política resultou numa estreita interdependência entre a administração colonial moderna e os líderes "tradicionais" passando a ser vistos como autoridades locais (Meneses, 2006; 2015; Araújo, 2008).

Um pouco por todo o mundo, as estratégias de dominação colonial incluíram tentativas agressivas de impor sistemas jurídicos novos e exógenos. A zona de contacto entre colonizadores e colonizados incluiu, como Laura Benton identificou, situações de "acomodação, advocacia de acordo com as regras do sistema, subtil deslegitimação, e rebelião aberta" contra a imposição de novos códigos legais (2002: 3). Como resultado do encontro colonial, culturas jurídicas e diferenças modificaram-se e novas relações foram estabelecidas, à medida que as autoridades coloniais conjugavam as suas exigências jurídicas com as representações da sua superioridade em relação aos grupos indígenas colonizados (Meneses, 2010).

A administração colonial portuguesa tentou igualmente abolir o sistema tradicional de alianças entre poderes tradicionais, através da reorganização do território em novas unidades administrativas. Os novos líderes políticos dessas unidades

---

da população e, mais tarde, pela resistência timorense como sinónimo da própria ideia de nação timorense (nação *Maubere*). Veja-se Jolliffe (1978: 105) e Gonçalves (2015: 215-216;220).

administrativas locais eram independentes da tradicional hierarquia social de Timor-Leste, estando a escolha dos novos líderes sujeita à aprovação da administração colonial (Cummins, 2015: 23; Gonçalves, 2016: 52). Na sequência deste processo a construção de um sistema politico e jurídico híbrido fortaleceu-se.

A II Guerra Mundial traduziu-se, no caso de Timor, num dos grandes momentos de violência contra a população civil. Ocupada pelo Japão entre 1942 e 1945, este episódio não muito conhecido, acrescentou novos elementos de governação ao território (Barbedo de Magalhães, 2007). No final da guerra, Portugal voltou a administrar o território; porém, o fraco desenvolvimento das infraestruturas de comunicação impediu a centralização administrativa e os habitantes das regiões mais periféricas continuaram a resolver os seus conflitos de acordo com as normas locais. A combinação de um sistema estruturado de administração indireta (privilegiando as estruturas de poder tradicionais) com elementos de governação direta resultou na manutenção de uma complexa estrutura de poder tradicional que era a base do funcionamento do poder colonial.

A situação alterou-se com o golpe de estado do 25 de abril de 1974 em Portugal, que trouxe o país de volta ao rumo democrático e criou as bases para discutir a transição para a descolonização. A abertura política levou não só à constituição de novos partidos e a uma discussão sobre as possibilidades de independência de Timor-Leste, como também provocou alterações a nível das políticas e formas de governação local. Por exemplo, como relata Marisa Gonçalves (2016: 55), o governo de transição português organizou eleições para eleger autoridades locais em 33 aldeias no então distrito de Lospalos, evento que foi testemunhado por observadores internacionais. Este processo, iniciado em março de 1975, procurava também, de forma pedagógica, informar o território das mudanças no sistema político que estavam acontecendo em Portugal e em Timor. Num segundo momento assinalava a preparação da transição do poder administrativo aos timorenses.

Com a invasão militar de Timor-Leste pela Indonésia em finais de 1975 a situação alterou-se radicalmente. Em julho de 1976, Timor-Leste foi incorporado na Indonésia à força e seus habitantes submetidos a um programa de "doutrinação política concebido para transformá-los com toda a velocidade em cidadãos indonésios" (Hicks, 2007: 14).

Este programa, que se estendeu durante 24 anos de ocupação, visava integrar Timor-Leste na República da Indonésia.

Face a esta agressão, as forças da resistência timorense iniciaram um longo caminho de luta, o que inclui a criação de formas autónomas de governação nas áreas sob seu "controlo", desafiando a violenta repressão indonésia.[46] A partir do estrutura de governação herdada de Portugal a resistência timorense vai desenvolver um projeto de Estado, onde a justiça revolucionária se combinava com as experiências vindas do passado.

Por seu lado, mantendo a estrutura administrativa herdada de Portugal, a administração indonésia apostou numa série de políticas de desenvolvimento para ganhar a aceitação timorenses. De entre estas, há que destacar um programa intensivo de construção de estradas e pontes para promover a integração do território. Um outro elemento importante desta opção política passou pela transferência forçada de muitos habitantes de aldeias e sucos tradicionais, cujas terras lhes pertenciam há gerações, para acampamentos especiais onde poderiam ser mais facilmente controlados. A centralização foi também acompanhada pela substituição de governantes locais – *liurai* e chefes de suco - que não apoiavam diretamente as políticas indonésias e pela proibição do uso do português, substituído nas políticas de educação universal pelo uso da língua nacional indonésia, o *Bahasa indonesia*.

Para a administração ocupante, potenciar as estruturas de poder local foi uma das estratégicas usadas na administração do território, na esperança de que a população os identificasse como autoridades legítimas e reconhecesse assim a "legitimidade" da presença indonésia. É assim que em 1982, a Indonésia organizou a primeira eleição de chefes de aldeias (por um período de 5 anos).[47] Como referiu Abílio Caetano, esta tentativa de democratização gerou vários conflitos:

> quando os indonésios entraram cá em Timor, eles diziam 'Agora somos todos iguais'. Então eles, por exemplo, escolhiam aí qualquer pessoa para ser chefe de suco. E esses chefes de suco mandavam no Liurai.[48]

---

[46] Entrevistas realizadas em Timor-Leste com elementos do Senado dos Lurai, realizada a 8 de dezembro em Díli.

[47] Sobre este tema, veja-se igualmente Tilman (2011: 197).

[48] Entrevista com o Dr. Abílio Caetano, Ministério da Administração Estatal, realizada em Díli a 9 de dezembro de 2016.

Este processo eleitoral que

> à superfície se pode assemelhar a um processo de tipo democrático ocidental provou ser uma confirmação dos poderes tradicionais. Os ocupantes permitiram que os mais velhos determinassem quais as pessoas que eles desejavam que fossem os dirigentes ao nível local, sabendo que a população se conformaria com essa decisão (Trindade, 2014: 152).

Se, como várias pessoas entrevistadas referiram, estas eleições significaram "experimentar a democracia",[49] já que todos participavam das eleições, este projeto de governação do território fomentou a divisão em algumas comunidades locais: os "novos" chefes políticos eram vistos pelos membros da comunidade como "traidores", servindo os objetivos do governo indonésio, e, por isso, não contando com o apoio dos seus antepassados. Igualmente, vários chefes de suco, sem "legitimidade" ancestral, procuravam governar para além da presença dos *liurai*; por outro lado muitos *liurai*, embora deslocados em acampamentos e noutros sucos, continuavam a ser vistos como a expressão da realização humanas da ordem ancestral.[50]

Em paralelo, embora o governo indonésio tenha estabelecido um sistema jurídico formal, provavelmente mais abrangente que o português, o uso impróprio do setor de justiça na repressão da resistência timorense criou uma profunda desconfiança pelo sistema legal formal (Timor-Leste Legal Education Project, 2013: 19). Finalmente, há que referir que face à violenta ordem militar imposta pela Indonésia, a consolidação de uma frente de movimentos de resistências organizada em Timor-Leste contribuiu decisivamente para desenvolver a noção de pertença a um espaço e projeto político comuns.[51] É esta situação que leva André Borgerhoff a afirmar que em "1999 Timor-Leste era considerada uma 'nação sem estado'" (2006: 103), uma experiência singular na construção do referencial nacional.

No final de 1998, os timorenses e os indonésios, com a presença de Portugal por ser reconhecido ainda como a potência administrante, iniciaram negociações sobre o

[49] Entrevista com Chefes de suco em Manatuto, realizada a 6 de dezembro de 2016.
[50] Parte significativa desta informação foi facultada pelo Dr. Henrique Corte-Real, Comissário da CRL-TL.
[51] Sobre o tema da construção da moderna identidade timorense veja-se, entre outros, Mendes (2009); Feijó (2011); Silva (2014); Gonçalves (2015) e Leach (2017).

futuro de Timor-Leste, promovidas pela ONU. Um sentimento de unidade forjado através da participação numa luta comum de resistência e a dissociação histórica em relação à Indonésia, coadjuvados por um movimento internacional de solidariedade abrangente e pelo próprio processo de democratização da Indonésia em curso, contribuíram para o país alcançar a independência. Um referendo realizado em 1999 mostrou que a esmagadora maioria dos timorenses desejava ser independente. Na sequência do expressivo resultado, a administração transitória de Timor-Leste passou para as mãos das Nações Unidas, que administrou o país até à sua independência, em 2002. Um dos principais desafios da missão inicial da ONU em Timor-Leste, a UNTAET, assentava na tarefa lançar as bases da construção de um Estado, para dar corpo ao projeto político nacional. Mas, como Tanje Hohe sublinha, em relação à UNTAET, a

> Administração de Transição construiu instituições com base no pressuposto de que não havia conceitos e ideias fortes a nível local, e que havia apenas que 'ensinar' democracia à população (2002: 570).

Como vários autores têm destacado, na proposta weberiana, o Estado é identificado com as instituições do governo e da lei, que sendo tidas como distintas da sociedade, a estruturam e lhe dão um sentido de ordem (Santos, 2003; Brown, 2014). Para promover este objetivo, a UNTAET elaborou programas destinados a inculcar, junto aos timorenses, ideias sociopolíticas como democracia, igualdade social e igualdade de género, noções que eram maioritariamente alheias face às práticas e realidades locais (Hicks, 2007: 14). Josh Trindade interpreta as políticas da UNTAET como uma forma de administração colonial, em a UNTAET funcionava de forma "absolutamente soberana", colocando muitas vezes "empecilhos à realização de programas de timorisação das instituições" (2014: 147). O espaço-tempo sob a tutela da ONU "não deu aos timorenses qualquer oportunidade de incorporar o seu passado e os seus valores culturais na construção da sua nação" (Trindade, 2014: 147) e, como consequência, o "novo" Estado foi e continua a ser entendido como uma "instituição estrangeira", assente em bases normativas exógenas (Trindade e Castro, 2007: 14).

Com vários grupos etnolinguísticos, fronteiras territoriais negociadas entre potências coloniais concorrentes, e com uma débil história pré-colonial de administração centralizada, Timor-Leste, a exemplo de outros estados pós-coloniais da

Ásia e de África, enfrenta desafios específicos na construção da nação após a independência (Leach, 2017: 14). Os vários períodos de construção da governação em Timor, apesar de terem trazido ruturas radicais, nunca substituíram na totalidade os elementos provenientes das etapas anteriores. Sobre estes acrescentam-se novas estruturas e possibilidades de mediação, através, por exemplo, da presença de organizações da sociedade civil (ONGs), que prestam aconselhamento jurídico e apoio às vítimas de violência doméstica,[52] as polícias (policias comunitárias e Polícia Nacional da República de Timor-Leste)[53] e representantes de organizações religiosas (ex. padres ou *katekistas*).[54] Outras autoridades que podem estar envolvidas no processo de tomada de decisão podem incluir membros da comunidade experientes e confiáveis, como os *li'a na'in kultura ou katuas uma lisan*, os *liurai*, professores e enfermeiros, o *naijuf*, um tipo de liderança política local (chefe de aldeia),[55] apontado na região de Oé-cusse-Ambeno como importante na resolução de conflitos de terras, representantes de grupos de artes marciais, o administrador do municipal, etc. Todas estas estruturas e atores são hoje parte integrante da constelação de justiças em Timor-Leste, como este estudo procurou analisar.

Importa igualmente compreender as várias das linhas de fratura que marcam a paisagem social timorense contemporânea. De entre estas fraturas e tensões que marcam o panorama social e político timorense na atualidade destacamos as seguintes:

i) entre o projeto político de reforço da unidade nacional e as lutas associadas à democracia multipartidária;

ii) as tensões intergeracionais sobre o projeto nacional, associadas a diferentes períodos de resistência;

---

[52] Entrevista com representantes das várias organizações que compõem a Rede Feto realizada em Díli a 6 de dezembro de 2017; entrevista com o ponto focal do Ministério de Solidariedade Social em Viqueque, entrevistada a 13 de março de 2017; entrevista com conselheiras da PRADET – Fatin Hakmatek Oecusse, realizada em Pante Macassar a 20 de abril de 2017.

[53] Entrevista com o Segundo Comandante da Polícia Nacional de Timor-Leste, em Lospalos, realizada a 11 de março de 2017; entrevista com o Segundo Comandante da Polícia Nacional de Timor-Leste em Oé-cusse, realizada em Pante Macassar a 18 de abril de 2017.

[54] Entrevista com o Padre José Gonzaga, da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, Vila de Baucau, realizada a 9 de março de 2017.

[55] O *naijuf*, juntamente com a figura de *tobe*, são assinalados por Laura Yoder (2007: 46) como figuras centrais na administração local das aldeias na região de Oé-cusse-Ambeno. Se o poder do primeiro advém da sua pertença á linhagem que governa a aldeia, já sobre o *tobe* recaem tarefas específica associadas a questões de terra e florestas, incluindo rituais agrícolas, aprovação de locais colheita, etc.

iii) entre um projeto nacionalista, que inclui uma forte participação de mulheres, e uma narrativa nacionalista que as invisibiliza, procurando secundarizando várias das suas bandeiras de luta;

iv) entre o projeto nacional, que politicamente se define como "estado de direito" e a dimensão multicultural que caracteriza a sociedade timorense;

v) entre uma visão secular da nação, defendida por alguns setores, e a centralidade da Igreja Católica,[56] um dos pilares fundamentais da identidade timorense consolidados durante a ocupação;

vi) entre os "veteranos" (e o apoio de que beneficiam por parte do Estado) e parte significativa da população timorense, que participou da resistência anti-indonésia;

vii) entre os projetos jurídicos que procuram ampliar a democracia nas bases (ex. Lei dos sucos) e as outras fontes de autoridade jurídica "legítima" a nível das comunidades; e, finalmente,

viii) entre as propostas políticas do governo e as pressões de várias organizações internacionais.

Esta tensões e conflitos, resultando na repetida sobreposição e hibridação de elementos dos vários modelos políticos, configuram a realidade atual, que Dionísio Babo-Soares (2003) descreve como "ramos" que saem do tronco da árvore que simboliza Timor-Leste. No seu conjunto, estas ruturas, conflitos e tensões refletem um problema central de Timor-Leste: como promover, a partir de elementos internos, as diversas culturas tradicionais que sustentaram a identidade timorense, para a construção de um projeto político e sociojurídico unificador.

Se a ideia de "dualismo jurídico" parece continuar presente em algumas reflexões sobre Timor-Leste,[57] a imagem de palimpsesto e de interlegalidade parecem ser os conceitos que melhor caracterizam a realidade contemporânea.

Uma das consequências do positivismo jurídico está patente na relação binária entre o direito e a sociedade, onde o direito é apresentado como uma estrutura completamente separada superior ou exterior à sociedade. Esta conceção, um dos

[56] O Vaticano assinou, em 2015, uma Concordata com o Estado de Timor-Leste.

[57] Veja-se, entre outros, Mearns (2002); Hohe e Nixon (2003); Jerónimo (2011); Timor-Leste Legal Education Project (2013).

alicerces do moderno pensamento sociojurídico, encontra eco na Constituição timorense de 2002. Sobre esta relação desenvolveram-se complexas culturas políticas e relações de poder. A realidade analisada em Timor-Leste entre 2016 e 2017 aponta, como se discutirá adiante, várias formas em como este paradigma dualista tem vindo a ser desafiado, procurando-se incorporar na noção de "justiça" e de "direito" outras experiências e sentidos, desafiando a aparente hegemonia do direito formal.

A realidade de Timor-Leste, exemplo de um Estado heterogéneo, 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 justiças informais, tradicionais, costumeiras, formas alternativas de resolução de conflitos, de proximidade, locais.[58] Estes sistemas de justiça em funcionamento em Timor-Leste, e a que a grande maioria da população acorre na busca de soluções para os seus problemas (Nixon, 2012; Marx, 2013: 7, 16-17; Kovar e Harrington, 2013),[59] 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, como é, por exemplo, o caso dos *tara bandu*, que se analisarão mais adiante). Como tal, os "direitos costumeiros", a *kultura*, apesar de consagrados constitucionalmente, não são parte, formalmente, da estrutura legal do Estado; pelo contrário, são apenas instrumentos legais na medida em que as pessoas que os seguem, voluntariamente ou de outra forma, consideram que detém validade legal. A Constituição procurou instituir o Estado de direito, lançando as bases para um sistema judicial, garantindo o acesso uniforme à justiça judicial e o direito à assistência de um advogado. Este projeto, construído de "cima para baixo" (Trindade, 2014: 148), relegou para segundo plano a discussão sobre como constituir um sistema de justiça de raiz timorense, combinando o melhor das varias experiencias normativas presentes no país. Este diálogo é urgente pois, como refere um relatório da CRL,[60]

[58] Todos esses adjetivos refletem construções sociais cuja diferença é configurada e assinalada em contraste à justiça "formal" do Estado.
[59] Esta realidade foi confirmada em várias das entrevistas realizadas.
[60] Disponível em http://www.crl.gov.tl/sites/tlcrl/files/docs/2017/2_relatorio-semestral_primeiro_semestre_2016.pdf, acedido a 4 de junho de 2017.

> Partir da sociedade timorense e das relações sociais em concreto, da identificação dos problemas para cuja resolução seja preciso norma jurídica e analisar as opções de resolução necessariamente por via de norma jurídica nova ou a alterar, não foi uma metodologia privilegiada na elaboração legislativa. Pelo contrário, prefere-se utilizar o método da escolha por comparação formal de regimes jurídicos exteriores por vezes já resultado de codificações complexas, para os fazer aplicar no país (2016: 13).

Se a discussão sobre outras formas de normatividade social para além do direito oficial, englobadas no grande debate sobre o pluralismo jurídico, ganhou expressão na Constituição de 2002 e em alguns instrumentos legais (como a Lei dos sucos e a Lei de terras), as possibilidades de integrar os valores e conceitos das culturas timorenses num sistema legal de matriz timorense continuam por definir e acontecer.

Como sublinha Boaventura de Sousa Santos, "as leis, tal como os mapas, são distorções regulamentadas de territórios sociais" (1995: 458). Quer as leis, quer os mapas são representações simplificadas, modos de imaginar e ordenar as relações sociais que, procurando ser eficazes, reduzem e muito a complexidade da realidade. Assim como o cartógrafo desenha apenas alguns detalhes do terreno para que este caiba num pequeno mapa legível, o legislador escolhe apenas uma fração das práticas sociais para regulá-las em função de um prisma jurídico. O artigo 118 da CRDTL, no seu n. 1, que estipula que “os tribunais são órgãos de soberania com competência para administrar a justiça em nome do povo”, e n. 3, que determina que “as decisões dos tribunais são de cumprimento obrigatório e prevalecem sobre todas as decisões de quaisquer autoridades”: desta forma gera um efeito de “ilusão de centralidade” do sistema judicial, quando na prática, são várias as estruturas a que os cidadãos recorrem, como primeira instância, em busca de solução para os seus conflitos e problemas.

4. O que se esconde num nome: questões de classificação

Desta breve caracterização do pluralismo jurídico em Timor-Leste torna-se evidente como vários conceitos são interpretados de forma distinta, dando azo a

múltiplas controvérsias. Porque qualquer definição nunca é final, e porque qualquer definição estreita arrisca-se a desperdiçar experiências válidas, Boaventura de Sousa Santos propõe o uso de um conceito de direito amplo e flexível que permita dar conta das dinâmicas sociojurídicas operando em distintos campos e tempos. É assim que este autor define o direito como um "corpo de procedimentos regularizados e de padrões normativos, com base nos quais uma terceira parte previne ou resolve litígios no seio de um grupo social" (2003: 50), definição que usamos neste trabalho. Assim, os conceitos de "direito costumeiro" ou "direito tradicional" referem-se a um sistema de controlo social através de costumes, normas e práticas culturais partilhados por membros de um dado grupo social numa longa extensão temporal, de forma que tais referencias são consideradas indispensáveis ao funcionamento e regulação do grupo. Este conjunto de normas e práticas regulam a vida social, organizar a ordem pública e procuram resolver problemas e conflitos, de forma flexível.

A noção de "sistema de justiça costumeiro" refere-se aos mecanismos e agentes de controle destas normas e práticas, impostas por instituições específicas que determinaram os procedimentos do seu funcionamento. No caso timorense, incluem *liurai*, *li'a na'in*, estruturas das aldeias e sucos, entre outros atores.

Qualquer sistema de justiça corresponde tanto a ordens sociais ou políticas quanto a ordens legais. Para a realidade de Timor-Leste, e de acordo com Josh Trindade (2014: 154-155) e Kelly Silva (2014: 125), estas estruturas locais de governação e justiça timorenses são comportas por elementos diferentes, que lhes atribuem um carácter heterogéneo. Esses elementos, designados por *lisan* ou *kultura*, incluem modos locais de governação e organização social, com especial destaque para a *uma lulik*; saberes rituais, crenças e suas práticas fortemente enraizadas; posições de poder/autoridade na negociação com representantes do Estado, da Igreja e na mediação com forças ou entidades espirituais, etc.[61]

Entre as comunidades, elemento nodal do funcionamento da sociedade timorense, verifica-se a existência de um sistema de mundovisões amplas, onde as noções de parentesco se entrelaçam com vários aspetos da vida, e onde os poderes ancestrais detêm forte poder para controlar as forças vivas. A necessidade de manter

[61] Sobre este tema veja-se também Ospina e Hohe (2002); Hohe (2002); Trindade e Castro (2007), Nixon (2008, 2013), Sousa (2009); Loch (2009); Tilman (2011); Kovar (2011) e Marx (2013).

um equilíbrio cósmico baseada na reciprocidade e troca social está no cerne destas cosmovisões. Esta cosmologia tem efeitos sobre a interpretação do sentido de justiça, onde há a necessidade de se substituírem os valores que foram perturbados por uma determinada transgressão, a fim de estabilizar o fluxo cósmico, e a necessidade de se promover a reconciliação harmonia social como forma para garantir a continuidade dentro da comunidade. As penalizações negociadas entre uma estrutura local de resolução de conflitos e as partes reflete muitas vezes a crença de que qualquer transgressão gera uma obrigação que deve ser paga, como se analisa mais abaixo.[62] E isto não se aplica apenas à vítima, mas a toda a comunidade[63] (Hohe e Nixon, 2003: 17; Nixon, 2012: 168-169). Todo esforço é, assim, para mediar processos, esperando-se que as partes em conflito consigam, a partir da experiência e da legitimidade do(s) mediador(es) do conflito, chegar a acordo sobre uma compensação, abrindo-se caminho para pacificar as relações alteradas (Trindade, 2014).

Estas normas, quase sempre orais,[64] estão na base do funcionamento do designado "direito costumeiro ou consuetudinário". O direito consuetudinário também compreende prescrições sobre como a comunidade se deve comportar – referências éticas. Por exemplo, o sistema familiar[65] que se estabelece através do casamento com *barlake*[66] (a forma predominante de casamento em Timor-Leste) é complexo e obedece a normas complexas e bem estabelecidas (Ospina e Hohe, 2002; Nixon, 2008; Trindade, 2014). Essas normas e regras são ativamente produzidas, aplicadas e recriadas através

---

[62] A intima ligação entre o mundo presente e o mundo dos antepassados expressa-se através da crença na supervisão dos antepassados (e da sus 'supervisão na implementação das punições), dando continuidade ao processo de responsabilidade coletiva, integrada num ciclo mais amplo da vida. Como Rob Nixon enfatiza, esta pratica desincentiva a participação em ofensas ou crimes futuros (2013: 169).

[63] Ou seja, no caso de um prevaricador, todos os membros da família (no seu sentido amplo) são vistos como corresponsáveis pelo dano, devendo contribuir para a compensação devida à família da vítima.

[64] Durante a realização deste estudo identificamos várias situações onde as "práticas locais" de justiça estão a ser codificadas por escrito, como é o caso dos *tara bandu* (veja-se igualmente Tilman, 2011). Este tema é retomado no último capítulo deste estudo (capítulo VII).

[65] De acordo com a Lei contra a Violência Doméstica (Lei 7/2010, de 7 de julho), consideram-se membros de uma família (artigo 3) "*as pessoas abrangidas pelas seguintes relações: a) os cônjuges ou ex-cônjuges; b) as pessoas que vivam ou tenham vivido em condições análogas às dos cônjuges, ainda que sem coabitação; c) os ascendentes e descendentes de ambos ou de apenas um dos cônjuges ou de quem esteja na situação prevista na alínea anterior, desde que inseridos no mesmo contexto de dependência e economia familiar; d) qualquer outra pessoa que esteja inserida no mesmo contexto de dependência ou economia familiar, incluindo quem nele exerça de forma continuada e subordinada uma atividade doméstico-laboral*". Todavia esta definição é muito estreita e não tem em atenção as relações mais amplas que envolvem a *Uma Fukun / Uma Lisan*.

[66] Veja-se o Anexo I.

de processos de participação e contestação. O direito consuetudinário pode, portanto, ser dinâmico, adaptável e flexível, e qualquer versão escrita dele provavelmente se tornará rapidamente desatualizada. Fatores tão diversos como a ecologia, a socio-economia, a proximidade do sistema estatal e as crenças religiosas contribuem para o desenvolvimento do direito consuetudinário. Esses fatores explicam por que os preceitos dos sistemas de justiça consuetudinários podem variar muito em pequenas distâncias, e por que pode haver várias versões do direito consuetudinário coexistentes em um só lugar, em concorrência uns com os outros, bem como com o sistema estatal.

As regras, direitos e deveres do *fetosa'a-umane* são usadas como base para resolver muitas disputas entre membros destas famílias alargadas ou casas. A presença de fortes ligações familiares é o garante de uma estrutura socioeconómica estável em Timor-Leste; reparar qualquer relação familiar alterada surge, como foi detetado no trabalho de campo, como uma das prioridades principais para quem lida com a resolução de conflitos; mas isto não quer dizer, como se discutirá adiante, que não se busque a responsabilização e a punição dos causadores do problema.

Como explica David Mearns,

> a justiça não é simplesmente uma questão de punição, mas sim de compensação para a vítima e a família da vítima cuja honra foi atingida pelo crime ou delito. Além disso, os atos individuais dos perpetradores têm consequências não só para estes, mas também para seus familiares cujos vergonha e desonra é fruto de crime ou má conduta de um dos seus membros (2002: 43).

Como se discutirá adiante, no capítulo IV, várias situações de violência doméstica observados durante este estudo foram apresentadas, do ponto de vista da "justiça costumeira" como ofensas contra as relações sociais entre famílias e não como ofensas individuais à integridade física e psicológica (Grenfell, 2006: 316). Neste sentido, vários dos entrevistados, predominantemente homens, referiram ser inapropriado recorrer a estruturas "externas" (Polícia, Tribunais) para procurar resolver problemas "familiares", já que essas estruturas desconhecem as normas do *fetosa'a-umane*.

Na literatura analisada, assim como nas entrevistas realizadas, torna-se clara a presença de vários termos em uso em Timor-Leste para fazer referência às justiças comunitárias: normalmente são descritas através do termo indonésio *adat*, do termo *lisan*, em Tétum, por *kultura* ou ainda pelo termo genérico de *justisa*. O termo *lisan* engloba não apenas normas e proibições, mas também referências éticas e morais, e rituais, bem como um sistema de liderança e governação da comunidade (Silva, 2014). O termo *lisan* é também traduzido, neste sentido, como tradição, garantia da legitimidade das normas aplicadas na comunidade (Hohe e Nixon, 2003; Babo-Soares, 2004). Todavia, como noutros contextos, as *lisan* presentes em Timor-Leste são muito diversificadas e localizadas, sinalizando a inexistência de um sistema "costumeiro" unificado; pelo contrário, a diversidade de práticas é a norma (Marriott, 2010). Como resultado, por exemplo, nos casos de violência doméstica, as formas pelas quais as mulheres locais acedem à justiça variam de lugar para lugar, muitas vezes até dentro do mesmo suco, quer em termos como o caso é avaliado, quer das penalizações.

As práticas e tradições culturais locais são uma lente para entender as tensões sociais, examinar como os mecanismos de resolução desenvolvidos no passado e formular abordagens de resolução e resolução de conflitos culturalmente específicas (Trindade e Castro, 2007: 17). A cultura, a capacidade de reproduzir referências, quadros de ação e comunicação, torna possível que uma pessoa se identifique com um determinado grupo social, estruturando a sua participação neste, sem necessariamente se confinar unicamente a ele. A cultura, as normas sociais, podem, pois, ser comparadas a uma bússola que facilita a ação sem necessariamente a determinar (Nyamnjoh, 2002: 114).

As opiniões ouvidas durante este estudo sobre a estrutura de justiça a que as pessoas acorrem para resolver os seus problemas mostram que, de facto, estão mais confortáveis com os sistemas de justiça que usam a sua *kultura* como referência, que falam a sua língua. É esta realidade que leva várias pessoas a descrever essa realidade como uma situação de justiça de proximidade. No caso dos conflitos de terras (ex. definição das balizas de terrenos a nível de aldeias e sucos), em ambiente de suco, onde as pessoas vivem em proximidade, e muitas vezes partilhando relações de parentesco, a promoção da reconciliação do coletivo é muito importante, o que exige o recurso a

normas socialmente relevante aplicadas por pessoas cuja atuação colhe legitimidade na comunidade (Nixon, 2013: 174).

Já a ideia da "justiça tradicional", um conceito relativamente recente, está intimamente associado ao projeto colonial, que vai transformar as "autoridades locais" (incluindo mesmo as linhagens reais, os *liurai*) em autoridades tradicionais. Visto do prisma da administração colonial, a emergência das autoridades tradicionais como "juízes" locais simbolizou o nascimento do lado timorense da sociedade face à presença europeia colonizadora, um elemento usado para legitimar e reforçar a necessidade da presença do poder estatal colonial como forma superior de organização social. Esta origem, hoje desconhecida por muitos, faz com que o conceito de "justiça tradicional" seja usado acriticamente (UNDP, 2013: 12-13), como sinónimo de um conjunto de regras e procedimentos locais, com forte ancoragem na tradição. É aqui que importa referir a diferença subtil entre autoridades tradicionais, dotadas de uma legitimidade assente na história da sua linhagem, e as tradições inventadas. Como sublinha Eric Hobsbawm (1988: 1), uma tradição inventada representa:

> um conjunto de práticas, normalmente geridas por regras aberta ou tacitamente aceites, de natureza ritual ou simbólica, que procura inculcar certos valores ou normas de comportamento pela repetição, o que automaticamente é visto como uma continuidade com o passado. De facto, se possível, normalmente procuram estabelecer uma continuidade com um passado histórico adequado.

Ainda de acordo com este autor, as tradições são "inventadas" se

> Uma rápida transformação social enfraquece ou destrói o tecido social onde as 'antigas' tradições foram delineadas, produzindo novas que não são aplicáveis, ou quando as velhas tradições e as instituições que as empregam e transportam não são mais capazes de flexibilidade e adaptação suficientes, ou ainda quando são eliminadas: em poucas palavras, quando as mudanças são suficientemente amplas e rápidas, quer no lado da procura, quer no da oferta (Hobsbawm, 1988: 4-5).

Referindo-se ao contexto de Timor-Leste, Mateus Tilman (2011: 204) e Sofia Miranda (2017: 14) apontam como as "tradições" podem ser moldadas a novos

contextos, como um recurso estratégico. Os agentes desta justiça, a nível local, operam com a expressão "tradicional" associada à ideia de antiguidade, de normas experimentadas e usadas desde há muito, o que lhes confere legitimidade.

O tema crucial da governação indireta é o do confronto analítico do tradicional, reformulado e reciclado para uso do Estado moderno. O direito costumeiro, tradicional, passou a simbolizar o "outro" lado, timorense, do direito, elemento utilizado para reforçar e legitimar a necessidade de leis "modernas" (Estado de direito) como modelo de uma forma superior de organização social (Weber, 1978). Esta dicotomia explica a continuidade do uso de termos "tradicional" e "costumeiro" usados em conexão com mecanismos de justiça baseados na comunidade. No entanto, a maioria desses procedimentos não são estritamente refletidos em *lisan*, embora possam incorporar elementos dele. De fato, os processos de "justiça comunitária" são, na maioria das vezes, supervisionados por pessoas que são eleitas ou nomeadas para cargos de liderança pela comunidade a que pertencem. Enquanto estes são, às vezes, os mesmos indivíduos que teriam sido responsáveis por julgar disputas de acordo com *lisan*, mais frequentemente não são. Identificar se os métodos utilizados são seculares ou espirituais também não é tarefa simples. Alguns entrevistados referiram o uso de rituais religiosos "tradicionais" (*lulik*) na resolução de conflitos de terras (i.e., de conflitos seculares), para aumentar a margem de cumprimento das decisões pelo medo decorrente das consequências de uma violação desses rituais.[67]

A procura de solução para um problema segue uma hierarquia localmente bem definida, que muitos designam de "escada".[68] Esta começa normalmente na família (*Uma Fukun* ou *Uma Lisan*), seguindo para as estruturas da aldeia e/ou do suco (chefe de aldeia; *li'a na'in*; *liurai*; chefes de suco, etc.); nalguns locais a policia participa deste processo. Como referido em várias entrevistas, a resolução de conflitos conhece vários momentos. Nas palavras de um chefe de suco,

> nós, timorenses, desde antes da vinda dos portugueses já tínhamos lei como hoje o Administrador apresentou dizendo que as coisas pequenas

[67] Entrevista com o Secretário Regional para o Ordenamento do Território e Cadastro da RAEOA, realizada em Pante Macassar a 21 de abril de 2017.
[68] A estruturas extrajudiciais de resolução de conflitos e o seu funcionamento são analisados em detalhe no capítulo III.

> e grandes resolviam com a cultura, a cultura possui a sua escada dos *li'a na'in* ao chefe de aldeia, chefe de suco assim continuando até as altas entidades.[69]

Neste sentido, o termo "justiça local" refere-se às estruturas que funcionam ao nível das comunidades e não estão integradas "formalmente" no sistema estatal formal de administração da justiça, ou seja, ou seja, não são formalmente reconhecidas pela Estado como integrando um sistema amplo de justiças.

O conceito de "justiça informal", como tem sido usado na análise da realidade timorense, refere-se às estruturas que não estão contempladas dentro da estrutura legal formal da justiça (Timor-Leste Legal Education Project, 2013). Esta interpretação não se pode aplicar com toda a propriedade ao que acontece em Timor-Leste, já que constitucionalmente a "justiça costumeira" está plasmada no artigo 2 da CRDTL, já citado.[70] Esta opção distancia-se igualmente do uso de "estruturas informais" de justiça. O conceito de estrutura informal implica, por um lado, que não estão contempladas dentro do marco legal abrangente da justiça em Timor, o que não se pode aplicar, por exemplo, com toda a propriedade aos sucos, que são uma estrutura dotada de existência legal.[71]

Um exemplo do formalismo ritualizado que caracteriza as justiças locais é o *nahe biti*. Traduzido literalmente, este termo refere-se ao estender da esteira como meio para facilitar a busca de consenso e/ou a reconciliação entre as partes envolvidas num conflito. O *nahe biti* está profundamente ancorado nas cosmovisões timorenses, pois incorpora em si a tensão entre raízes, origens (*hun*) e opções, futuro (*rohan*).[72]. No entanto, como Dionísio Babo-Soares sublinha (2004: 21-22), o acto do *nahe biti* é apenas

---

[69] Entrevista com um Chefe de Suco, sede de posto Administrativo de Atabae, Bobonaro, realizada a 7 de abril de 2017.

[70] Noutros contextos, a noção de justiça informal descreve "instituições que são informais na medida em que não têm uma estrutura burocratizada e são relativamente indiferenciadas da sociedade mais alargada, minimizam o uso de profissionais, e evitam o direito oficial em favor de normas processuais e substantivas vagas, não escritas, do senso comum, flexíveis, ad hoc e particularistas. Toda a instância da justiça informal exibirá, até certa medida, algumas destas características, embora em nenhuma possam encontrar-se todas elas completamente desenvolvidas" (Abel, 1982: 2).

[71] Veja-se a já citada Lei dos sucos, de Lei 9/2016, de 8 de julho.

[72] James Fox assinala que uma das características específicas das sociedades austronésias é a "preocupação com as origens" (2008: 201), através da qual estas sociedades tradicionais se definem em relação ao passado. No contexto de Timor-Leste, como este autor sublinha, as origens provêm "quer do interior quer do exterior" da sociedade, através de um poroso processo de hibridação (2008: 216)

uma parte de um processo abrangente e não como o fim do próprio processo. O processo de mediação que estrutura as questões que são discutidas e resolvidas na esteira (*biti*) ressalva que estas não devem ser trazidas à comunidade, pois podem suscitar desarmonia. O *nahe biti* representa um processo que procura curar transgressões cometidas no passado, para trazer essas ponderações para o *rohan*, recuperando a harmonia. Os erros passados constituem o início do processo, sendo a reconciliação um procedimento padrão continuo que deve ser usado para curar esses erros. Aceitar os consensos sancionados pela mundovisão comunitária vai além da reconciliação de curto prazo: significa assegurar que as temporalidades cíclicas foram restabelecidas e os antepassados acalmados; que as cerimónias e rituais foram cumpridos, reestabelecendo os laços inter-geracionais e a unidade familiar e comunitária, base para a garantia da harmonia e balanço na comunidade/sociedade (Babo-Soares, 2004; Myrttinen, 2012; Trindade, 2014).

A gestão dos conflitos, pela mediação e pela busca de uma solução "justa", conjuga, como se observou em Timor-Leste, apropriações e subversões de estruturas coloniais e pós-coloniais (Babo-Soares, 2004; Yoder, 2007; Silva, 2014). Todavia, do ponto de vista das pessoas, do cidadão comum, estas estruturas são consideradas, muitas vezes, como genuinamente autóctones, expressão da sua *kultura*.

No campo das práticas e experiências de busca de solução para conflitos,[73] vários elementos culturais de referência estruturam a busca da realização de justiça dentro e como parte do grupo, ou em nome de um grupo de pessoas que legitima e reconhece a decisão tomada. Neste contexto, o sentido de "justiça" é traduzido como a "busca da verdade" ou a "verdadeira história" (*lia lo'os*).[74]A busca de uma solução "justa", que garanta a harmonia social e a estabilidade social, assenta em numa série de lógicas e dispositivos, identificados por vários autores[75] e confirmados durante o trabalho de campo:

[73] O conflito é usado num sentido amplo para se referir a tensões sociais resultantes de aspirações de poder e autoridade envolvendo uma variedade de atores societários e partes interessadas, cujas ações ou atos questionam, perturbam e alteram a ordem existente.

[74] Noutros contextos a noção de "justiça" é apresentada como a melhor solução, a solução mais justa para um problema (entrevistas com lideranças comunitárias em Pante Macassar, RAEOA, realizada a 19 de Abril de 2017.

[75] A este propósito consulte-se, entre vários, os trabalhos de Hohe (2002); Mearns (2002); Hohe e Nixon (2003); Babo-Soares (2004); Grenfell (2006); Jerónimo (2011); Kovar e Harrington (2013); Silva (2014); Trindade (2014).

1) O recurso privilegiado ao consenso, aqui entendido como a busca do retorno do equilíbrio (espiritual, social e material) comunitário.
2) A importância da reconciliação e reintegração; estes sistemas de justiça visam restaurar a harmonia intracomunitária, reparando as relações entre as partes em disputa e apoiando as condições para a reintegração.
3) A compensação pelo "mal" causado pela transgressão e erros; estas compensações, normalmente sob a forma de "multas", procuram devolver o equilíbrio material, social e cósmico.
4) O reconhecimento da realização de transgressões e erros de forma pública, cuja responsabilidade é individual e/ou coletiva; na medida em que os erros e transgressões que estão na base de um conflito, se manifestam como disputas entre membros de famílias, este reconhecimento traduz-se no facto de todos os membros da família ou da comunidade serem vistos como responsáveis pela compensação à vítima e sua família.

   Como sublinhado em Same, "*tememos a culpa. E por falar da culpa temos uma coisa que é 'fó-sala', pedir desculpas. Portanto, dessa forma as vezes podemos chegar a um consenso e recebemo-nos em mútua aceitação*."[76]
5) A punição dos transgressores através de atos públicos que "marcam" a vergonha do ato/ação realizado individuo (afetando igualmente a sua família).

   Às multas, forma de compensação acordada para reparar o mal feito, associam-se outras formas de sanção social e cósmica. No segundo caso, o risco das sanções, incontroláveis, fruto das ofensas aos antepassados traduz-se, como foi referido nas entrevistas, no receio da ira dos antepassados, que podem resultar em doenças, infertilidade ou mesmo na morte (Nixon, 2013: 168). No primeiro caso, as sanções podem incluir o ostracismo e exclusão das atividades comunitárias, ou uma despromoção do estatuto social.
6) A resolução do conflito envolvendo várias temporalidades, do passado ao futuro, incluindo a presença dos antepassados.

   Nas palavras de Sofia Miranda (2017), quem comete um crime não pode ser simplesmente castigado ou removido da comunidade por um determinado

[76] Entrevista com o Diretor de Terras e Propriedades de Same, realizada Sede do Posto Administrativo Same Vila, a 27 de março de 2017.

período de tempo para "cumprir uma pena".[77] Por aqui se percebe uma das contradições existentes entre os sistemas comunitários de resolução de conflitos em Timor-Leste e as propostas "modernas" de penalização individual do infrator. Como sublinhado em várias entrevistas, para que a justiça ocorra é importante que as partes envolvidas reconheçam a origem do conflito e, depois, trabalhem no sentido de promover a harmonia, coesão social e a reconciliação; se tal não acontecer, incorre-se no risco de a tensão continuar e, com o passar do tempo, assumir maiores dimensões e culminar em conflitos violentos.

7) Caracter pedagógico da resolução, que, ao discuti-la coletivamente, ensina as regras e procedimentos de convivialidade.

   A punição decidida através das regras comunitárias, partilhadas, reveste-se de grande importância simbólica no processo de compensação necessário para reconciliar as famílias e agradar os antepassados; aqui, a troca de bens constitui um sinal de respeito e reforço das relações de amizade entre as famílias e simboliza o "fechar da vergonha" (*taka moe*) infligida na família da vítima; em simultâneo, mostra à comunidade que o problema foi ultrapassado (Miranda, 2017). Se isto não acontece e os casos não são resolvidos de acordo com os preceitos corretos, acredita-se que o nome da família permanece envolto em vergonha, que é passada para as gerações seguintes, mantendo-se as tenções sociais e a possibilidade de se reiniciarem os conflitos (Kovar & Harrington, 2013).

Uma transgressão, um crime, são vistos como conflitos entre famílias, aldeias, comunidades. Os sistemas de justiça em presença servem uma função fundamental, como em qualquer outro contexto – assegurar a ordem, prevenindo ou resolvendo conflitos, condição para a manutenção do equilíbrio e da ordem social e cósmica nas comunidades –, motivo pelo qual se coloca a ênfase no coletivo (num sentido abrangente) mais do que no individual.

Em paralelo, uma leitura complexa dos vários encontros entre projetos políticos associados a propostas normativas revela uma paisagem de sistemas de justiça como uma vasta zona de contacto, um espaço de inteligibilidade e interação, repleto de

[77] Vários dos homens entrevistados afirmaram que "estar na cadeia é estar de férias", significando que a pena de prisão é vista como um período de descanso ao perpetrador custeadas pelo Estado, que lhe providencia alimentação e alojamento gratuitos.

momentos de resistência e de adaptação, contactos geradores de 'novas' formas de autoridade e representação. Estas estruturas extrajudiciais de resolução de conflitos constituem, nos dias de hoje uma paisagem muito variada e dinâmica de estruturas provedoras de justiça. Muitas destas estruturas têm longas raízes históricas, que importa conhecer, para compreender as atuais constelações, hibridações e inter-relações;[78] já outras emergiram nas últimas décadas, fruto da cooperação internacional. Dito isto, estas estruturas e as suas práticas estão assentes numa hierarquia de elementos cuja origem se situa ao nível da família, e que se movimenta de seguida para as estruturas das aldeias e sucos (especialmente o chefe de suco, eleito popularmente), *liurai*, grupos de "mais velhos" (*katuas*), deslocando-se lateralmente ainda para outras estruturas, como polícias comunitárias, as secções de assuntos sociais a nível de municípios, organizações da sociedade civil assim como para a Policia Nacional de Timor-Leste e estruturas formais de justiça, entre outras, como se analisará adiante, no capítulo II. É esta a razão que nos leva, neste estudo, a caracterizar coletivamente estas estruturas que, localmente estão envolvidas na busca de soluções para conflitos que abalam a sua comunidade, o seu grupo, a sua família, como "justiças comunitárias".

Como vários estudos realizados sobre justiças comunitárias revelam, trata-se de processos baseados primordialmente na justiça restaurativa coletiva, uma justiça que procura garantir a reconciliação da comunidade, em vez de justiça retributiva e direitos individuais. A presumida vernacularidade das mesmas é a principal referencia que leva a considerá-las locais, comunitárias. Numa longa entrevista com Eugénio Sarmento, *li'a na'in,*[79] sobre a forma de resolver conflitos, este, ao descrever os processos, sublinhou por diversas vezes: "*ita nia kultura, ita nia tradisaun*" – trata-se da nossas cultura, da nossa tradição. Esta expressão traduz "tradição" como as raízes identitárias, implicando o referencial cognitivo e cultural de cada grupo, o que o torna específico e lhe garante sentido. Nesse sentido, a diversidade de *kultura* presente em Timor-Leste e as múltiplas interpelações e polissemia assocadas permanecem um desafio à construção de um Estado híbrido, que combine em si a diversidade de sistemas sociojurídicos (Graça, 2016).

[78] As inter-relações acontecem entre instâncias do Estado, de agências internacionais e instituições autóctones, caracterizando-se, em função do contexto, pela coexistência, interdependência, interpenetração, hostilidade, assimetria de relações de poder, não reconhecimento, entre outras.
[79] A entrevista a este *li'a na'in* de Soibada foi realizada em Díli, a 9 de dezembro de 2016.

CAPÍTULO III |MAPEAMENTO E FUNCIONAMENTO DAS INSTÂNCIAS COMUNITÁRIAS DE RESOLUÇÃO DE CONFLITOS

1. As principais estruturas envolvidas na resolução de conflitos

O contexto sociojurídico timorense caracteriza-se por uma situação de significativa pluralidade jurídica, no qual diversos atores, que integram as comunidades e o Estado, desempenham papéis de mediação,[80] resolução de conflitos e de acompanhamento das partes durante o processo e após a implementação das soluções/decisões.

A resolução de conflitos acontece dentro das estruturas do Estado, onde, para além do judiciário, diversas instâncias participam da mediação e resolução de conflitos: alguns departamentos do Governo (Direção Nacional de Terras e Propriedades do Ministério da Justiça, Departamento Hari'i Pás no Koezaun Sósial do Ministério da Solidariedade Social, Diresaun Nasional Prevensaun Konflitu Komunitáriu do Ministério do Interior) e a própria Polícia Nacional de Timor-Leste (PNTL).

Por outro lado, um papel central é desempenhado pelas denominadas lideranças comunitárias – estruturas eleitas pela população e a quem o governo atribui funções de mediação e resolução de conflitos – chefes de aldeia, chefes de suco e estrutura de suco (incluindo um *li'a na'in* eleito pelo conselho de suco). Apesar de as suas atribuições e competências, modo de funcionamento, direitos, formas de eleição, estarem regulamentadas pela Lei dos Sucos 9/2016, de 8 de Julho[81] e de terem recebido apoios

[80] Veja-se o capítulo II.

[81] Veio suceder à anterior Lei das Lideranças Comunitárias, Lei 3/2009 de 8 de Julho. Esta lei anterior já anunciava uma necessidade de reforma ao regime eleição e quadro jurídico das lideranças comunitárias, consagrado na Lei de 2016.

financeiros e de formação no anterior mandato,[82] estas não integram, como já referido, o funcionalismo público e o seu estatuto jurídico é de uma associação.[83]

O conjunto de funções e competências (artigos 5 e 6 da já citada lei) que lhes é conferido é particularmente alargado, tendo em conta que os sucos são entidades que não integram a estrutura da administração pública. Destacamos as seguintes competências que são atribuídas aos sucos no n. 1 do artigo 6, relativas às funções de promoção da resolução de conflitos e coordenação com atores governamentais do setor da justiça, bem como questões sociais associadas, como a violência doméstica:

> a) Promover a resolução de conflitos que surjam entre os membros da comunidade ou entre aldeias, de acordo com os usos e costumes da comunidade e o respeito pelo princípio da igualdade;
>
> f) Divulgar as leis, regulamentos, deliberações e decisões produzidas pelos órgãos do Estado, bem como as regras de direito consuetudinário, que tenham interesse para a comunidade;
>
> i) Sensibilizar e mobilizar os membros da comunidade para a erradicação da violência doméstica do seio da comunidade;
>
> k) Informar a Administração Municipal acerca da existência de menores em risco na comunidade, bem como de indivíduos em situação de exclusão social ou de vulnerabilidade;
>
> y) Apoiar as atividades do Conselho de Policiamento Comunitário da Polícia Nacional de Timor-Leste.

Para além destas, existem ainda funções específicas previstas para os chefes de aldeia e chefes de suco, relacionadas com a prevenção, resolução, informação sobre legislação e acompanhamento das vítimas de conflitos. No artigo 23, n. 1, são atribuídas, entre outras, as seguintes competências, aos chefes de suco:

> m) Colaborar com os órgãos e serviços da Administração Local na criação de mecanismos de prevenção da violência doméstica;

[82] Os atuais chefes de suco e chefes de aldeia foram eleitos em novembro de 2016. Nas entrevistas, foi-nos referido que desde então aguardam instruções mais específicas, formação e financiamento das suas atividades, do atual Ministro de Estado, Coordenador dos Assuntos da Administração do Estado e da Justiça e Ministro da Administração Estatal.

[83] O artigo 4 da atual Lei dos Sucos.

n) Apoiar iniciativas que visem a proteção e o acompanhamento das vítimas de violência doméstica e a eliminação de episódios de violência doméstica na comunidade;

o) Informar a Polícia Nacional de Timor-Leste acerca dos factos passíveis de constituírem crime ou contraordenação;

p) Intervir, sempre que solicitado, na mediação dos conflitos ou das disputas que oponham membros da comunidade;

q) Intervir na resolução de disputas entre aldeias do suco.

A perceção dos próprios chefes de suco e de aldeia sobre as suas funções foi invariavelmente discutida nas entrevistas de grupo realizadas, revelando por vezes uma certa insegurança face ao reconhecimento do Estado dos seus papéis na área de mediação e resolução de conflitos.

> É através da *kultura* que nós somos eleitos, como lideranças comunitárias do suco. A eleição para o conselho de suco não é uma eleição partidária, mas é pela *kultura* que nos candidatamos. A *kultura* é muito forte [aqui]. Nós não estamos aqui apenas para usar as leis da *kultura*, nós também encaminhamos os casos para a lei formal. A lei não nos dá competências para tomar decisões mas para promover a mediação entre as duas partes.[84]

Com este estudo foi possível constatar que o trabalho dos chefes de suco e de aldeia e *li'a na'in* de suco se articula com membros da comunidade a quem uma legitimidade ritual ou social é reconhecida, como é o caso dos *li'a na'in kultura* (autoridades judiciais na estrutura local). Os *li'a na'in kultura* envolvem-se numa fase inicial da "mediação" dos conflitos, ao nível da família — pertencem às *Uma Fukun* das partes em litígio —, primeiro, depois ao nível da aldeia e, por último, podem ser chamados para a "mediação" ao nível do suco.

Alguns chefes de suco falam dessa ligação,

> Nós já tínhamos a lei *kultura*, que não é escrita, mas que os nossos antepassados já usavam. É uma técnica de Timor-Leste que temos de respeitar. Não sei se a geração mais jovem a aceitará, mas por agora tem

[84] Entrevista com lideranças comunitárias do município de Manufahi, realizada a 27 de março de 2017.

> de ser respeitada. De acordo com o tempo dos nossos avós, quando acontecem conflitos, uma das partes apresenta queixa à *Uma Fukun*, ao *li'a na'in*, [depois] ao conselho de suco eleito, ao chefe de aldeia, ao chefe de suco. Agora existem também os delegados e delegadas. Temos de resolver de acordo com o processo *kultura*.[85]

Existem, por isso, estruturas e procedimentos híbridos de resolução de conflitos ao nível das comunidades, que integram características de uma justiça, designada por "justiça tradicional", *lisan* ou por *kultura* localmente, e elementos introduzidos através da eleição de lideranças comunitárias que recebem formação de ONGs internacionais e locais, departamentos do governo, e cujas competências são objeto de legislação pelo Estado. Conclusões semelhantes estão presentes noutros estudos realizados em Timor-Leste sobre esta temática.[86]

Neste estudo, através das entrevistas realizadas, foi possível identificar a existência de uma grande flexibilidade e diversidade nos mecanismos e procedimentos utilizados na justiça comunitária, refletindo quer a diversidade dos costumes dos grupos etnolinguísticos quer a influência dos atores já mencionados. Os facilitadores e líderes dos processos de justiça comunitária variam de local para local, dependendo de fatores como a legitimidade que lhes é reconhecida na comunidade e a personalidade dos próprios líderes e facilitadores. Se na estrutura tradicional de resolução de conflitos se atribuía exclusivamente aos *li'a na'in* das respetivas *Uma Fukun* ou *lia na'in kultura* o papel de facilitar o processo de conciliação, usualmente através de uma cerimónia *nahe biti*, as formas de justiça comunitária que nos foram descritas são múltiplas e incluem variantes deste modelo.

Desde já, destaca-se a importância dos chefes de aldeia e chefes de suco, outros membros do conselho de suco, e mesmo outras pessoas de reconhecida legitimidade numa comunidade, na facilitação destes processos, cabendo à figura de *li'a na'in de suco* eleito o papel de liderar o processo de "mediação"/conciliação. O *li'a na'in de suco* é eleito pelo conselho de suco, do qual fazem parte o chefe de suco, os chefes de aldeia

---

[85] Entrevista com lideranças comunitárias do município de Manufahi, realizada a 27 de março de 2017, em Same.

[86] Reunião com a Coordenadora e equipa da Ba Distritu/ Mai Munisipiu, Díli, realizada a 5 de dezembro de 2016.

do suco, dois (uma e um) representantes da juventude, assim como delegados e delegadas de cada aldeia. Apesar de verificarmos que, frequentemente, os *li'a na'in de suco* eleitos são escolhidos por serem *li'a na'in kultura*, ou seja, por pertencem a uma linhagem de líderes rituais com o poder de falar (literalmente, os donos da palavra), registámos alguns casos em que isso não acontece. Em particular, nas zonas urbanas de Baucau[87] e Díli,[88] os *li'a na'in de suco* não eram *li'a na'in kultura*, mas foram escolhidos para integrarem o conselho de suco por serem pessoas com legitimidade na comunidade, usualmente com formação e/ou experiência na facilitação de mediação e resolução de conflitos.

Por outro lado, em grande parte das áreas rurais dos municípios, bem como na Região Especial Administrativa de Oé-cusse-Ambeno, verificámos que o papel de *li'a na'in kultura* continua a ser reconhecido e, por esse motivo, a maioria dos *li'a na'in de suco* são também *li'a na'in kultura*. Em Oé-cusse-Ambeno, os *li'a na'in kultura* detêm uma função central na "mediação" e resolução de conflitos, em particular nas disputas de terras.[89] Para além disso, a sua função articula-se também com os chefes de bairro, em conflitos que saíram da esfera da família, depois ao nível dos chefes de aldeia e, por último, dos chefes de suco.[90] Nesta região a estrutura tradicional é distinta de outras partes do país e ainda prevalece, segundo as entrevistas que realizámos, destacando-se os *usif* (*liurais*) e *os naijuf* (administradores de áreas mais circunscritas), bem como os *tobe* (gestores de recursos naturais e ambientais, administrados pelos *naijuf*). No seu conjunto são lideranças que ainda detêm legitimidade nas comunidades.[91]

Fora das áreas urbanas como Díli, Baucau e de sucos com elevado grau de conflitualidade como em Covalima, apesar de não existirem estatísticas fiáveis, as entrevistas dão conta que uma parte significativa dos conflitos é resolvida ao nível da aldeia e das famílias, onde os *li'a na'in kultura* continuam a ser respeitados, não chegando ao nível de suco. Apesar disso, o papel do chefe de suco e do chefe de aldeia,

---

[87] Entrevistas com o Chefe de suco e *li'a na'in* de suco de Bahu, realizada a 9 de março de 2017, em Baucau.
[88] Entrevistas com Chefes de suco e *li'a na'in* de Bairro Pité, Becora, Comoro e Kampung Alor, realizadas em Díli entre março e maio de 2017.
[89] Entrevistas com o Presidente da Autoridade da RAEOA/ZEESM e Secretário Regional para o Ordenamento do Território e Cadastro da RAEOA, realizadas a 18 e 21 de abril de 2017, em Pante Makassar. Este tema é retomado no capítulo VI.
[90] Entrevistas com os Chefes de suco, *li'a na'in* e Chefes de aldeia de Lifau, Pante Makassar e Oesilo, realizadas a 19 e 20 de abril, em Oé-cusse-Ambeno.
[91] Ver explicação destas estruturas em Taçain, Bacun, e Almeida (2016: 58–60).

em articulação com os *li'a na'in de suco*, é de cada vez maior preponderância na resolução de conflitos, refletindo as influências da formação recebida por organizações não-governamentais (ONGs) nacionais e internacionais. O próprio papel atribuído aos chefes de suco na mais recente Lei dos Sucos - 9/2016, de 8 de Julho - prevê, como já sublinhado no capítulo anterior, no conjunto das suas competências, a intervenção na mediação de conflitos entre membros da comunidade e na resolução de disputas entre aldeias do suco.

Para além da justiça comunitária realizada pelas lideranças comunitárias e no âmbito das famílias, podemos identificar redes de indivíduos que atuam como "mediadores" e facilitadores de processos de reconciliação, apoiados por departamentos governamentais e/ou ONGs locais e internacionais.

Diversas instituições governamentais têm departamentos e programas direcionados à prevenção e resolução de conflitos na comunidade, como é o caso da *Diresaun Prevensaun Konflitu Komunitáriu* (DPKK) do Ministério do Interior e o do *Departamentu Hari'i Pás no Koezaun Sósial* (DHPKS) do Ministério da Solidariedade Social. Ambos os departamentos gerem programas paralelos junto das comunidades, com membros das comunidade que atuam como pontos focais em rede. A sua função é a de relatar sobre potenciais conflitos nas comunidades, recolher dados sobre os conflitos e funcionar como mediadores de conflitos. Por outro lado, trabalham na promoção de soluções de reconciliação na comunidade, promovendo cerimónias tradicionais, a organização de *tara bandu* e de técnicas como o Teatro do Oprimido (em particular, no Ministério da Solidariedade Social).[92] É comum encontrar pessoas que gerem ONGs locais ou que são chefes de suco e que, simultaneamente, assumem o papel de pontos focais e de mediadores dos departamentos/direções dos ministérios. São pessoas com potencial e aceitação na comunidade para mediar conflitos e que, ao mesmo tempo, assumem funções de liderança. No caso das mulheres com quem falámos, as suas funções envolvem igualmente a dinamização de atividades de empoderamento das mulheres locais e de apoio a vítimas de violência.[93] A DPKK do

[92] Entrevista com o Diretor, *Departamentu Hari'i Pás no Koezaun Sósial*, DNDS, Ministério da Solidariedade Social, Díli, realizada a 9 de maio de 2017; Entrevista com a Diretora, *Diresaun Nasional Prevesaun Konflitu Komunitariu*, Ministério do Interior, Díli, realizada a 5 de maio de 2017.

[93] Entrevista com o ponto focal do Ministério Interior e do Ministério da Solidariedade Social, Baucau, realizada a 10 de março de 2017; entrevista com o ponto focal do Ministério da Solidariedade Social,

Ministério do Interior, tem promovido em colaboração com o *Okinawa Peace Assistance Centre*, com financiamento da Agência Japonesa de Cooperação (*JICA*), ações de formação em métodos de mediação e resolução de conflitos ao nível da comunidade. Estas ações envolvem, em particular, membros das comunidades em Díli onde se registou um nível elevado de conflitos: pontos focais do ministério do interior, chefes de suco, representantes da juventude, membros da polícia comunitária.[94] Os Chefes de suco de Becora e de Comoro, dois dos sucos mais populosos em Díli, referem esta formação e a aplicação de métodos de mediação apreendidos nestas formações. Para além disso, têm participado em projetos dinamizados pelo centro Japonês em colaboração com a DPKK/ Ministério do Interior e integram uma rede de prevenção de conflitos dinamizada por esta Direção.[95]

De igual modo, a ONG timorense *Belun* desenvolve um programa semelhante (*Early Warning Early Response*) mas mais alargado, integrando pontos focais em todos os municípios e uma rede de voluntários de prevenção de conflitos,[96] com forte implantação em todo o país. Os seus programas de formação em técnicas de "mediação" destinados às lideranças comunitárias é referido por vários Chefes de suco em todo o território. Em 2017 iniciaram o projeto "*Klinika Assesu ba Justisa*" em parceria com a Defensoria Pública, com enfoque nas áreas judiciais de Baucau e Covalima, e cujas atividades incluem a formação das autoridades tradicionais e membros da comunidade em mediação e métodos alternativos de resolução de conflitos, em particular disputas de terra.[97]

Outras ONGs locais, como a *ALFELA*, *FOKUPERS*, *PRADET*, *JSMP*, *Liberta*, *Fundasaun Fatuk Sinai* (RAEOA), desempenham papéis importantes no apoio legal, de

---

Viqueque, realizada a 13 de março de 2017; entrevista com o ponto focal do Ministério da Solidariedade Social, Ainaro, realizada a 23 de março de 2017; entrevista com a Diretora da Fundação Moris Foun, Maliana, realizada a 5 de abril de 2017.

[94] Entrevista com a Diretora, *Diresaun Nasional Prevesaun Konflitu Komunitariu*, Ministério do Interior, Díli, realizada a 5 de maio de 2017, em Díli.

[95] Entrevistas com os Chefes de suco de Becora e de Comoro, realizadas a 29 de março e 12 de abril, em Díli.

[96] *Rede prevensaun no responde konflitu /* Rede de Prevenção de Conflitos.

[97] Entrevista com a Direção da *Belun*, realizada em Díli a 3 de dezembro de 2016; entrevistas com pontos focais da *Belun* nos municípios, realizadas entre março e abril de 2017; entrevista com membros da Rede de Prevenção de Conflitos da *Belun*, realizada em Viqueque, a 13 de março de 2017.

saúde física e mental e de reinserção social às vítimas e partes envolvidas nos conflitos, com principal destaque para o apoio às mulheres.[98]

Para além destes atores locais, diversas organizações não-governamentais e agências internacionais, têm participado nos últimos quinze anos da independência de Timor-Leste no apoio ao desenvolvimento de políticas e formação dos atores locais, quer no setor judicial formal do Estado quer das instâncias do Governo e da comunidade com papel na mediação e resolução de conflitos. Atualmente, destacam-se organizações como a *Asia Foundation* e o programa *Ba Distritu/Mai Munisipiu*, que têm o apoio das agências de cooperação dos EUA e Austrália.[99] A formação à Polícia Nacional de Timor-Leste (PNTL), em particular a polícia comunitária, tem contado com o apoio das agências de cooperação do Japão e Nova Zelândia (*JICA* e *NZAID*, respetivamente).[100] Por outro lado, as Nações Unidas (PNUD e a UN Women), assim como outras agências de cooperação têm vindo a apoiar os programas levadas a cabo pelos departamentos do Ministério do Interior, Ministério da Justiça e Ministério da Solidariedade Social de prevenção e resolução de conflitos na comunidade, bem como a articulação entre os setores de justiça do Estado e das comunidades.[101]

Por último, a Polícia Nacional de Timor-Leste (PNTL) desempenha um papel fundamental em várias vertentes da prevenção, segurança e investigação dos conflitos. Em particular, a polícia comunitária, com a presença de oficiais de polícia de suco em praticamente todos os sucos existentes, é referida como uma ajuda importante na divulgação das leis e mecanismos da justiça formal do Estado, bem como na prevenção e manutenção da segurança ao nível das comunidades, participando ainda, em vários casos reportados, como já referido, na procura de uma solução para conflitos que

---

[98] Entrevista com membros da Rede Feto, realizada em Díli a 6 de dezembro de 2016; entrevista com a Diretora da *ALFELA*, Díli, realizada a 16 de março de 2017; entrevista com a técnica da *FOKUPERS*, Maliana, realizada a 6 de abril de 2017; entrevista com o Diretor, *Fundasaun Fatuk Sinai*, realizada a 19 de abril de 2017; entrevista com a técnica da *PRADET*, RAEOA, realizada a 20 de abril de 2017.

[99] Reunião com a Coordenadora e equipa da *Ba Distritu/ Mai Munisipio*, Díli, realizada a 5 de dezembro de 2016; entrevista com a Coordenadora local da Asia Foundation, Díli, realizada a 9 de dezembro de 2016.

[100] Entrevista com o Diretor Nacional da Polícia Comunitária, Díli, realizada a 2 de maio de 2017; entrevista com o Segundo Comandante da PNTL, Baucau, realizada a 9 de março de 2017; entrevista com o Comandante da PNTL, Bobonaro, realizada a 5 de abril de 2017.

[101] Entrevista com o Diretor, *Departamentu Hari'i Pás no Koezaun Sósial*, DNDS, Ministério da Solidariedade Social, realizada em Díli, a 9 de maio de 2017; entrevista com a Diretora, *Diresaun Nasional Prevesaun Konflitu Komunitaria*, Ministério do Interior, Díli, realizada a 5 de maio de 2017.

eclodem na comunidade. Para além disso, as unidades de investigação da Polícia e de apoio às vítimas de crimes como a UPV (Unidade de Pessoas Vulneráveis), são departamentos que se articulam com os comandos municipais no apoio ao setor de justiças. Por outro lado, fazem de "ponte" entre as lideranças comunitárias e o setor de justiça do Estado — o Ministério Público, a Defensoria Pública e os Tribunais.

O quadro que se segue pretende mapear as principais instâncias e os diversos tipos de papéis que desempenham no processo de mediação, resolução dos conflitos, reconciliação entre as partes e respetivas famílias/comunidades, bem como no acompanhamento das vítimas e suspeitos durante e após o julgamento.

Atores/ Instâncias	Papel
Família alargada (Uma Lisan/ Fetosa'a-Umane): **Conselho de anciãos, li'a na'in kultura, pessoas com autoridade na família**	▪ "Mediação" e/ou Conciliação ▪ Procura consensos e o reequilíbrio da comunidade
Lideranças Comunitárias: ▪ **Li'a Na'in kultura, Chefe de Aldeia;** ▪ **Chefe de Suco; Li'a Na'in de Suco; Membros Conselho de Suco**	▪ "Mediação" e/ou Conciliação ▪ Procura consensos e o reequilíbrio da comunidade ▪ Ponte com estruturas de Estado ▪ Ponto de Informação ▪ Monitorização e Avaliação da Reintegração de Vítimas
Oficial de Polícia de Suco	▪ Observação ▪ Função de Segurança ▪ Ponto de Informação ▪ Transferência de casos para a Unidade de Pessoas Vulneráveis (VPU) e para investigação ▪ Monitorização e Avaliação da Reintegração de Vítimas
Pontos Focais do Ministério do Interior e do Ministério da Solidariedade	▪ "Mediação" ▪ Transferência de casos para a Unidade de Pessoas Vulneráveis (UPV) e para investigação ▪ Monitorização e Avaliação da Reintegração de Vítimas
Representantes da Igreja	▪ Conciliação e aconselhamento em questões familiares e de conflito social ▪ Prevenir a separação de casais e situações de abandono dos filhos
Outras figuras com legitimidade na comunidade: **Liurais, Veteranos**	▪ Conciliação ▪ Participam nas reuniões de aldeia e de suco ▪ Procuram consensos e o reequilíbrio da comunidade
Polícia (Unidade de Pessoas Vulneráveis – VPU; Unidade de Investigação)	▪ Apoio às vítimas (legal, proteção, saúde) ▪ Investigação dos casos
ONG's (*Belun*, *Pradet*, *FOKUPERS*, *ALFELA*, *JSMP*, outras ONG's locais)	▪ Mediação ▪ Transferência de casos para a Unidade de Pessoas Vulneráveis (UPV), investigação ▪ Ponto de Informação ▪ Monitorização e Avaliação da Reintegração de Vítimas
Direção de Terras e Propriedades	▪ Mediação ▪ Observador nos processos de conciliação a nível de suco

Atores/ Instâncias	Papel
	▪ Consultivo, ponto de informação
Defensoria Pública	▪ Mediação ▪ Averiguação dos casos e possível "homologação" acordos obtidos na comunidade ▪ Defesa de casos civis
Tribunais	▪ Consideração e possível "homologação" de acordos obtidos na comunidade ▪ Decisões
ONG's e Agências Internacionais: ***Asia Foundation*, *Ba Distritu/Mai Munisipiu* (Counterpart), Programas de Formação à Polícia (*JICA, NZAID*)**	▪ Definição de Políticas ▪ Formação dos atores em diversas áreas ▪ Articulação entre as estruturas do Estado e autoridades comunitárias ▪ Produção de relatórios e estatísticas

Principais instâncias e papéis que desempenham

Um continuum de ligações e envolvimento entre estes diversos atores envolvidos em mediar e resolver conflitos em Timor-Leste, leva-nos a concluir que os cidadãos e cidadãs timorenses recorrem, em situações diferenciadas a instâncias diferentes. Em seguida, discutimos os principais conflitos que afetam a sociedade timorense.

2. Os principais conflitos

Os tipos de conflitos mais comuns, unanimemente referidos pelos entrevistados, são os conflitos em torno da propriedade e direitos de uso da terra, a violência doméstica e os conflitos e agressões físicas, muitas vezes atribuídos a jovens e membros de grupos de artes marciais. Esta realidade, confirmada por outros estudos e relatórios realizados sobre o país, requer, no entanto, que se analisem as relações entre os diversos conflitos. Por exemplo, agressões físicas, simples e graves, homicídios, violência doméstica, destruição de bens e de colheitas, aparecem relacionados, nos testemunhos recolhidos, com os conflitos de terra e conflitos de natureza social e política.

Os estudos anteriormente produzidos, baseados em inquéritos e localizados em municípios selecionados (Nixon, Griffin e Rees, 2014; The Asia Foundation, 2013), não permitem mapear os conflitos em todo o território, bem como a diversidade de respostas das comunidades em termos da mediação e resolução de conflitos. Por outro lado, são necessários estudos mais aprofundados que revelem as histórias de conflito numa perspetiva de longo-prazo, permitindo desvelar as causas / origem no mal-estar

social gerado por diversos fatores sociais, políticos e económicos. As questões de terra envolvem disputas ao longo de várias gerações pelo uso e posse da terra, com origem em conflitos provocados pelas intervenções do colonialismo português e indonésio (Fitzpatrick e Barnes, 2010: 209–10), conflitos estes que atualmente despoletam acesas rivalidades entre famílias e membros da família, aldeias e sucos pela definição dos limites (*balizas*) da terra. As heranças de conflitos políticos durante a luta pela independência, bem como as lutas políticas mais recentes que ocorreram no contexto da introdução de um sistema democrático multipartidário que criou crises e muitas fraturas sociais (Gonçalves, 2016), compõem uma realidade menos visível e com complexas teias de inter-relação. Por exemplo, atualmente, as disputas de terras envolvem queixas de ocupação, pelos veteranos, de terras reclamadas por familiares de timorenses que pertenceram a grupos pró-autonomia.[102] As disputas partidárias[103] também são relatadas como causas de alguns conflitos de terras, violência física entre grupos e outros tipos de conflitos.

Por outro lado, as aceleradas mudanças sociais introduzidas pela maior abertura do país a influências externas, em particular através da presença de ONGs internacionais e mesmo da tecnologia, criam tensões sociais (sobre os papéis de género e intergerações) e dificuldades em lidar com problemas "novos" que desafiam a autoridade instituída (autoridades familiares, autoridades rituais e políticas locais, Igrejas). A violência doméstica, a violência sexual, a gravidez na adolescência, a disputa de paternidade, as queixas de adultério e "abandono" da mulher e filhos,[104] são conflitos que refletem estas mudanças sociais, levando estas autoridades a reconhecer a falta de meios e capacidade para a prevenção e resolução destes conflitos. Em diversos locais, os entrevistados, em particular lideranças comunitárias, demonstraram as suas dificuldades em lidar com os conflitos gerados a partir do uso de redes sociais como o *Facebook* e de telemóveis ligados à Internet (*smartphones*) que, no seu entender, potenciam as relações sexuais entre jovens e gravidez na adolescência, agressões

[102] Entrevista com o Diretor, Direção Terras e Propriedades, Manufahi, realizada a 27 de março de 2017; entrevista com funcionário da administração municipal de Covalima, realizada a 29 de março de 2017.
[103] Entrevista com o Comandante da PNTL de Ainaro, realizada a 23 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Maliana, realizada a 4 de abril de 2017.
[104] Problemas referidos nas entrevistas, em todos municípios.

verbais que depois se transformavam em agressões físicas e situações de adultério, com consequências como o divórcio, a violência doméstica e o abandono dos filhos.[105]

A dimensão económica deste conflitos é frequentemente invocada pelos entrevistados,[106] em particular nos casos de conflitos de terras e violência doméstica. A questão do desemprego jovem (masculino) é associada aos conflitos e agressões físicas entre jovens, no entanto este tipo de conflito pode ter na sua origem questões de rivalidade política ou entre famílias, conflitos de terra, potenciadas pelo abuso do consumo de álcool. As mudanças introduzidas pelos empreendimentos de megaprojetos de infraestruturas, no Suai e na Região Administrativa Especial de Oé-cussi-Ambeno (RAEOA), e a entrada de investidores estrangeiros na capital Díli e noutras sedes de município, tem vindo a alterar substancialmente a dinâmica socioeconómica da vida das comunidades, em particular no que diz respeito às questões do uso e posse da terra.[107] O sucessivo adiamento da aprovação de uma lei de terras que efetivamente regulasse todo o conjunto de situações, levou a que este projeto de lei tivesse sido objeto de muitas questões e dúvidas entre os entrevistados. Esta lei acabou por ser aprovada no dia 1 de junho de 2017 pelo recentemente empossado Primeiro-Ministro Francisco Guterres "Lu Olo".

Outros conflitos menos visíveis, como as acusações de feitiçaria, são considerados pelos entrevistados como "questões da sociedade timorense", aos quais o sistema legal não pode dar resposta. No entanto, são preocupações que estão presentes e que dão origem a agressões físicas e, por vezes, homicídios.[108]

---

[105] Entrevista com lideranças comunitárias Oesilo e Lifau, RAEOA, realizadas a 19 de abril de 2017 e a 20 de abril de 2017, respetivamente; entrevista com o *li'a na'in* de suco do Bairro Pité, Díli, realizada a 30 de março de 2017; entrevista com a diretora da *Uma Mahon* de Covalima, realizada a 25 de março de 2017.
[106] Referem-se, por exemplo, à inadequação das provisões da lei da violência doméstica na proteção das mulheres que decidem apresentar queixa dos seus maridos e que serão mais uma vez penalizadas com as consequências económicas de um divórcio que as deixa sem recursos económicos para si e os seus filhos.
[107] Ver análise destes aspetos em maior detalhe no capítulo VI.
[108] Entrevista com lideranças comunitárias, Ermera, realizada a 6 de dezembro de 2016; entrevista com o Diretor da Polícia Comunitária, Díli, realizada a 2 de maio de 2017; entrevista com o Diretor, *Departamentu Hari'i Pás no Koezaun Sósial*, DNDS, Ministério da Solidariedade Social, Díli, realizada a 9 de maio de 2017.

Conflitos de Terra

Violência Doméstica

- Violência sexual
- Abuso Sexual de menores
- "Abandono" da mulher e filhos
- Selingkuh (Adultério)
- Divórcio e custódia de menores
- Disputa de Paternidade e gravidez adolescente
- Abortos
- Agressões Físicas
- Insultos e Difamação
- Acusações de Feitiçaria
- Roubos (bens, animais)
- Delimitação de terras comunitárias e de sucos (fronteiras/balizas)
- Destruição de colheitas
- Destruição de casas
- Acesso à água
- Veteranos
- Dívidas
- Heranças

Quadro-resumo dos principais conflitos, incluindo conflitos de terra e violência doméstica

Depois de identificadas as principais instâncias e conflitos da sociedade timorense, procedemos a uma análise dos mecanismos de construção de soluções e tomada de decisão na resolução de conflitos, a partir dos dados recolhidos nas entrevistas.

3. O funcionamento das estruturas

Compreender o funcionamento destas estruturas passa por entender como se processa a construção das soluções; que tipo de decisões são tomadas (vinculativas e não vinculativas); se a presença das partes é voluntária ou obrigatória; qual o tipo de legitimidade que as soluções/resoluções obtêm; e como se processa o acompanhamento após resolução. Do ponto de vista estritamente "legal", as estruturas extrajudiciárias de resolução de conflitos são uma jurisdição voluntária. Consequentemente, a eficácia das decisões depende sempre da aceitação de todas as partes envolvidas no conflito.

As autoridades comunitárias referem-se usualmente a estes processos como "mediação", a que se segue uma cerimónia de *nahe biti*, onde se consagra o acordo, a reconciliação entre as partes. Existem diferenças entre estes processos nos sucos das áreas rurais e urbanas, sendo que nos últimos as populações têm proveniências etnolinguísticas diferentes e pertencem a *Uma Fukun* que se situam noutros municípios.

É interessante, no entanto, verificar que em Díli, há chefes de suco que recorrem a *katuas li'a na'in* (anciãos que vivem em Díli e que pertencem a linhagens de *li'a na'in kultura* nos seus locais de origem) para "mediar" disputas com membros das mesmas áreas geográficas e culturais.[109] Em Díli, é possível reconhecer estruturas híbridas, que misturam elementos da *lisan*, com influências de princípios da Igreja Católica e de programas de formação de agências internacionais e locais.[110] Exemplo disto é a designação do Chefe de suco de Becora para a sua sede de suco – *Uma Adat Becora* – ou seja, a casa sagrada de Becora, um paralelismo com a estrutura costumeira de governação local.

Apesar do termo "mediação" de conflitos ser usado para se referir aos processos de justiça comunitária, é possível perceber nos discursos dos chefes de suco, chefes de aldeia e *li'a na'in* entrevistados que é exercida uma pressão proveniente da comunidade, de preceitos morais (influência da Igreja Católica) ou da *lisan* para que se chegue a uma resolução do conflito, o que envolve uma reconciliação das partes e respetivas famílias. Neste sentido, e apesar da expressão utilizada ser "mediação", o processo e técnicas utilizadas não corresponderão estritamente ao conceito utilizado no universo jurídico. Todavia, vários dos entrevistados, chefes de suco e *li'a na'in*, afirmaram que advertem as partes "de que se não chegarem a um acordo será pior para eles porque terão de recorrer à justiça do Estado, mais cara e demorada, e depois as autoridades locais não aceitarão 'mediar' o conflito de novo".

Por outro lado, como é descrito em cima, as lideranças comunitárias têm recebido formação específica sobre "técnicas de mediação" promovida por ONGs nacionais e internacionais, como a *Belun*, *Asia Foundation*, *Okinawa Peace Assistance Centre*, em colaboração com as redes de pontos focais e mediadores da *Diresaun Prevensaun*

---

[109] Entrevistas com os Chefes de suco de Becora e de Comoro, realizadas a 29 de março e 12 de abril de 2017, em Díli.

[110] Entrevistas com os Chefes de suco e *li'a na'in* de Bairro Pité, Becora, Comoro e Kampung Alor, realizadas entre março e maio de 2017, em Díli.

Konflitu Komunitáriu (DPKK) do Ministério do Interior. Em resultado, nas entrevistas alguns líderes comunitários referem processos em que as partes são ouvidas e não existe a sugestão de qualquer solução, ou pressão para chegar a um acordo, deixando às partes a opção para avançarem as suas propostas de resolução.[111]

Os mecanismos de "mediação" e resolução dos conflitos seguem uma lógica de "escada", do nível mais próximo das pessoas (família alargada ou *Uma Fukun*/*Uma Lisan*), seguindo-se o nível de aldeia e, caso não exista um entendimento entres as partes, existe uma mediação ao nível do suco. Não se trata de um processo obrigatório, ou seja, as partes em litígio devem querem participar nos vários níveis de mediação na comunidade. É possível encontrar este sistema em todo o país, mas existem variações de comunidade para comunidade.[112]

Diversos atores participam nestas "mediações" ao nível do suco, que poderão envolver: estrutura de suco (*li'a na'in* de suco é quem lidera a mediação, coadjuvado pelo chefe de suco), incluindo os delegados e delegadas do suco, os chefes de aldeia; oficiais da polícia de suco (OPS); *li'a na'in kultura* das duas ou mais famílias (*Uma Fukun*) envolvidas na disputa; pessoas com legitimidade na comunidade como anciãos/anciãs, liurai, veteranos, membros da igreja.[113]

De acordo com o testemunho de um chefe de suco, de Ainaro,

---

[111] Entrevistas com o *li'a na'in* de Bairro Pité e com o Chefe de suco de Comoro, realizadas a 30 de março e 12 de abril de 2017, em Díli; entrevista com um Chefe de suco e *li'a na'in*, Baucau, realizada a 9 de março de 2017; entrevista a um Chefe de suco de Maliana, realizada a 6 de abril de 2017.

[112] Entrevista com lideranças comunitárias de Ermera, realizada a 6 de dezembro de 2016; entrevista com lideranças comunitárias de Liquiçá, realizada a 6 de dezembro de 2016; entrevista com lideranças comunitárias de Aileu, realizada a 7 de dezembro de 2016; entrevista com lideranças comunitárias de Manatuto, realizada a 10 de dezembro de 2016; entrevista com Chefes de suco, Díli, realizada a 29 de março de 2017 e 9 de maio de 2017; entrevista com Chefe de suco e *li'a na'in*, Baucau, realizada a 9 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Viqueque, realizada a 13 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Lautém, realizada a 11 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Manufahi, realizada a 27 de março de 2017; entrevistas com lideranças comunitárias de Ainaro, realizada a 23 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Maliana, Bobonaro, realizada a 5 de abril de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Atabae, Bobonaro, realizada a 7 de 7bril de 2017; entrevistas com lideranças comunitárias de Lifau, Pante Macassar e Oesilo, Oé-cussi-Ambeno, realizadas a 19 e 20 de abril de 2017.

[113] Entrevista com o Chefe de suco e *li'a na'in*, Baucau, realizada a 9 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Viqueque, realizada a 13 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Lautém, realizada a 11 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Manufahi, realizada a 27 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias do município de Ainaro, realizadas a 23 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Atabae, Bobonaro, realizada a 7 de abril de 2017.

> Eu chamo os *katuas* das *Uma Lisan* de cada aldeia, em quem confio, a parte queixosa e a parte suspeita e depois faço um diálogo com eles [...] muitas vezes vou eu diretamente à aldeia, próximo do chefe de aldeia e dos *katuas* com influência na aldeia. Prefiro esta mediação do tipo familiar, para que o caso seja resolvido em família.[114]

Consoante o tipo de conflito, o caso poderá ter o envolvimento posterior de outras instâncias, governamentais, da sociedade civil ou do setor da justiça. Por exemplo, no caso dos conflitos de terras, usualmente começa por haver uma "mediação" ao nível da aldeia, envolvendo um *li'a na'in kultura* ou ancião conhecedor do historial da comunidade e das famílias que têm posse ou uso de determinadas terras.[115] Pode continuar a ser mediado ao nível do suco, se não existir acordo, onde se reúnem, de novo, os vários intervenientes, oficiais de polícia de suco e possivelmente elementos da Direção Nacional de Terras, Propriedades e de Serviço Cadastrais, testemunhas e outras figuras com legitimidade. Normalmente, são feitas três tentativas de "mediação", no fim das quais, se uma das partes não está de acordo, o caso é remetido para a Direção de Terras e Propriedades que tem pessoal dedicado à mediação (realizando, de novo, três tentativas) de conflitos de terras. Daqui poderá resultar um acordo, mais uma vez, ou então uma ou as duas partes poderão iniciar um processo em tribunal.[116] A decisão do tribunal será uma decisão vinculativa para as partes; no entanto, a ausência de um regime legal que regule a posse e uso da terra tem, invariavelmente, dado origem a processos demorados ou à consideração de terras em disputa como terras do Estado.[117]

Os casos de violência doméstica, referidos frequentemente como *violensia domestika*, *problemas fe'en ho la'en*, *fe'en ho la'en istori malu*, *violensia ba oan/labarik*, são os conflitos mais sensíveis e muitas vezes referidos de forma indistinta como *problemas uma laran*.[118] É difícil estabelecer nos discursos dos entrevistados se se

---

[114] Entrevista com lideranças comunitárias do município de Ainaro, realizada a 23 de março de 2017.
[115] Entrevista com lideranças comunitárias do município de Ainaro, realizada a 23 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Manufahi, realizada a 27 de março de 2017; entrevistas com lideranças comunitárias de Oesilo e Lifau, RAEOA, realizadas a 19 e 20 de abril de 2017.
[116] Entrevista com o Chefe de suco de Maliana, realizada a 6 de abril de 2017; entrevista com o Diretor, Direção Terras e Propriedades, Manufahi, realizada a 27 de março de 2017; entrevista com o Secretário Regional para o Ordenamento do Território e Cadastro da RAEOA, realizada a 21 de abril de 2017.
[117] Entrevista com o Diretor, Direção Terras e Propriedades, Manufahi, realizada a 27 de março de 2017; Entrevista com o pessoal de apoio ao suco, Maucatar, Covalima, realizada a 23 de março de 2017.
[118] Problemas de casa, da família.

tratam de discussões verbais casuais ou de agressões físicas e/ou psicológicas violentas e de maior gravidade. As entrevistas com técnicas das casas abrigo (*fatin hakmatek* e *uma mahon*) em vários municípios dão conta, no entanto, de situações de violência doméstica de extrema gravidade, que põem em risco a vida das mulheres, jovens e dos filhos a seu cargo.[119]

Todas as lideranças comunitárias entrevistadas têm informação sobre a diferença entre casos de natureza civil, de natureza criminal e entre crimes públicos e semi-públicos. Se em alguns casos os chefes de suco e *li'a na'in* afirmam não mediar casos de violência doméstica, dado que a lei os inibe dessa competência porque se trata de um crime público, em várias entrevistas admitem que estes casos são frequentemente mediados pelos *li'a na'in* ou membros mais velhos das famílias (usualmente irmãos ou tios da vítima) ou mesmo ao nível da aldeia. Este assunto foi debatido acesamente, já que de acordo com estas lideranças comunitárias,[120] este deveria ser um conflito mediado primeiramente nas famílias e depois nas comunidades antes de chegar à polícia e ao ministério público.

Se existir uma queixa de um crime, os chefes de suco têm a obrigação de encaminhar os casos para a polícia, e posteriormente ao Ministério Público. O caso poderá eventualmente "voltar atrás" antes de chegar ao tribunal para ser resolvido num dos níveis da comunidade (excepto nos crimes públicos), mas tem de existir um acordo (*akordu/deklarasaun dame*, *simu malu*) assinado pelas partes envolvidas no conflito e pelos demais que participam da mediação.[121]

Os acordos (*deklarasaun dame*), assinados entre as partes e pelos intervenientes envolvidos na "mediação" ao nível da aldeia ou do suco, são guardados nas sedes de suco e, normalmente, são enviadas cópias à polícia comunitária. Os chefes de suco referem que estes acordos servem como comprovativos da aceitação do resultado da mediação, em que as partes se comprometem a aceitar os termos da mediação e a não

[119] Entrevista com a diretora da *Uma Mahon* de Covalima, realizada a 25 de março de 2017; entrevista com as técnicas da *Uma Mahon Tapó*, Maliana, realizada a 6 de abril de 2017; entrevista com as técnicas da *Fatin Hakmatek* PRADET, RAEOA, realizada a 20 de abril de 2017.

[120] Deve referir-se que as entrevistas foram compostas praticamente apenas por homens, refletindo a composição de género das lideranças comunitárias existente no país. No entanto, procurou-se contrabalançar esta prevalência com entrevistas a mulheres de ONGs locais, de casas abrigo e pontos focais do governo.

[121] Entrevista com o Chefe de suco, Maliana, realizada a 6 de abril de 2017.

voltar a entrar em conflito. Ou, no caso de existir um suspeito e uma vítima, em que o suspeito se compromete a não incorrer nas mesmas práticas.[122] Por vezes, associados a estes acordos, são pedidos montantes exagerados de "multas". Algumas partes recorrem da decisão à Defensoria Pública, que procura mediar o impasse, normalmente propondo uma redução do montante, sempre que este for considerado exagerado em função do conflito e do contexto.[123]

Há lugar, em alguns casos, a uma cerimónia *nahe biti*, onde os *li'a na'in* tomam a palavra (*lia*) e onde são sacrificados animais e trocadas ofertas entre as duas partes e os grupos a que pertencem (famílias, aldeias, sucos). Estes acordos e cerimónias de reconciliação podem ocorrer paralelamente com os processos no sistema de justiça do Estado. Nos casos de violência doméstica entre marido e mulher, registámos várias descrições de casos em que os casais se reconciliam e registam este *akordo dame* junto das autoridades locais, a polícia e/ou o ministério público. Os juízes consideram estes acordos como circunstâncias atenuantes, podendo decidir uma sentença de pena suspensa.

Em seguida, apresentamos as relações entre essas instâncias e os fatores que levam à sua presença nos processos de justiça comunitária.

4. As relações entre instâncias: da primeira escolha ao recurso

Apesar da centralidade da *kultura,* da família alargada *(Uma Lisan)* e das lideranças comunitárias associadas a estas autoridades rituais e espirituais, existem relatos de pessoas que não submetem o seu caso aos *li'a na'in* da sua *Uma Lisan* e às lideranças comunitárias e vão diretamente à polícia e aos tribunais. Esta situação dá origem a diversas queixas dos chefes de suco e *li'a na'in*, que consideram que há uma falta de respeito e de clareza na lei sobre a necessidade de todos os casos passarem primeiro por eles, antes de serem registados na polícia ou ministério público.[124] Quando ocorrem

[122] Estes procedimentos são referidos por todas as lideranças comunitárias entrevistadas, bem como membros da PNTL e pontos focais do Governo e ONGs locais.
[123] Entrevista com o Defensor Público, RAEOA, realizada a 20 de abril de 2017. Sobre este assunto, ver capítulo IV.
[124] Esta questão foi levantada em todas as entrevistas com as lideranças comunitárias.

crimes, em especial os crimes públicos como a violência doméstica, é frequente ouvir queixas dos chefes de suco e de aldeia sobre a falta de notificação. Porque as vítimas já conhecem a lei, muitas delas dirigem-se diretamente à polícia ou às casas de transição ou de abrigo temporárias (*fatin hakmatek*, *uma mahon*), financiadas pelo governo e geridas em colaboração com missões da Igreja Católica, ONGs locais como a CASA VIDA, *FOKUPERS* ou a *PRADET*.

Acontece frequentemente que a morosidade dos processos dos tribunais ou mesmo decisões insatisfatórias para uma das partes, leve a que busquem de novo os *li'a na'in* e chefes de suco. Em alguns casos, os chefes de suco e *li'a na'in* recusam-se a mediar os casos e alguns sugerem o pagamento de multas, referindo-se mesmo a uma falta de dignidade.[125] A situação poderá de novo ser mediada na família ou entre famílias, já que muitos conflitos acontecem entre familiares (irmãos diretos) ou, nos casos de violência doméstica e noutros casos, no contexto da família alargada timorense (*fetosa'a-umane*). Depois da situação acalmar, reconhece-se muitas vezes a necessidade de haver uma cerimónia *badame* para reestabelecer a paz e equilíbrio entre as famílias.[126]

No entanto, as lideranças comunitárias e as autoridades rituais (*li'a na'in kultura*) reconhecem as suas dificuldades para encontrar soluções e mediar conflitos em que as partes não se entendem, sendo que estas instâncias sentem que já não têm legitimidade para impor uma solução. Isto acontece por diversos fatores, do ponto de vista da interpretação de vários participantes neste estudo: a lei do Estado limita as suas funções apenas à mediação de conflitos, onde não há lugar a uma imposição de uma decisão – esse poder é prerrogativa dos tribunais; os próprios cidadãos, conhecendo melhor a lei, procuram as instâncias do setor judicial quando não estão satisfeitos com a solução encontrada pelas autoridades locais do nível da família ao nível do suco.

> Muitos casos de mediação envolvem os *li'a na'in*, através da *kultura*. Porque, de acordo com as leis *kultura*, os *li'a na'in* podem tomar decisões na maior parte dos casos, podem decidir nos casos de disputas de terra em que eles conhecem bem quem é que tem usado a terra [ao longo dos tempos]. No

[125] Entrevista com lideranças comunitárias de Manufahi, realizada a 27 de março de 2017.

[126] Estas questões de proximidade cultural dos sistemas de justiça locais são discutidas em maior profundidade no capítulo III.

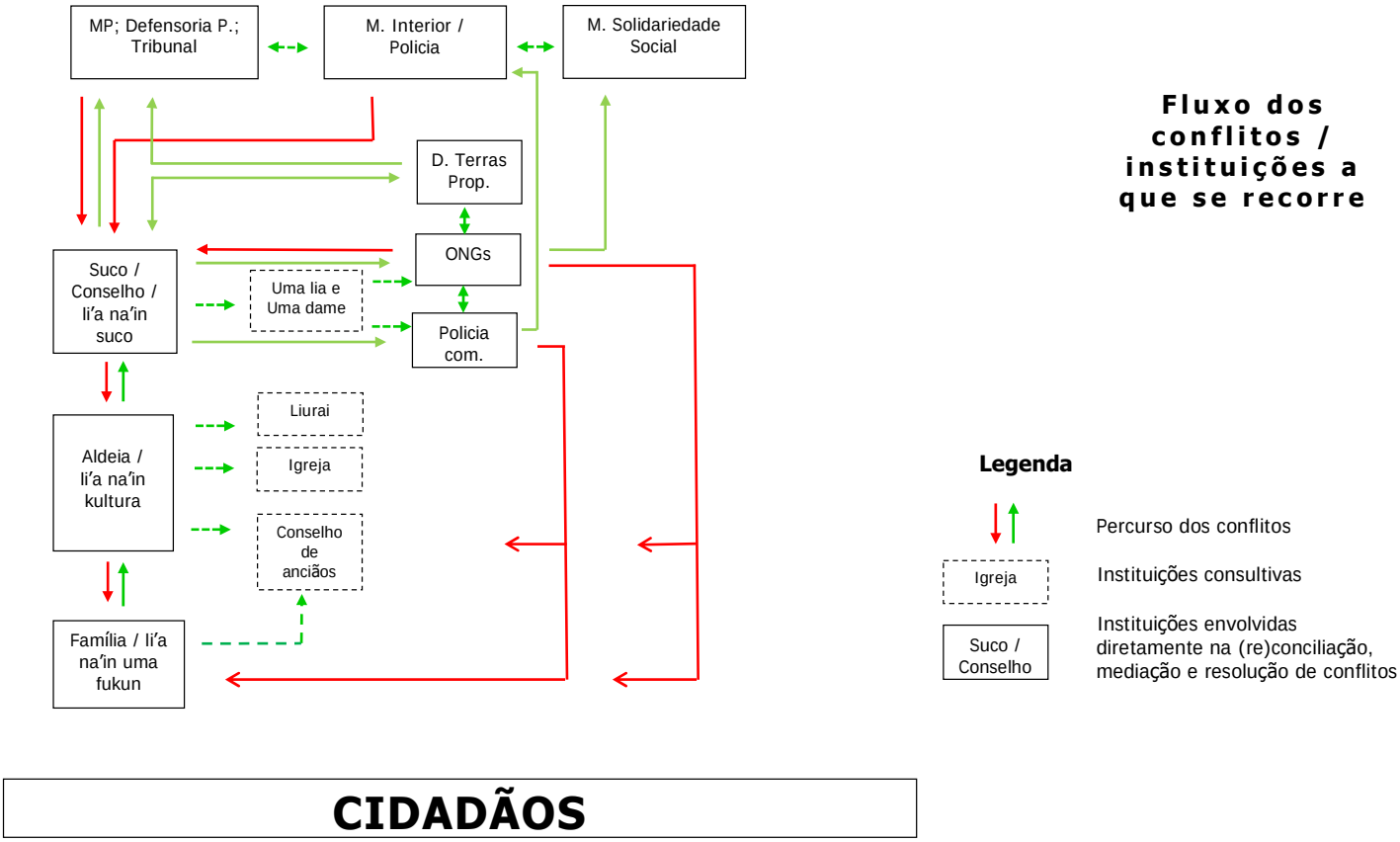
> entanto, como já existe uma lei, um processo legal, quando uma das partes não está satisfeita com essa decisão faz queixa [à polícia ou Ministério Público]. Por causa disto, implicitamente, a lei *kultura* deixou de valer, deixou de ter força face aos processos legais [do setor judicial]. […] Muitos *katuas* deixaram de querer tomar decisões relativas a conflitos de terras porque muitas vezes as partes não confiam e não ouvem as suas decisões.[127]

As questões em torno da terra, conflitos de violência doméstica e a violência entre grupos de jovens que resultam em ferimentos e mortes são exemplos de conflitos que muitos dizem extravasar já as suas funções e capacidade para por termo aos conflitos. Nestes casos, a polícia é chamada e o caso é encaminhado para o Ministério Público e para os tribunais.[128]

De referir, todavia, que a resolução de muitos dos conflitos (terras, questões de família, entre outros), conhecem diferentes temporalidades, podendo incluir refluxos. Uma decisão tomada num suco, sobre os limites de uma parcela de terreno em contenda pode levar tempo até ser totalmente negociada e aceite plenamente pelas partes; noutros contextos, por exemplo de conflitos associados à partilha de terras por heranças, o acordo, que pode ser decidido em tribunal, pode conhecer um 'recurso' extrajudicial. Este circuito de estruturas e atores envolvidos na resolução de conflitos em Timor-Leste ilustra uma interligação e solução de continuidade entre instâncias, onde o tribunal não detém o privilégio da 'ultima palavra'.

[127] Entrevista com um Chefe de suco, Maliana, realizada a 6 de abril de 2017

[128] Entrevista com um Chefe de suco, Díli, realizada a 29 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias do município de Manufahi, realizada a 27 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias do município de Ainaro, realizada a 23 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Lifau, Oé-cussi-Ambeno, realizada a 19 de abril de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Atabae, Bobonaro, realizada a 4 de abril de 2017.



Quadro de fluxos entre as instituições às quais os cidadãos recorrem

Como foi referido anteriormente, existem ao dispor dos cidadãos/cidadãs timorenses um conjunto diverso de opções para procurarem soluções para os conflitos. Dado que as instituições do setor de justiça do Estado não são as mais próximas culturalmente, geograficamente e temporalmente, existe o recurso às instâncias existentes nas comunidades. Dependendo do tipo de conflito, das possibilidades económicas, dos conhecimentos ao seu dispor e da divulgação realizada por instituições governamentais, ONGs locais e agências internacionais, os timorenses procuram

instâncias que poderão trazer mais benefícios, uma solução mais rápida, com menos custos e com menos impactos negativos sociais.

Trata-se de uma situação designada na literatura por *forum shopping* (Benda-Beckmann, 1981), que é condicionada pelos fatores que discutimos neste capítulo. Estas decisões dependerão da interpretação de cada indivíduo, família e comunidade onde este insere. No capítulo seguinte analisamos como a proximidade cultural, geográfica, temporal e económica dos vários tipos de justiça influencia este processo de tomada de decisão.

CAPÍTULO IV | A JUSTIÇA DE PROXIMIDADE

1. A expansão de um modelo moderno, de matriz eurocêntrica

Quando o objetivo é a realização da justiça, os procedimentos formais dos tribunais judiciais, peças centrais do sistema de justiça formal, nem sempre são os mais adequados. Esta afirmação é tanto mais válida quanto maior é a ineficácia do sistema judiciário e mais ampla a distância entre os tribunais e os cidadãos. Os problemas e insuficiências da justiça formal não são uma prerrogativa dos países do Sul global. Por todo o globo, têm vindo a ser identificados múltiplos constrangimentos à realização da justiça pela ineficiência e inacessibilidade dos sistemas formais (Pedroso e Trincão, 2004: 198).

A distância entre os tribunais judiciais e os cidadãos é uma característica que assume graus e formas diferenciadas, mas é transversal a diferentes geografias e contextos históricos. O campo do direito é protagonizado por indivíduos que partilham um *habitus* que assegura a distância da restante sociedade, reproduzindo a imagem de competência técnica, especializada e neutra e o alargamento do "capital simbólico" dos juristas (Bourdieu, 1987; Hespanha, 2007). Os tribunais judiciais são tendencialmente lugares estranhos e distantes. A linguagem usada nas leis e nos procedimentos judiciais, apesar de harmoniosa para os ouvidos familiarizados, constitui ruído e desconhecimento para os ouvidos não treinados (Branco, 2008). Esta barreira é ainda mais elevada quando, em países como Timor-Leste, uma das línguas oficiais do Estado, a língua Portuguesa, usada nas instituições judiciárias, não é a primeira língua dos cidadãos ou não é de todo falada e compreendida pela maioria dos que têm de lidar com a justiça judicial nos tribunais. A própria arquitetura judiciária e os rituais do direito formal erguem fronteiras, aproximando os que estão familiarizados com o espaço e os procedimentos e afastando a maioria dos cidadãos.

O Estado de direito foi proclamado como modelo superior a qualquer a opção e disseminado como solução universal, constituindo condição inegociável para as

instituições internacionais que prestam ajuda financeira e técnica (Araújo, 2014). Ronald Janse (2013) recorda uma frase usada em finais dos anos 1980 por Thomas Carothers, num artigo da Foreign Affairs: "não se pode passar por um debate sobre política internacional, sem que alguém proponha o primado do direito como solução para os problemas do mundo". Este autor defende que tal observação faz cada vez ainda mais sentido, com mais argumentos usados, mais recursos aplicados e mais instituições envolvidas na expansão jurídica ocidental (*idem*). O Estado de direito é quase sempre conotado positivamente e associado à noção de democracia (Mattei e Nader, 2008).

No entanto, em Timor-Leste, como noutros lugares, ficou claro que a agenda do Estado de direito promovida pela comunidade internacional foi interpretada localmente como estranha e distante, o que resulta num claro défice de legitimidade do sistema formal (Grenfell, 2006; Jerónimo, 2011). Os investimentos das últimas décadas na promoção do Estado de direito não se traduziram em concretizações proporcionais e entre os doadores, uma das explicações recentes mais populares para explicar o insucesso das reformas é o facto de se terem centrado exclusivamente nos sistemas jurídicos estatais (Janse, 2013). É hoje reconhecido o falhanço das teorias e das políticas de desenvolvimento que ignoraram a ubiquidade do pluralismo jurídico ou a encararam como um constrangimento ao desenvolvimento, um defeito a superar em nome da modernização e da construção do Estado de direito. Acreditava-se que a transformação dos sistemas normativos era um exercício puramente técnico e produziram-se esforços para codificar e transformar tudo o que cabia no domínio dos sistemas informais em sistemas mais legíveis e uniformes sob o guarda-chuva do Estado.

É evidente, inclusive para o Banco Mundial e para as Nações Unidas, que, apesar dos largos recursos despendidos ao longo de décadas, muitos dos sistemas de justiças estatais permaneceram disfuncionais, enquanto os sistemas informais continuam a operar. Procurando ampliar o acesso ao direito e à justiça em grande parte dos países do Sul, o Banco Mundial e as Nações Unidas passaram a investir em estudos sobre o pluralismo jurídico e justiça costumeira tendo em conta a importância de articular as estruturas locais não só para a reforma da justiça, mas no âmbito de outras iniciativas

para o desenvolvimento (Isser, 2011; Wojkowska, 2006; UN Women, PNUD e UNICEF, 2012).[129]

A justiça comunitária não é certamente uma panaceia que desfaz todas as barreiras do acesso à justiça, mas apresenta algumas vantagens em termos de proximidade para com os cidadãos e as cidadãs. Nas próximas páginas, sem querermos produzir uma visão romantizada da justiça comunitária, desenvolvemos esta discussão para o contexto específico de Timor-Leste, analisando aos resultados concretos obtidos com este estudo. O texto será estruturado a partir de quatro eixos. Ao triangulo da proximidade tal como definido por Anne Wyvekens (2008) - pessoas, geografia e tempo – juntamos a questão económica. A ideia de "proximidade humana" requer um modo menos formal de lidar com os casos, a consideração pelas expetativas das partes e o recurso a uma linguagem clara para os/as utilizadores/as. O conceito de "proximidade geográfica" prende-se com a distância física entre as instâncias e os cidadãos e cidadãs. Por fim, o conceito de "proximidade temporal" está associado à ideia de que não basta estar perto, a justiça deve agir de forma rápida. A "proximidade económica" prende-se com os custos imputados aos litigantes na resolução dos conflitos.

2. As quatro faces da proximidade

2.1. Proximidade humana ou cultural

Os sistemas de justiça comunitária tendem a) a assentar em modos de resolução não adversariais e, nesse sentido, a ser emocionalmente menos penalizadores; b) permitem a continuidade das relações quando os conflitos ocorrem no âmbito de relações multiplexas[130] e não quebram os vínculos da comunidade; c) oferecem maiores

[129] Este tema é analisado em maior detalhe no relatório sobre "Os Tribunais em Timor-Leste" (2017).

[130] O conceito de relações multiplexas foi elaborado pela primeira vez no contexto da sociologia jurídica por Max Gluckman (1955). As relações multiplexas são relações abrangentes, com dimensões interativas múltiplas, que se estendem para além do momento de ocorrência do conflito. Exemplo de relações multiplexas são as que, em regra, se estabelecem entre familiares, vizinhos ou amigos. Este tipo de relação difere das relações uniplexas, de vínculo único, que se estabelecem entre estranhos, por exemplo, numa relação de compra e venda (Santos, 1988; Araújo, 2014).

garantias de subverter a separação entre o conflito processado e o conflito real, chegando à origem dos problemas e promovendo a restauração dos laços rompidos.

O direito moderno foi desenvolvido em conformidade com os princípios e valores do projeto liberal e capitalista eurocêntrico, como a igualdade, a unidade política, a segurança jurídica, a liberdade individual e a ordem (Wolkmer, 1994; Santos, 2000). Este modelo nem sempre é compatível com as perceções não eurocêntricas de justiça, nomeadamente as que colocam a comunidade acima dos indivíduos e a reconciliação e pacificação do grupo acima da responsabilização individual. Esta questão é fundamental no contexto de Timor-Leste.

Como afirma Daniel Simião:

> Embora variem muito em forma de região para região, os modos locais de mediação – *o biti boot, ou nahe biti/ lulun bit* – ou julgamento (adjudication) – o *tesi lia* – conservam uma preocupação comum: a reconciliação entre os grupos em conflito. Mais do que uma disputa entre pessoas, está em questão resolver um atrito entre famílias. Nesse sentido, uma briga entre um casal não é uma briga intrafamiliar, mas uma disputa que envolve diferentes famílias de origem, a do marido e a da esposa – talvez possamos dizer que nas aldeias timorenses há tempos que "o privado é político" […]
>
> Os mecanismos locais para resolução desse tipo de conflito não tratam apenas de reparar um dano a alguém – em muitos casos nem sequer há essa intenção. O foco, menos do que na atitude individual que originou uma briga ou disputa, está sobre a quebra de um equilíbrio previamente existente – aquilo que Geertz define como a 'quebra de um decoro' (Simião, 2005: 137).

As instâncias mais próximas do cidadão em Timor-Leste estão, por isso, entre a sua comunidade e a família alargada. São especialmente relevantes as autoridades rituais da sua *Uma Fukun* ou *Uma Lisan*, os *li'a na'in,* os *katuas*, os *naijuf*; as lideranças comunitárias como os chefes de aldeia e de suco, os oficiais de polícia de suco; e as organizações não-governamentais locais ao nível da aldeia e do suco. É também comum a procura das instâncias pertencentes ao Estado, ao nível do município, como a Direção Nacional de Terras, Propriedades e de Serviço Cadastrais, os pontos focais do Ministério do Interior ou do Ministério da Solidariedade Social, a Provedoria dos Direitos Humanos e Justiça (PDHJ) e a própria administração municipal, como descrito no capítulo anterior.

Membros da polícia, representantes de departamentos do Estado, ONGs locais e alguns atores judiciais reconhecem o papel fundamental de instâncias locais — denominadas muitas vezes por *kultura* e autoridades tradicionais— e a necessidade de estarem envolvidas nos processos de resolução de conflitos, mesmo quando os casos já estão a ser investigados e julgados nos tribunais. Esta realidade está relacionada com fatores de proximidade de diversa natureza: cultural, geográfica, temporal e mesmo económica, como já destacado nos capítulos anteriores.

A linguagem usada na legislação, numa língua que a maioria da população não domina, cria barreiras no acesso à justiça.[131] Esse problema é refletido em afirmações das lideranças comunitárias, que defendem uma aplicação das *leis kultura*, em concomitância com as leis do Estado, por um lado, e um maior investimento num diálogo entre os atores da justiça formal e a comunidade, na divulgação e explicação das leis e dos processos e mecanismos da justiça do Estado, por outro.

> Acontece muitas vezes, as pessoas já reataram a sua relação quando recebem uma notificação do tribunal. Elas ficam surpresas e não compreendem para que serve a notificação […]. Há muitos timorenses que não têm informação [sobre estes processos]. Ela não chega à base. O único tipo de socialização que existe, de divulgação de informação à comunidade, de educação cívica sobre a lei é quando os juízes ou alguém do setor judicial se encontra com os chefes de suco, administradores do município. No entanto, a comunidade, que tem de usar a lei, não conhece as leis. Podem compreender apenas uma parte, porque não são juristas, mas pelo menos deveriam conhecer minimamente a lei para não cometerem inconscientemente infrações à lei.[132]

Existem várias características do sistema judicial e da lei do Estado em Timor-Leste que não respondem às expetativas e interpretações dos conceitos de justiça e resolução de um conflito da grande parte da sociedade. Um desses desajustamentos está relacionado, por um lado, com o conceito de justiça que, no contexto dos vários grupos

[131] Procurando encontrar uma solução para este problema, para o caso da justiça formal, o governo de Timor-Leste promulgou já em 2017 o Decreto-Lei 11/2017 (de 29 de março), sobre o Regime de Utilização das Línguas Oficiais no Sector Justiça (ou seja, o Português e o Tétum).
[132] Entrevista com Chefe de suco, Maliana, realizada a 6 de abril de 2017.

sociais e etnolinguísticos em Timor-Leste, diz respeito ao restabelecimento da honra da família da parte queixosa; e, por outro lado, da paz entre as famílias das duas partes e entre os membros da comunidade. A justiça formal, proveniente de outra matriz cultural, destina-se a fundamentalmente a ressarcir um indivíduo dos seus direitos e dignidade individual.[133]

> Mesmo que o interesse individual seja importante na aplicação da justiça tradicional, as pessoas não o consideram como mais importante porque valorizam mais o coletivo, isto é, o interesse mútuo entre a comunidade. Segundo o conceito tradicional, uma pessoa não consegue desenvolver-se sozinha. Existe uma ligação complexa com a família, os tios, os primos […]. Um acontecimento cria um conflito entre duas famílias. Então, as duas famílias procuram formas para resolver o problema entre elas, com o fim de reestabelecer a relação e poder interagir socialmente na vida diária. A justiça formal só atribui um castigo à pessoa que comete o crime e não reconcilia as famílias.[134]

A intensa utilização dos *tara bandu* pelas comunidades, lideranças comunitárias, autoridades municipais e departamentos governamentais, consagra uma tentativa de traduzir a lei do Estado numa linguagem mais próxima da utilizada pelas comunidades.[135]

No entanto, as instâncias do setor judicial, o Ministério Público e os tribunais judiciais, são cada vez mais requisitadas para resolver conflitos, do tipo civil ou criminal, pelos Timorenses, resultado de uma maior divulgação e conhecimento do sistema jurídico formal. Este facto não significa que exista um conhecimento aprofundado da lei ou do funcionamento do sistema judicial por parte dos cidadãos,[136] mas sim uma maior consciência que as instâncias existem, que a lei lhes confere direitos e que têm ao seu dispor a força coerciva do Estado.

---

[133] Sobre as tensões entre o direito moderno assente no indivíduo e os direitos locais assentes na paz entre famílias, ver também o capítulo V.

[134] Entrevista com Josh Trindade, investigador independente, realizada em Díli, a 12 de abril de 2017.

[135] Em todos os municípios do país foram referidas iniciativas das lideranças comunitárias e/ou administrações municipais, com o apoio de ONGs locais como a *Belun*, de preparação e constituição de *tara bandus*. Este tema é desenvolvido no capítulo VII.

[136] Várias Chefes de suco e *li'a na'in* reiteraram pedidos de formação para eles próprios e ações de divulgação sobre as leis e o funcionamento do setor judicial para a população em geral.

> A justiça tradicional era utilizada pelos nossos antepassados, mas agora existem muitas pessoas com conhecimentos (*matenek*), que sabem sobre a lei e que já não dão tanta importância à justiça tradicional. Isto é o que acontece na maioria dos casos aqui em Covalima, nos casos de violência doméstica, conflitos entre jovens, violência física entre os jovens e a polícia […]. Existem pessoas com licenciaturas, que dominam a lei, e que não dão importância à justiça tradicional. Os chefes de suco chamam as partes para se sentarem juntas e resolver o assunto, mas frequentemente não existe solução. Quando não há solução, então os chefes de suco encaminham para a polícia, daí o caso é levado para a procuradoria-geral e depois para o tribunal.[137]

Apesar da crescente procura, uma queixa recorrente é a de que os tribunais oferecem uma justiça demasiado lenta, com custos de deslocação elevados e com consequências inesperadas e insatisfatórias, quer para o indivíduo quer para a sua comunidade. Não é, por isso, invulgar que muitos dos litigantes se voltem de novo para os processos de mediação e resolução locais (*nahe biti* ou mediação na aldeia/suco) após o processo judicial se ter revelado incomportavelmente lento, desajustado das expetativas das partes ou que tenha causado consequências negativas para as relações sociais no seio da comunidade.[138]

A resolução de conflitos no seio da comunidade timorense requer, pelos motivos em cima descritos, uma articulação entre as diversas instâncias locais e membros da família alargada, mesmo nos casos que seguiram os trâmites legais e estão a aguardar julgamento, inclusivamente nos casos em que uma decisão já tenha sido tomada pelos tribunais.

2.2. Proximidade geográfica e proximidade temporal

[137] Entrevista com um funcionário da administração municipal, município de Covalima, realizada a 29 de março de 2017.

[138] Este recurso de volta às autoridades locais, inclusivamente aos *katuas* que resolvem problemas nas famílias, foi um dado constante nas entrevistas realizadas nos diferentes municípios.

Os processos de mediação e resolução de conflitos levados a cabo pelas instâncias de resolução de conflitos locais oferecem vantagens aos timorenses no que diz respeito à proximidade geográfica e temporal. Esta atuação das lideranças comunitárias, chefes de aldeia e chefes de suco, é concertada com autoridades com legitimidade social para ouvir os casos, como são os *li'a na'in*, e envolvem outras entidades como os oficiais de polícia de suco, departamentos de Estado locais, ONGs locais, entre outras. Pela sua proximidade geográfica e cultural, conseguem resoluções mais rápidas para os conflitos que não envolvam crimes graves ou, pelo menos, uma atuação preventiva que permite, em muitos casos, controlar situações que poderão escalar o seu grau de violência e dar origem a crimes.

> Nós procuramos implementar mecanismos para os casos civis, como conflitos de terra— não estou a falar de crimes... Nós antecipamos os problemas, enquanto se tratam de casos civis, para não se tornarem crimes. Por este motivo, temos de acompanhar estes casos, não são apenas problemas individuais, porque se podem tornar em problemas da comunidade ou mesmo entre sucos. Por este motivo, quando surgem conflitos, em especial problemas de terra, nós, conselho de suco intervimos imediatamente com o oficial de polícia de suco. Aplicamos os nossos conhecimentos, a nossa consciência, que vem da natureza, tal como os nossos avós faziam antes.[139]

A existência de tribunais em apenas quatro municípios timorenses (Díli, Baucau, Suai e Oé-cusse-Ambeno) e procuradorias em mais três distritos para além desses (Viqueque, Bobonaro e Ermera) é apontada como um dos obstáculos no acesso aos tribunais.[140] Apesar de existirem tribunais móveis a funcionar noutros municípios, a acumulação de processos e os tempos longos na obtenção de resultados leva os timorenses a confiarem menos no sistema judicial. Várias lideranças comunitárias alertaram para situações em que o tempo de espera no processamento de casos civis tem dado origem a que crimes sejam cometidos, em particular nos conflitos de terras. A situação de espera durante períodos de vários anos é vista como injusta, gerando

[139] Entrevista com lideranças comunitárias do município de Manufahi, realizada a 23 de março de 2017.
[140] Este tema é trabalhado em detalhe no relatório "Os Tribunais em Timor-Leste" (2017).

outros conflitos na comunidade, o que resulta num maior nível de conflitualidade. Em quase todos os municípios esta questão foi levantada, em particular nos municípios de Manufahi, Bobonaro, Ainaro e Covalima, que recaem sob a jurisdição de um único tribunal, o tribunal do Suai.

> As decisões tomadas pelos tribunais baseiam-se na lei que existe. Mas acontece uma das partes não aceitar a decisão do tribunal. O queixoso deveria recorrer da decisão, no entanto, como não está de acordo, ele e a sua família poderão iniciar uma ação que não é correta. Ele passa de vítima a suspeito, porque bateu ou matou alguém em resultado de uma decisão do tribunal que ele vê como injusta […]. As pessoas não compreendem, tem de haver uma socialização que chegue às bases.[141]

A falta de recursos humanos, de atores judiciais com formação adequada para investigar e resolver os casos apresentados, é outro fator que contribui para a morosidade dos processos. As dificuldades da rede de comunicação e os custos de deslocação das pessoas aos tribunais representam dificuldades de acesso à justiça, quando falamos de uma grande parte da população com recursos financeiros limitados.

> Quando encaminhamos os casos para a justiça formal, acontece às vezes que os casos demoram muito a resolver. Tendo em conta as dificuldades económicas do povo, da nossa comunidade. Em Manufahi não temos Ministério Público. Está tudo no Suai, o tribunal, a Defensoria Publica, o Ministério Público. A nossa preocupação é essa, por isso queremos recomendar ao governo que no futuro resolva esta questão, para que as pessoas como menos possibilidade económicas, que queiram seguir pela via da justiça [dos tribunais] possam fazê-lo, para que a justiça seja para todos.[142]

2.3. Proximidade económica

[141] Entrevista com Chefe de suco, Maliana, realizada a 6 de abril de 2017.
[142] Entrevista com lideranças comunitárias do município de Manufahi, realizada a 23 de março de 2017.

Quando comparamos os custos do acesso à justiça através do sistema judicial do Estado, do sistema das lideranças comunitárias, da mediação/reconciliação no seio das famílias através dos processos de *kultura* como o *nahe biti*, e de mediações promovidas por outras organizações e departamentos do Estado, deparamo-nos com uma diversidade de elementos que complexificam o quadro de análise.

Para os timorenses a viver longe das sedes de município com a presença de tribunais, os custos de deslocação e a obrigação de estarem se apresentarem várias vezes no processo de julgamento comporta custos difíceis de suportar.[143] Existem apoios por parte do Estado para famílias de baixos rendimentos, oferecidos pelo Ministério da Solidariedade Social, ainda que existam queixas de que nem sempre sejam efetivos. A Defensoria Pública e algumas ONGs desenvolvem esforços para que o apoio jurídico sem custos seja assegurado às partes envolvidas nos processos. A falta de informação sobre estes serviços e o funcionamento do setor judicial continua, no entanto, a ser um entrave à sua utilização.

Por outro lado, se a resolução de conflitos ao nível da família e comunidade nos é apresentada frequentemente como vantajosa do ponto de vista económico, existem alguns mecanismos da *kultura* que poderão representar encargos avultados. As cerimónias de mediação/reconciliação entre as partes, o *nahe biti*, que envolvem a entrega de animais para sacrifício, a oferta de tais e outros objetos de valor, e mesmo quantias em dinheiro, chegam a atingir montantes no valor de 1.500 dólares. As multas ou sanções devidas nos casos de incumprimento de *tara bandu* ou de acordos previamente realizados e as taxas cobradas pela mediação de conflitos, são custos que variam muito de suco para suco e de região para região do país. Trata-se de montantes que se destinam a prevenir que estes conflitos se repitam ou a financiar os custos de mediação, de acordo com as lideranças comunitárias entrevistadas. As taxas cobradas pela estrutura de suco financiam o trabalho dos membros da aldeia e do suco, já que não existe da parte do Governo um financiamento destas instâncias. Como não existe um regulamento destas taxas e o papel das lideranças comunitárias na mediação de conflitos não está integrado no setor de justiça do Estado, abre-se um campo de

[143] Questão referida em diversas entrevistas aos líderes comunitários, polícia e ONGs locais.

discussão sobre a adequação destas sanções e taxas e, em alguns casos, a especulação sobre a potencial instrumentalização dos sistemas de *kultura* para fins económicos.

3. Quando a proximidade dá lugar à distância

Da mesma forma que é possível elencar benefícios, é necessário ter em atença o grupo de críticas ou problematizações sobre a justiça comunitária. A primeira prende-se com a ideia de que a justiça comunitária serve apenas para descarregar os tribunais judiciais da litigação ou até para aliviar o Estado dos compromissos com parte da população e constituem uma justiça de segunda classe.[144] A ideia da justiça dualista assume contornos particularmente pertinentes no em contextos coloniais onde a memória de um Estado cujo bifurcado está ainda presente, caracterizado pela administração indireta, como já referido.

Uma outra ordem de críticas, e provavelmente a mais enfatizada nos debates sobre o pluralismo jurídico, prende-se com as assimetrias de poder das sociedades e a alegada incapacidade das justiças comunitárias para as anular ou até mesmo a sua propensão para a enfatizar. Muitos autores denunciam o que veio a ser designado por "ideologia da harmonia", acusando os defensores da justiça comunitária ou alternativa de negarem a assimetria de poderes dentro da sociedade" (Pedroso *et al.*, 2003). Quando os litigantes ocupam posições de poder desiguais na sociedade, sobretudo quando essas desigualdades são naturalizadas pela população, as justiças extrajudiciais podem não estar equipadas para neutralizar as assimetrias de poder e proteger o/a litigante em posição desvantajosa. Esta questão coloca-se sobretudo no contexto de sociedades patriarcais em que a opressão da mulher, socialmente legitimada, pode ser continuadamente reproduzida pelas estruturas locais que fazem uso do direito tradicional. No próximo capítulo abordamos as tensões entre a narrativa jurídica dos direitos humanos e a dos sistemas de justiça tradicional.

[144] Richard Abel argumenta que as prisões poderiam virtualmente ser esvaziadas se libertassem todos os condenados por crimes de droga ou contra a propriedade (Abel, 1982: 7).

CAPÍTULO V | TENSÕES E COMPLEMENTARIDADES ENTRE AS JUSTIÇAS COMUNITÁRIAS E OS DIREITOS HUMANOS

1. Apresentação dos debates: o direito moderno e a justiça formal face ao direito tradicional e às justiças comunitárias

Estudos académicos e relatórios técnicos produzidos por organizações nacionais ou internacionais com presença em Timor-Leste, ainda que muitas vezes otimistas sobre as potencialidades das justiçsa comunitárias no contexto do país, têm chamado a atenção para o problema da reprodução das assimetrias de poder e especificamente para as formas de opressão tradicionalmente legitimadas.[145] As contradições entre instrumentos jurídicos internacionais - como a Declaração Universal dos Direitos Humanos ou a CEDAW[146] - ou legislação nacional - como a CRDTL ou a Lei contra a Violência Doméstica[147] - e as normas jurídicas que regulam as justiças comunitárias devem ser valorizadas e escrutinadas. Os termos da discussão são complexos, têm especial enfoque nas experiências das mulheres e sua posição nas sociedades tradicionais, e não apontam para qualquer solução fácil ou definitiva.

Por um lado, não podem ser ignoradas as situações de reprodução de violência e opressão pelas justiças comunitárias, sendo necessário assegurar instrumentos de acesso à justiça que protejam a integridade física e a dignidade de homens e mulheres. Por outro lado, abordagens abolicionistas e projetos de construção do Estado de direito que façam tábua rasa das ordens jurídicas tradicionais constituem soluções

[145] Veja-se CEDAW (2013); UNDP (2013); Cummings (2015); Asia Foundation (2016); Hägerdal e Kammen (2016); Niner (2016); e Campbell e Swenson (2016).
[146] Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres.
[147] Lei 7/2010, de 7 de julho.

1) imperiais, ao assumirem a superioridade dos valores e dos direitos de matriz eurocêntrica;

2) ineficazes, por não terem em conta a capacidade de resistência das comunidades à regulamentação descontextualizada imposta de cima para baixo;

3) e ingénuas, porque assentam no pressuposto de que o direito moderno é uma panaceia para todas as desigualdades.

É reconhecido o tom imperialista que acompanha as abordagens puramente abolicionistas, que assentam na tentativa de pôr fim a práticas culturais por meio de produção legislativa que que substitua os costumes. A própria legislação internacional reconhece o direito à cultura e às tradições ao estabelecer que

> os povos indígenas têm o direito de promover, desenvolver e manter suas estruturas institucionais e seus próprios costumes, espiritualidade, tradições, procedimentos, práticas e, quando existam, costumes ou sistema jurídicos, em conformidade com as normas internacionais de direitos humanos.[148]

Muitas das estratégias que assentam na inquestionabilidade da superioridade e da eficácia dos padrões e procedimentos internacionais reproduzem a imagem do sujeito nativo como civilizacionalmente atrasado e representam a mulher indígena como vítima de uma cultura subalterna. Ao mesmo tempo que abordam questões de violência de género, reforçam o estereótipo da mulher fraca, biologicamente inferior, modesta e incapaz de se proteger. A divisão entre países desenvolvidos e países subdesenvolvidos, que representa as mulheres do mundo subdesenvolvido como desprovidas de poder e estratégias de emancipação, vitimizadas e passivas, dificilmente atua de forma libertadora e democratizadora.

Essas estratégias desatentas à especificidade dos contextos são ineficazes por não responderem a necessidades reais e enfrentam reações, muitas vezes silenciosas, no quotidiano da sua aplicação (Araújo, 2014). As resistências locais, frequentemente interpretadas como dificuldades técnicas ou incompreensão, encontram espaço de ação no que a antropologia designou por semiautonomia dos campos sociais, isto é, margens de autonomia que impedem que a legislação exterior produza resultados sempre iguais

[148] Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, artigo 34.

e reescreva sem deixar rasto as normas locais (Moore, 1978, 1992)[149]. No contexto de medidas repressivas da pluralidade jurídica, podem ainda estimular o desenvolvimento de um nacionalismo étnico resistente que aponta a culpa dos seus problemas aos direitos humanos (Campbell e Swenson, 2016).

Os discursos que associam as categorias "cultura", "costume" e "tradição" com dominação masculina ou patriarcal e "modernidade" com igualdade entre homens e mulheres são eurocêntricos e alimentam a reprodução do Estado bifurcado colonial que entendia a separação entre o rural e o urbano como a divisão entre o mundo inferior e primitivo e o mundo superior e civilizado (Mamdani, 1996; Silva e Simião, 2016). A justiça formal, na sua máscara de neutralidade, não atua como solução mágica e reproduz desigualdades da sociedade moderna e das sociedades tradicionais. Estudos na área da sociologia do direito mostram que o acesso aos tribunais é desigual e que a distância entre os cidadãos e a justiça formal é tanto maior quanto mais baixo é o estrato socioeconómico (Santos *et. al.*, 1996). Um modelo social que exclui as mulheres de um acesso igual aos bens e à educação formal torna-as maiores vítimas das dificuldades materiais no acesso à justiça. Os estudos mostram que, em Timor-Leste, as mulheres são as mais afetadas pela má nutrição e pela iliteracia e recebem um quinto do rendimento dos homens (Niner, 2016). Sabe-se ainda que a maioria opera em setores informais, com baixo reconhecimento e rendimento (Cunha, 2014: 97).

Não se trata aqui de defender o relativismo por oposição ao universalismo, mas de reconhecer a complexidade da relação entre culturas locais e um alegado universalismo assente em valores e princípios ocidentais. Importa, desde logo, procurar compreender a realidade e as normas a partir das referências culturais locais e não das referências ocidentais e promover diálogos entre as várias culturas sem criar hierarquias, nem inferiorizar grupos. A ideia de uma tradição fixa e inegociável é um mito. O direito tradicional não funciona como ordem estática, inalterável desde tempos imemoriais. Essa imagem falaciosa foi muitas vezes produzida e reproduzida pelas potencias coloniais, a quem sempre serviu a imagem de sociedades incapazes de mudança, por oposição às metrópoles modernas e avançadas.[150]

---

[149] Sobre o conceito de campo social seminautónomo, veja-se o ponto 3.1, do segundo capítulo deste trabalho.

[150] Esta tema está desenvolvido no capítulo I. veja-se igualmente Hobsbawm e Ranger (1994); Meneses (2006, 2007 e 2012); Araújo (2008); Trindade (2014); Kelly e Simião (2016).

Como afirmam Trindade e Castro, referindo-se especificamente ao contexto de Timor-Leste, "os direitos humanos e os ritos tradicionais não devem ser vistos como mutualmente excludentes". Na entrevista que Josh Trindade concedeu à equipa de investigação, o discurso apontou para a necessidade de recuperar a complementaridade entre homens e mulheres própria do sistema tradicional, ao mesmo tempo que este incorpora valores exteriores que fortalecem a democratização das relações.[151] O estabelecimento de diálogos entre o tradicional e o moderno constitui certamente um desafio para os sistemas de justiça informal, mas também para as feministas formadas nos modelos ocidentais liberais. Sara Niner reconhece precisamente a necessidade de desenvolver reflexão nesse sentido:

> Para todos aqueles que trabalham com programas de género em Timor-Leste e noutros lugares do mundo, existe uma necessidade de refletir sobre as nossas próprias convicções sobre género e como podemos compreender melhor os conceitos e as categorias quer da cultura, quer o género que estão presentes nas comunidades com que trabalhamos. Creio que a ausência desta reflexão e compreensão atrasou o progresso em direção à igualdade de género em Timor-Leste (Niner, 2016: 11).

2. As transformações do papel da mulher na sociedade timorense

2.1. A relação complementar homem-mulher

A cosmologia timorense assenta numa relação complementar entre o homem e a mulher: o mundo tangível e secular, *rai*, reside na superfície da terra e é dominado por homens; enquanto o mundo sagrado, *rai laran*, é centrado nas mulheres (Niner, 2016). Em conformidade com a sociedade dualista, as divindades timorenses têm elementos duais da deusa feminina da fertilidade, chamada *maromak*; e do deus masculino da força, segurança e proteção, chamado *Loro* (Trindade, 2015). De acordo com Josh Trindade, o mundo masculino é politicamente superior e ritualisticamente inferior ao

[151] Entrevista a Josh Trindade, realizada em Díli a 12 de abril de 2017.

mundo masculino, e o mundo feminino é ritualisticamente superior e politicamente inferior. Para o autor, estas relações proporcionam união da sociedade para resistir às pressões internas e externas em tempos de guerra, conflito, rituais de vida ou de morte e outros infortúnios (*Idem*).

É na complementaridade homem-mulher e na sua ligação que assenta a sociedade timorense. O sistema *fetosa'a – umane* assegura sociabilidades pacíficas entre grupos. A justiça comunitária deve proteger e manter os casamentos, que ligam duas famílias ou casas (*wife-giver* e *wife-take*r) e não apenas duas pessoas (UNDP, 2013; Trindade, 2015). As regras do sistema *fetosa'a - umane* constituem um complexo sistema de regras, direitos e responsabilidades que definem os relacionamentos entre as famílias da mulher e do homem, uma relação entre clãs que pode estender-se por várias gerações (UNDP, 2013).

A prática do *barlake* tem que ser observada enquanto parte de algo mais alargado. Josh Trindade (2015) afirma que durante os períodos coloniais, este sistema *fetosa'a – umane* e o *barlake* foram mal interpretados e mal compreendidos. Os colonizadores portugueses e indonésios definiram o *barlake* como ato de compra de mulheres no sentido económico com o objetivo de colocar a cultura timorense numa posição de inferioridade por comparação com as culturas e os valores coloniais. Como afirmam Kelly Silva e Daniel Simião (2016), ainda hoje, na linguagem do desenvolvimento, o *barlake* é evocado com uma das principais causas da violência doméstica. Os autores argumentam que o papel dos bens materiais na negociação das sociabilidades locais é fonte de grande ansiedade no campo do desenvolvimento e essa ansiedade assenta num sistema de classificação alicerçado na oposição entre pessoas e bens materiais que é ocidental e não universal (*idem*).

Do trabalho de campo resulta uma leitura complexa sobre a relação entre o *barlake* e a violência. A tradição, em si mesma, raramente é apontada como discriminatória ou responsável pela violência, sendo inclusive identificada como prática de valorização da mulher. No entanto, a referência à tradição – *lisan* - está quase sempre presente nas discussões sobre a violência doméstica, sendo estabelecidas relações entre a violência doméstica e valores de *barlake* excessivamente elevados ou interpretações erradas desta tradição, que confundem precisamente o *barlake* com a compra da mulher. Veja-se abaixo os excertos de entrevistas:

Em Lospalos, principalmente em Luro, foram em 2004 e 2005, quando demos formação sobre a Educação dos Votantes para os eleitores relativamente a eleição do suco. Vimos um casal, o homem sentado em cima do cavalo, aonde transportado alimentação e milho. Enquanto a mulher, andou a pé, puxando a corda do referido cavalo. Lá, as mulheres têm maior respeito para com os maridos porque quando casam, os homens dão barlake entre 17 e 72 cabeças de búfalos.[152]

Diretor: Muitos homens fazem protestos quando fazemos a socialização da lei de violência doméstica. Muitos homens dizem: eu bato na mulher como se fosse bater no meu búfalo, no galo e no dinheiro que deu à mulher. Por isso, segundo a cultura, a mulher deve ser ensinada […].
Entrevistadora: Se fizerem assim, estão a olhá-las como objeto?
Diretor: Sim, é objeto, que significa já dei o pagamento de dote; mas na verdade a cultura nos ensina que este é uma forma de respeito à mulher no momento de a pedir [em casamento]. Porém a pessoas com pouco conhecimento pensam que esta quantia é como comprar a mulher e por isso, quando quer, bater ou quer fazer tudo contra ela conforme a vontade.[153]

Para mim a tradição é uma coisa e *barlake* é outra. *Barlake* é para dar valor à mulher. À mulher, também para valorizar ambas as famílias através do ato de se conhecer, mas neste momento não é o *barlake* que dá impacto à violência doméstica, não é, pois uma cultura habitual as pessoas devem dar o valor para demonstrar que há respeito entre uma mulher e um homem como também a família da mulher com a de homem para poder chamar-se de *fetosan-umane*. Isso não é o problema.[154]

2.2. A tradição reinventada e o desaparecimento das rainhas

[152] Entrevista com membro da Fundação *Caucus*, realizada a 17 de março de 2017.
[153] Entrevista ao Diretor da Fundação *Fatuk Sinai*, realizada a 19 de abril de 2017.
[154] Entrevista a membro da organização *ALFELA*, realizada a 16 de março de 2017.

Para Josh Trindade (2012), a pior coisa que os europeus fizeram quando chegaram a Timor-Leste no século XV foi romper a ordem social ao definirem os *liurai* locais como os guardiões da tradição e ordená-los reis à imagem e semelhança do feudalismo ocidental ou do sistema monárquico. A partir de então, os *liurai*, muitas vezes escolhidos em conformidade com a conveniência do colonizador e não de acordo com a ordem de sucessão, estavam ao serviço dos interesses coloniais. A ordem social imposta apropria-se da tradição e transforma-a ao mesmo tempo que a deprecia e classifica como inferior:

> Os timorenses ficaram confusos, porque a sua ordem social foi rompida e substituída pela ordem social colonial, frequentemente estranha à sua própria visão do mundo. O colonial não só tentou subjugar as ideias e o conhecimento locais, mas ainda formou os colonizados, os timorenses, a não gostarem de si próprios, a odiarem e rejeitaram a sua cultura, a pensarem negativamente em relação aos seus valores tradicionais, a depreciarem o seu próprio conhecimento, a interpretar o "barlaqui" como um ato de compra e venda das mulheres no sentido económico, a pensarem o seu sistema de crenças de forma negativa, de forma ao colonial poder colonizar melhor o local (Trindade, 2012).

A observação da história pré-colonial revela-nos algumas surpresas muito relevantes para compreender a atualidade e as possibilidades de transformação social. A divisão entre o campo político masculino e o campo espiritual feminino é usada como justificação para o défice de participação das mulheres em lugares de liderança tradicionais e este é interpretado como resultado de uma tradição patriarcal que deve ser substituída pela cultura moderna. Esta conceção é, no entanto, desafiada pela surpreendente análise documental realizada por Hädergal e Kammen (2016: 18) que mostra que a relação entre género e poder pode ter sido menos direta do que geralmente se assume. As autoras encontraram evidências de que durante o século XVII e durante o século XIX uma parte considerável das políticas indígenas era regida por rainhas. A documentação sobre esta realidade escasseia. Estas rainhas desapareceram quer da literatura, quer das tradições orais dos seus lugares de origem e suspeita-se que o desaparecimento não tenha uma causa simples, mas resulte de uma interação de vários fatores, cuja complexidade escapa aos discursos binários colonizadores /

colonizados ou governantes / súbditos, que envolvem as estruturas de base da organização social, os reinos supralocais e a dominação colonial. Esta era das rainhas é analiticamente muito relevante, porque permite um conjunto de considerações para o debate sobre a tradição e os direitos das mulheres. Desde logo, estabelece um novo ponto de partida para reconsiderar as conceções binárias de género. A história mostra que o estatuto e o papel da mulher, apesar de ligado à esfera espiritual e ritual, está permanentemente sujeito a negociações tendo em conta o tempo e o espaço. Permite ainda questionar quão tradicionais são os mecanismos de resolução de conflitos informais e que mudanças terão ocorrido em função do colonialismo, da luta pela independência e das políticas de desenvolvimento internacional (Hägerdal e Kammen, 2016: 35).

2.3. As mulheres nas lideranças locais atuais

As lideranças ao nível dos sucos são maioritariamente preenchidas por homens. Esta questão tem constituído uma preocupação para o governo de Timor-Leste, que na mais recente versão da Lei de Sucos estabeleceu que deve haver no mínimo uma candidatura feminina nas eleições para chefe de suco e chefe de aldeia.[155] Nas eleições de 2016, ainda que esta recomendação não tenha sido cumprida, houve 319 candidaturas de mulheres a chefe de suco para as 442 posições. O número de mulheres eleitas quase duplicou em relação às anteriores eleições (21 em 2016 e 11 em 2009), ainda que as mulheres ocupem menos de 5% do número toral de lugares.

Apesar dos esforços, a realidade local muda muito lentamente. A nível nacional, a introdução de quotas tem permitido que a presença das mulheres na vida pública alcance resultados muito mais satisfatórios do que ao nível local. Daniel Simião (2008) argumenta que mesmo os *katuas* mais reticentes já interiorizaram o estabelecimento de uma democracia moderna, que implica igualdade entre homens e mulheres no Estado, mas o nível local é interpretado como uma dimensão da vida social diferente, em que ainda vigora tradição. Aqui, a inclusão da mulher é um processo muito incompleto. O processo de mediação de conflitos local – *o nahe biti* - é dominado pelos

[155] Veja-se a já citada Lei dos Sucos, artigos 44, n. 2 e 65, n. 2.

homens e existe uma grande resistência à inclusão das mulheres nesse processo. Em algumas partes do país é-lhes vedada até a possibilidade falarem em nome próprio quando envolvidas numa disputa. Uma mulher é aceite como juíza ou procuradora, na medida em que essas posições são alcançadas com base na instrução e na competência para lidar com o direito estatal, mas ao nível local, as mulheres não têm acesso ao caminho que lhes permitiria adquirir as competências necessárias para decidir de acordo com o direito local. O autor refere ainda que, na esfera doméstica, a tomada de decisões é partilhada entre os homens e as mulheres e conclui que coexistem diferentes representações de género e da autoridade feminina.

Como afirma Deborah Cummins (2015), a estrutura do suco é um espaço híbrido, em que uma fina cama moderna assenta sobre relações e forças de atuação assentes no costume. Se os membros eleitos não forem reconhecidos pela comunidade, o seu papel dificilmente será relevante na prática. Ora esta realidade obriga à reflexão sobre o potencial de uma política de género assente numa lei que incentiva candidaturas femininas e impõe presenças femininas nos conselhos de suco. Nos múltiplos encontros realizados com lideranças locais ficou muito clara a dificuldade que as mulheres enfrentam para terem a palavra em espaço público. Sempre em número substancialmente inferior, dificilmente pediam a palavra sem que lhes fosse dirigida uma pergunta e, quando falavam, era comum instalar-se um barulho de fundo na sala, revelando falta de interesse dos homens, ou serem interrompidas por homens que tomavam a palavra alegadamente para explicar o que elas queriam dizer.

Nesses mesmos encontros, algumas vezes, foram ouvidas expressões como "elas podem falar um pouco disso do género". Essa expressão é altamente reveladora do quanto esta discussão trazida pelos projetos de desenvolvimento é importada. Veja-se, a preocupação de uma mulher timorense, colaboradora da *ALFELA*:

> Uma coisa que a pessoa ainda não sabe é a definição do que é género. Vejo que cada pessoa tem a sua interpretação. Algumas vezes os líderes também não sabem. Pensam que o género é a mulher, pois as pessoas ainda não estão familiarizadas com a definição de género.[156]

[156] Entrevista a membro da organização *ALFELA*, realizada a 16 de março de 2017.

Esta afirmação vai ao encontro de observações expressas por Sara Niner na abertura do livro sobre as mulheres e as políticas de género em Timor-Leste:

> Para muitas mulheres timorenses, "jender" está associado com ajuda internacional e programas de desenvolvimento que chegaram em 1999 […]. Para os timorenses instruídos, este entendimento pode ser combinado com perceções geradas em programas das universidades indonésias […]. Os centros de estudos sobre família ou mulheres nas universidades indonésias foram inicialmente estabelecidos pelo governo indonésio para conduzirem "estudos sobre a família" e desenvolverem investigação sobre género para formulação de planeamentos e políticas. Estes centros recolhem dados desagregados por género para o governo, mas a Rede de Estudos de Género conclui que esta é uma tarefa puramente descritiva e que o passo seguinte de analisar as condições sociais de mulheres e homens e as hierarquias que as suportam não foi dado (Niner, 2016: 1).

É fundamental alimentar a ligação entre os estudos de género, outros elementos de distinção social e o enquadramento específico das relações sociais timorenses. É preciso visibilizar elementos da cultura e dos direitos locais tendencialmente pouco valorizados e formular novas questões que permitam ver a realidade a partir de pontos de vista que escapam aos discursos ocidentais. É isso que fazem Daniel Simião e Kelly Silva quando afirmam:

> A especificidade dos discursos da Assistência Internacional para o Desenvolvimento assenta na sua interpretação de ausência de envolvimento feminino em fóruns públicos como não participação nos processos de tomada de decisão. Esta suposição é baseada numa outra: que a sociedade ou a sociabilidade apenas existe em público. Assim, a "cultura" ou a "sociedade" timorense é frequentemente retratada como patriarcal, com os homens a monopolizarem o espaço público e as políticas nacionais. Além disso, é suposto que homens e mulheres tenham interesses diferentes que apenas podem ser reivindicados por representantes do mesmo sexo. Um essencialismo de género subjaz a estes discursos, que assume que as categorias de género são universalmente assentes no dimorfismo sexual homem-mulher enquanto elementos empíricos de dois grupos sociais universalmente diferentes (Silva e Simião, 2016: 192)

A observação dos discursos e dos anseios das mulheres leva-nos a questionar até que ponto os passos dados para a emancipação feminina não vão construindo uma pressão acrescida no seu quotidiano em vez de o tornarem mais leve. Existe uma expetativa social muito forte sobre as responsabilidades da mulher na esfera doméstica. Incentivar a sua participação pública sem promover a partilha das tarefas na esfera doméstica tem vindo acrescentar-lhes um conjunto de encargos. Veja-se a reflexão de uma mulher, membro de uma organização de mulheres em Lautém:

> [Igualdade de género] significa que tanto homem como mulher podem desempenhar o mesmo cargo. Normalmente, na Associação, quando falo com as mulheres, sublinho sempre: o homem e a mulher desempenham quaisquer cargos e serviços, e, o que difere é que o homem não pode ficar grávida como mulher, só isto. […] Quando me candidatei para chefe da aldeia, a decisão foi nossa, minha e do meu marido, porque trocámos interesses e chegamos uma conclusão conjunta. Às vezes nós, as mulheres, devemos procurar maneiras para que os nossos maridos possam compreender bem a nossa intenção. Exemplo, sou professora e participo também nas atividades partidárias e, às vezes, volto para casa já é meia noite. Para que o meu marido possa compreender, então, acordo muito cedo, às 4h00 ou às 5h00 para preparar o pequeno-almoço, o almoço. Ao passar o tempo, ele toma em consideração esta questão e, alias ganha o juízo para não só me culpar. Antes de trabalhar, deve tomar a decisão mutuamente, entre mulher e marido. Quando ele aceita a minha proposta isto significa que já está preparado para me apoiar e não vai ter nenhum problema entre nós.[157]

Assinalar esta questão não significa aceitar que as mulheres assumam apenas o cuidado doméstico. Pretendemos criar sensibilidade para a necessidade de as escutar profundamente na construção de projetos sociais e políticas. Também não significa que as narrativas locais, que atribuem à mulher apenas a esfera doméstica, não possam ser desafiadas. No entanto, isso não deve acontecer recorrendo apenas a exemplos externos enquanto se apresentam as mulheres timorenses como vitimas e mártires sem

[157] Entrevista a membro de organização de mulheres, Lautém, realizada a 11 de março de 2017.

lugares importantes na construção da história. É por isso que importa saber mais sobre o papel das rainhas, por mais que este tenha sido apagado e inverter a tendência apontada por Teresa Cunha: a história timorense está profundamente impregnada de uma visão patriarcal de guerreiros e heróis viris e apesar do papel desempenhado pelas mulheres na resistência à dominação colonial, este permanece largamente silenciado (Cunha, 2016).

3. O acesso à justiça nos casos de violência doméstica[158]

A violência doméstica contra a mulher tem constituído uma das principais preocupações sobre a situação das mulheres timorenses. Um estudo conduzido entre 2009 e 2010 mostrou que 38% das mulheres timorenses tinham sofrido violência física em algum momento depois dos 15 anos e 29% tinha passado por situações violência nos 12 meses anteriores (NSD, 2009). Se estes dados dão conta de uma incidência bastante elevada de violência contra as mulheres, de acordo com um relatório da Asia Foundation (2016) tendem a pecar por defeito e não por excesso devido a condicionantes metodológicos que podem desencorajar as mulheres de reportarem situações de violência.

Como foi mencionado, o casamento e o *barlake* são instituições que unem famílias e não apenas indivíduos. Os conflitos no seio de um casal não são questões individuais, mas problemas que afetam uma comunidade mais alargada e que preferencialmente devem ser sanados com o restabelecimento das relações. Assim, quando resolvidos nas estruturas locais, seja pelo *li'a na'in*, pelo chefe de suco ou pelo chefe de aldeia, ao homem e à mulher juntam-se familiares de ambas as partes para assegurar a continuidade da relação entre as famílias, da coesão social e das redes de solidariedade.

Para além do envolvimento de familiares e da busca da reconciliação das partes, o processo de resolução através d*o nahe biti* pode incluir um conjunto de elementos altamente questionáveis à luz do direito moderno estatal, nomeadamente a possível

[158] Sobre a questão da violência doméstica nos tribunais, veja-se igualmente o já citado estudo sobre "os Tribunais em Timor-Leste" (2017)

justificação do ato de violência, a pressão para que a mulher aceite o acordo ou a *bikan ho kanuru tarutu iha uma-laran ó keta hatama ó nia kanuru tohar iha le'et* - que pode ser traduzido na ideia de que entre marido e mulher não se mete a colher[159] - quando interpretada como a impossibilidade da mulher recorrer a instituições judiciárias enquanto oprimida pelas instituições comunitárias ou pela família. Por seu lado, a punição em vez da reconciliação, o não envolvimento das partes na construção das soluções ou o não envolvimento da família no processo de superação do problema são elementos do direito estatal altamente estranhos à maioria dos cidadãos e das cidadãs timorenses. Como afirma Daniel Simião,

> Mais do que uma disputa entre pessoas, está em questão resolve um atrito entre famílias. Nesse sentido, uma briga entre um casal não é uma briga intra familiar, mas uma disputa que envolve diferentes famílias de origem, a do marido e a da esposa – talvez possamos dizer que nas aldeias timorenses há tempos que "o privado é político" (Simião, 2006: 137).

Em 2006, o autor citado afirmava que o conjunto de iniciativas levadas a cabo até então nesta matéria - como a primeira versão do projeto-lei da violência domésticas, a criação de um manual de procedimentos para a ação dos procuradores públicos nos casos de violência doméstica, a criação de um módulo sobre violência doméstica na formação de cadetes na academia de polícia de Díli e sessões de formação em todos os distritos nas Unidades de Pessoas Vulneráveis (UPV) - tinha dois propósitos fundamentais: o primeiro, que designou como "invenção da violência doméstica", procura criar condições para entender como violência doméstica atos de agressão física ocorridos na esfera familiar; o segundo pretende retirar das mãos dos *li'an-na'in*, os donos da palavra, invariavelmente homens, o poder de resolução destes conflitos.

Em 2010, depois de oito anos de iniciativas várias e discussão entre a sociedade civil, o governo e doadores internacionais, o governo timorense aprovou a Lei Contra a Violência Doméstica.[160] A lei destaca quatro formas de violência – física, sexual, psicológica e económica[161] - e define violência doméstica como

[159] Ver glossário no Anexo I.
[160] Lei 7/2010, de 7 de Julho.
[161] Lei 7/2010, de 7 de Julho, artigo 1, n 2.

> qualquer ato ou sequência de atos cometidos num contexto familiar, com ou sem coabitação, por um membro da família contra qualquer dos seus membros, quando exista uma ascendência, nomeadamente física ou económica, na relação familiar, ou por uma pessoa em relação a outra com a qual teve um relacionamento íntimo, do qual ou dos quais resultem ou possam resultar, danos ou sofrimento físico, sexual ou psicológico, abuso económico, incluindo ameaças tais como atos intimidatórios, ofensas corporais, agressão, coação, assédio, ou privação da liberdade.[162]

A maior novidade introduzida pela presente lei é a constituição da violência doméstica enquanto crime de natureza pública. Com a entrada em vigor, os conflitos domésticos deixam de ser uma questão privada, passam a ter que ser resolvidos pelas autoridades estatais competentes e os processos podem correr contra a vontade da vítima, não sendo possível a desistência do processo. A lei prevê, ainda, a realização de campanhas de sensibilização para promover uma cultura de não-violência e o combate aos estereótipos baseados no género; a produção de material informativo sobre esta problemática para divulgar e entre os profissionais da área; um guia destinado às vítimas de violência doméstica e ações de formação e material de informação especificamente para os Chefes de Suco e de Aldeia, tendo em conta a posição privilegiada dos líderes das comunidades para a disseminação da informação. Numa investigação das Nações Unidas conduzida entre 2010 e 2011, um número significativo de entrevistados nunca tinha ouvido o termo "violência doméstica" (*violensia domestika,* em Tétum) e vários entrevistados estavam confusos a respeito do significado da expressão, associando-a a adultério, barulho de vizinhos ou relações sexuais pré-matrimoniais (UNDP, 2016: 153).

Surpreendentemente, o trabalho de campo que realizámos entre 2016 e 2017 indiciou que as campanhas de sensibilização realizadas sobre a lei da violência doméstica terão sido bem-sucedidas na sua divulgação. É, hoje, claro para grande parte das pessoas entrevistadas na estrutura dos sucos ou da PNTL que violência doméstica é crime público e deve ser reportada às autoridades estatais competentes e dar origem à abertura de um processo judicial. Afirmar que as pessoas estão informadas é diferente de reconhecer que estão de acordo ou que seguem os procedimentos tal como definido

[162] Lei 7/2010 de 7 de Julho, artigo 1, n. 1.

na lei. Quando questionados sobre as estruturas que resolvem conflitos, a resposta das várias autoridades locais é quase sempre "violência doméstica é crime público, a polícia resolve". Existe, no entanto, alguma flexibilidade na classificação do que constitui violência e na distinção entre um conflito da comunidade, que a lei permite ser resolvido no suco, e um crime. A PNTL também não parece ter dúvidas sobre os procedimentos corretos, mas vários agentes, depois de desligados os gravadores, reconhecem que as estruturas da justiça formal não são as mais adequadas para repor a paz social.

O estudo acima referido das Nações Unidas revelou que na maioria dos casos de violência doméstica, quando o caso é presente a tribunal, o processo de resolução local já foi realizado e concluído e que é frequente os juízes aceitarem a decisão comunitária. O resultado de um longo processo desde a investigação criminal até à decisão final acaba com pena suspensa (UNDP, 2016). Esta observação está em conformidade com o que pudemos observar mais recentemente:

> Advogado – […] todas as semanas, para não dizer todos os dias, em todos os distritos há muitos casos infelizes de violência doméstica. Os casos de violência doméstica que resultam como vitimas, mulheres e as crianças. Para isso nós também, nós também estamos envolvidos numa organização, numa organização católica, mas jurídica […]. Nós fazemos proteção jurídica só […]. É possível eu fazer a desistência do procedimento criminal até ao dia do julgamento, até a uma hora do julgamento. Primeiro ponto. Segundo ponto, hum, acarretam, como consequência, à primeira, à segunda e até à terceira, saem com pena suspensa. Segundo ponto. Terceiro ponto, não têm um sistema de compensação ou indeminização para as vitimas, sejam elas mulheres ou crianças. […]
>
> Esta lei, eu não me, não me recordo da auscultação. Pode ter havido, mas uma auscultação muito leve. A verdade é que esta lei não tem impacto nenhum, não serve para nada, por estas 3 razões que lhe disse. Os, os arguidos levam pena suspensa sempre. As vitimas não têm proteção e não têm indeminização. Porque é que têm lá a lei? Não serve de nada.
>
> Entrevistadora - Vocês quiseram, estiveram num caso desses? Mas que vai a tribunal... […]
>
> Advogado - Como a violência doméstica depende do procedimento criminal, e pode-se desistir, acabámos por não apresentar queixa porque o arguido...

Entrevistadora - E você próprios que estão a advogar estiveram presentes lá?
Advogado - Sim. O arguido aceitou pagar uma indeminização em terras, em dinheiro e em bens, em animais.
Entrevistadora - E estava presente a família?
Advogado - Sim, sim, sim (…) A família tem que concordar.[163]

Carolyn Tanner - Recently, we did do some analysis on one of the reports we have here, on community dispute and, I think, one thing that's been overlooked so far, at the community level is that even with public crimes there are other elements to the crime that could be resolved at the community level. Like there's nothing that would prevent *suku* council from resolving the problem between the families, were arranging a payment for compensation for the civil aspect of the crime as long as that didn't prevent the criminal aspect from moving forward for adjudication.[…]
Well, I think this is the really interesting link between, we just call it community dispute resolution. Some of it is customary, some isn't, some is traditional, some isn't, some of the elected chiefs are not traditional elected elders but traditionally respected elders. So we just call it community dispute resolution. But the analysis we did recently sort of looked at that particular issue and then, in Timor, there has been an oversimplification and, particularly, in relation to domestic violence because any *suku* chief we talk to will say "we cannot resolve cases of domestic violence here". And I think the truth is that they still do.[164]

PNTL - Quando falamos da violência doméstica, tocamos no caso criminal. Quer queira, quer não, deve ser processado ao tribunal. Por exemplo, caso da violência doméstica, resulta a ferida, fratura, batida até fraturar a vítima, não há outro meio, deve levar à justiça formal, pois, quer queira, quer não, deve apresentar ao Ministério Público, depois encaminhar ao tribunal, aí que o tribunal vai sentenciar a última decisão, dizendo que este é crime da violência doméstica e denominamo-la como crime público.
Entrevistadora - Se a esposa não quiser levar ao tribunal?

[163] Entrevista a advogado de Díli, realizada a 16 de dezembro de 2016.
[164] Entrevista a membros da organização *Ba Distritu/ Mai Munisipio*, realizada a 5 de dezembro de 2016.

> PNTL - Quando a esposa não quer levar ao tribunal, como polícia, nós continuamos a considerar e registrar o caso, damos continuidade para o órgão competente, com apresentação de todos os documentos ao Ministério Público para averiguar, depois vamos aguardar algumas notificações do Ministério Público para proferir que o caso pode ser arquivado, então pode arquivar não há problema.
> Entrevistadora - O caso é arquivado por que motivos?
> Por consideração familiar, sim quando já estão em paz e em harmonia.[165]

A lei da violência doméstica introduziu alterações na estrutura de resolução de conflitos timorenses, no entanto tem-se verificado uma acomodação dos seus princípios à pluralidade jurídica do país. Não se trata unicamente de pontuais adaptações que caracterizam a aplicação de qualquer lei: "por mais que se invista no projeto de uma justiça nos moldes ocidentais, uma outra realidade emerge, marcada pela sobreposição de sistemas e de sensibilidades jurídicas" (Simião, 2006: 141).

Mais do que a diferença entre a lei escrita e a lei que é aplicada, verifica-se o que temos vindo a designar por Estado heterogéneo (Santos, 2003)[166], isto é, uma combinação no interior do Estado de elementos formais e informais, internos e externos, que lhe permitem harmonizar uma legislação estranha às expetativas e à cultura local com as necessidades dos cidadãos e das cidadãs (sendo certo que a definição destas necessidades não é alheia às lógicas locais de poder), bem como do próprio Estado. Note-se, no entanto, que não é apenas o Estado que vai incorporando elementos das comunidades. Do mesmo modo, estas vão interiorizando os conceitos do direito estatal e incluindo-os no seu quotidiano. Um conflito entre um casal continua a ser um problema de famílias e a reconciliação a forma legítima de resolução. No entanto, o conceito de violência doméstica vai sendo interiorizado por homens e mulheres e percebido como um ato ilegítimo e condenável. Isto não significa que a violência esteja perto de terminar, mas a autoridade do homem para bater numa mulher é crescentemente questionada.

[165] Entrevista a membro da PNTL, realizada a 11 de março de 2017.
[166] Sobre o conceito de Estado heterogéneo, ver capítulos II e VII.

Esta maleabilidade das instituições do Estado não é sempre inócua ou favorável. A criação de legislação que não é alicerçada na realidade do país pode ter consequências muito desfavoráveis. O encaminhamento de todos os casos de violência para as esquadras de polícia não assegura um tratamento adequado dos casos. Em 2006, antes da entrada em vigor da lei, Daniel Simião observou que na UPV de Díli, os agentes faziam uma espécie de mediação dos casos de violência sem encaminhamento para o tribunal. Era inclusive usado um "termo de compromisso" pré-impresso em que o agressor prometia não voltar a agredir, sob pena de receber castigos legais (Simião, 2006). Ora, é preciso ter em atenção os riscos que comporta. A mediação de conflitos realizada pelas lideranças locais assenta numa ordem própria. Os líderes locais não têm poderes ilimitados, estão vinculados pelas normas da comunidade e local e a sua legitimidade depende da capacidade de as cumprir e assegurar a harmonia. A sua autoridade é, pois, controlada pela ordem local/tradicional. Quando a esquadra importa mecanismos de resolução de conflitos da comunidade e ao mesmo tempo usufrui de uma autoridade com origem no Estado, perdem-se os mecanismos de controlo próprios da estrutura tradicional e abre-se espaço a abusos de autoridade. Este estudo, pelas razões já assinaladas, não permitiu fazer essa avaliação, mas não se pode deixar de chamar a atenção para um tipo de situação já identificada noutros países (Araújo, 2014).

A este respeito, deve ser feita especial referência às ONGs que promovem um equilíbrio harmonioso entre as expetativas das cidadãs, a legalidade local e os instrumentos jurídicos do Estado. Referimo-nos às organizações referidas no primeiro capítulo que prestam informação jurídica, fazem o acompanhamento dos casos de violência para as UPV, mas também podem fazer mediação de conflitos num ambiente seguro.

CAPÍTULO VI | A TERRA NO CONTEXTO DAS JUSTIÇAS COMUNITÁRIAS

A terra representa um importante recurso socioeconómico, ambiental, cultural e político. Este capítulo centra-se no mapeamento de conflitos de terras, procurando identificar as estruturas envolvidas na busca de soluções, o seu modo de funcionar, identificando alguns dos problemas que merecem atenção espacial no delinear de uma política de justiça futura.

Em Timor-Leste, onde predomina ainda uma economia de subsistência, uma parte significativa dos cidadãos depende do acesso à terra para o seu sustento.[167] Esta realidade explica porque, nos vários sucos visitados no âmbito deste estudo, os conflitos de terra são identificados como um dos principais problemas que as comunidades enfrentam. Na busca de solução para estes conflitos os timorenses recorrem primordialmente a sistemas tradicionais (*lisan*) e às lideranças comunitárias (chefes de suco, *li'a na'in*, *katuas*, *liurai, naijuf*), assinalando a importância das estruturas locais na aplicação de justiça. Mas é crescente o recurso às direções municipais de terras e propriedades, à policia e a outras instâncias do Estado e da sociedade civil.[168] A presença de vários sistemas de acesso à terra, distribuição desta e posse/propriedade de terra acrescentam complexidade a esta questão (Almeida e Wassel, 2016: 19-20). Como referido por vários entrevistados, a ausência de uma legislação adequada à realidade timorense, sobre a posse e prosperidade da terra é vista como fonte de insegurança, de instabilidade social.[169] Procurando colmatar esta ausência, o Presidente de Timor-Leste

[167] Mais de 50 por cento da área de Timor-Leste está ocupada por floresta; já a área agrícola cifra-se em cerca de 23 a 25 por cento do território.

[168] Entrevista com a Direção da *Belun*, a 3 de dezembro de 2017; entrevista com a Diretora da ONG Fundação *Moris Foun*, Maliana, a 5 de abril de 2017; entrevista com o Comandante do comando da PNTL do município de Ainaro, a 23 de março de 2017.

[169] Entrevista com o Secretário Regional para o Ordenamento do Território e Cadastro da RAEOA, realizada a 21 de abril de 2017; entrevistas com várias lideranças comunitárias: Ermera, realizada a 6 de dezembro de 2016; Liquiçá, realizada a 6 de dezembro de 2016; Aileu, realizada a 7 de dezembro de 2016; Manatuto, realizada a 10 de dezembro de 2016; Maliana, Bobonaro, realizada a 5 de abril de 2017; Lifau, Pante Macassar e Oesilo, Oé-cussi-Ambeno, realizadas a 19 e 20 de abril de 2017. Veja-se igualmente Fitzpatrick (2002, 2008); Cryan e Land Guidance Team (2011); Thu (2012) e Almeida e Wassel (2016).

promulgou, a 1 de Junho, quando o estudo já estava a ser elaborado, o "*Regime Especial para a Definição da Titularidade dos Bens Imóveis*", que se analisará adiante.

Os conflitos de terra acontecem a várias escalas, como o trabalho realizado identificou: a nível da família (entre membros de uma família); da comunidade (incluindo conflitos entre famílias vistas no seu sentido mais amplo, entre comunidades) e do Estado (entre o Estado, indivíduos e comunidades). Acontecem igualmente em diferentes ambientes, rurais e urbanos.[170] Com a crescente presença de uma economia monetária, onde a terra gradualmente vai adquirindo valor de mercado, vários atores-chave - incluindo o Estado, as elites urbanas e vários grupos de interesse externos – têm vindo a defender a propriedade privada deste bem. Outro elemento importante tem a ver com o contexto das disputas sobre a terra, pois os conflitos de terra não acontecem apenas no espaço rural. Em contextos urbanos e periurbanos, a pressão desmedida sobre a terra, resultante do crescimento da população urbana, tem feito disparar a procura de terrenos para construção, suscitando conflitos, acusações de corrupção, etc.[171] Por exemplo, no caso da cidade de Díli, onde habita cerca de um quarto da população do país, parte significativa dos terrenos urbanos com título de propriedade pertencem a um grupo muito restrito de famílias timorense.[172]

Uma questão a ter em atenção na compreensão do "direito à terra" num sentido amplo é impacto de múltiplos episódios de deslocações voluntárias[173] ou forçadas,[174] protagonizados pelo Estado, pela família e/ou comunidades (neste último caso, como forma de punição, por exemplo). No seu conjunto, estas vagas de deslocações são simultaneamente promotoras e produto de conflitos de terra. Acresce-se que o sistema

---

[170] Neste trabalho seguimos a definição de áreas urbanas e rurais a partir da definição patente na Lei 1/2003, de 10 de março, do *Regime Jurídico dos Bens Imóveis* (artigo 1)

[171] Entrevista com Chefe de suco, cidade de Díli, realizada a 9 de maio de 2017.

[172] Entrevista com o Secretário Regional para o Ordenamento do Território e Cadastro da RAEOA, realizada a 21 de abril de 2017.

[173] Por exemplo, fruto do esgotamento do solo devido à natureza da agricultura de rotação ou por falta de terra. Entrevista com Chefes de suco em Pante Macassar, a 19 de abril de 2017.

[174] Daniel Fritzpatrick (2008) analisa em detalhe o impacto das deslocações forçadas a que os e as timorenses foram obrigados durante o último século da presença portuguesa em Timor, durante a ocupação militar japonesa, nos anos da II Guerra Mundial, e especialmente durante o quarto de século de ocupação pela Indonésia. A decisão histórica de optar pela independência, em 1999 originou um processo de violência perpetrada por milícias com apoio da Indonésia, do que resultou a deslocação de mais de 83% da população e a destruição da maioria dos registros de terras e propriedades. Um surto de violência em 2006-07, resultante, em parte, de disputas em torno a terras e propriedades, gerou uma nova vaga de deslocados (envolvendo cerca de 10% da população do país).

vernáculo - 'tradicional / costumeiro' - de posse de terras tem vindo a ser confrontado com pressões e interferências externas, associadas, ao longo dos últimos anos, a projetos de investimentos e desenvolvimento de infraestruturas.[175]

1. As disposições legais relativas à terra em Timor-Leste e os problemas que suscita

Em Timor-Leste, em 2000, as Nações Unidas, para lidar com os conflitos de terras, num contexto de não-existência de cadastro, introduziram um modelo de mediação, que procurava encontrar uma solução para estes conflitos.[176] Como vários estudos e avaliações realizados apontam, uma quantidade importante dos conflitos de terra em Timor-Leste derivam de reivindicações de desapropriação (e deslocação forçada) ocorridas durante os regimes de administração portuguesa, japonesa ou indonésia. Estes conflitos continuam no presente, porque o território do Estado em Timor-Leste inclui todas as terras outrora pertencentes ao Estado português e todas as terras que foram controladas pela administração indonésia.[177] Esta realidade suscita de imediato um potencial conflito de legitimidade, pois a Direção Nacional de Terras, Propriedades e de Serviço Cadastrais (que integra o Ministério da Justiça), parte do Estado, não deve/pode mediar conflitos de terra onde uma das partes é o Estado ou uma instituição governamental oficial.

Constitucionalmente (artigo 141), "*o uso e a posse útil das terras*" em Timor-Leste é regulado por lei, "*como um dos fatores de produção económica*"; ou seja, a "cultura", a ligação à terra da terra como parte material primordial da composição da identidade timorense é preterida em função de uma interpretação da terra como bem material. Várias das reivindicações individuais e comunitárias de 'devolução' de terras (e o apoio

[175] Veja-se Almeida (2016) e Fitzpatrick, McWilliam e Barnes (2016).
[176] Entrevista com o Diretor de Terras e Propriedades de Same, realizada a 27 de março de 2017.
[177] Como vários entrevistados referiram, a luta pela independência promoveu novas formas de conexão imaginativa à terra e à paisagem, especialmente em torno da ideia de 'pátria': *Rai Timor*. *Rai Timor* é apresentado como um território formado a partir de baixo, coletivamente, pelas provações do '*povu*'. Entrevista realizada com autoridades comunitárias no Município de Aileu, no suco de Seloi Kraik, a 7 de dezembro, assim como no Município de Manatuto, a 10 de dezembro de 2016.

político que estas reivindicações têm) assentam em narrativas ancestrais sobre as terras em que os antepassados se estabeleceram, cultivaram, lutaram, morreram e estão enterrados. Estas reivindicações de "direitos ancestrais, tradicionais" (*lisan*) sublinham igualmente uma conexão espiritual entre a comunidade e indivíduos e as terras ancestrais, quer em termos dos rituais realizados nesse espaço, quer na presença dos antepassados através da referência à agência espiritual, ao sagrado – a *lulik,* como se discutirá mais adiante. Numa palavra, a *terra* – como objeto – não deve ser confundida com *território*, que é o conjunto matéria, social e cultural, integrando as pessoas e a terra numa unidade, e que tem sido a base da legitimidade de várias das reivindicações ouvidas.

O artigo 54 da CRDTL confirma o direito à propriedade privada (incluindo a terra), estipulando que

> 1. Todo o indivíduo tem direito à propriedade privada, podendo transmiti-la em vida e por morte, nos termos da lei;
> 2. A propriedade privada não deve ser usada em prejuízo da sua função social;
> 3. A requisição e a expropriação por utilidade pública só têm lugar mediante justa indemnização, nos termos da lei;
> 4. Só os cidadãos nacionais têm direito à propriedade privada da terra.

Vale ressaltar, em relação à terra, que este artigo constitucional, apesar de referir a importância da "função social" da terra, não é elucidativo sobre esta função; no seu conjunto, este artigo disputa as noções "tradicionais / costumeiras" sobre o 'direito à terra', ao colocar o enfoque nos direitos individuais à propriedade privada em oposição aos direitos coletivos, comunais, ainda em uso.

Apesar em vários contextos a terra ser referida como "propriedade", esta noção tem um sentido bem distinto do atribuído pelo moderno projeto económico capitalista. Neste último caso o/a proprietário pode dispor livremente da sua terra, vendendo-as e transferindo a propriedade; já em muitas das entrevistas, apesar de as pessoas declararem ser os proprietários da terra, a grande maioria confirmou não ter permissão

para transacionar ou de alguma forma se apropriar plenamente dessa terra.[178] A expressão "propriedade" aproxima-se mais do sentido de posse e usufruto da terra, ou seja, do controlo, por parte de uma pessoa, família ou comunidade, de uma dada parcela de terra, usada exclusivamente por si; este controlo é regulado por vários mecanismos, dependendo do contexto. Num sentido lato, a posse remete para um exercício de poder sobre um dado pedaço de terra, legitimado por estruturas e normas que os códigos formais não reconhecem; já a noção de prosperidade, plasmada na constituição, refere-se a um direito sobre a terra (que encontra substanciação noutros instrumentos legais). Um exemplo que ilustra a distinção entre o direito de propriedade e o de posse revela-se no facto de, em vários contextos ter sido referida a presença de "bens" (árvores, casas) em parcelas de terras de outras pessoas.[179]

Do ponto de vista legal, os primeiros anos de Timor-Leste independente conheceram alguma atribulação na administração formal da terra, em parte devido às incertezas sobre a posse da terra, e em parte pelo tempo necessário para que os agentes estatais compreendessem a complexidade dos sistemas de posse tradicional / costumeira presentes. Para além da já citada Lei 1/2003, um dos primeiros passos teve a ver com a programa de cadastro de terras nos municípios e áreas periurbanas, conhecido como *Ita Nia Rai,* que decorreu entre 2008 e 2011.[180]

Em 2011 um decreto lei (Decreto-Lei 27/2011, de 4 de maio) procurou regular a titularidade de bens imóveis não disputados, para efeitos de registo. Em 2017 foi finalmente promulgada a lei que visa instituir um regime de identificação e regulação da propriedade da terra, incluindo o pedido de reivindicações concorrentes. Tal como este *Regime Especial para a Definição da Titularidade dos Bens Imóveis* estabelece, é seu objetivo "assegurar a paz e o desenvolvimento socioeconómico e o investimento, seja interno, seja externo".[181] Na especialidade, esta lei procura esclarecer a situação jurídica

---

[178] Entrevistas realizadas nos sucos dos municípios de Ermera, Manatuto, Oé-cussi e Suai entre dezembro de 2016 e abril de 2017.

[179] Entrevista com lideranças comunitárias de Ermera, realizada a 6 de dezembro de 2016; este facto está também documentado por Rod Nixon (2004: 29).

[180] O *Ita Nia Rai* incentivou as pessoas a resolver os conflitos de terra primeiro nas famílias ou através de estruturas locais. As pessoas poderiam depois pedir apoio a este programa na mediação, caso os níveis anteriores não resultassem. Este programa, que resultou de uma parceria entre o governo de Timor-Leste e USAID, levou ao registro de muitas reivindicações de terras e ao registo de imensos terrenos (Fitzpatrick, 2008; Fitzpatrick, McWilliam e Barnes, 2016).

[181] Esta Lei, como referido no seu preâmbulo, "para além do reconhecimento de direitos anteriormente formalizados", procede à criação "da figura dos direitos informais de propriedade, com vista a corrigir as

da propriedade das terras, aplicando as diferentes dimensões do direito formal à propriedade privada, de acordo com o estabelecido constitucionalmente. O esclarecimento dos direitos de propriedade é feito através do reconhecimento de direitos de propriedade já formalizados (artigo 1). A lei cria a figura do direito informal de propriedade e reconhece a propriedade comunitária (artigo 3), definindo, no artigo 4 a igualdade de direitos a homens e mulheres à propriedade de bens imóveis.

Ainda de acordo com esta a lei, o acesso à terra fica assim garantido de duas formas. Em primeiro lugar, com a criação do Cadastro Nacional de Propriedades, torna-se possível constituir um mercado de bens imóveis, seguro e transparente. Em segundo lugar, através do esclarecimento dos bens pertencentes ao Estado, torna-se mais fácil uma gestão mais efetiva deste património, que pode passar pela distribuição àqueles que de outra forma não têm acesso à terra e a opção de expropriação de terras para o desenvolvimento de mega-infraestruturas.

Com a decisão do governo de Timor-Leste, de desenvolver, através de um investimento estratégico dos dividendos da renda do petróleo (Governo de Timor-Leste, 2010: 13), optou-se pela construção de "infraestruturas fundamentais (…), bem como o crescimento do emprego no sector privado e nos sectores industriais estratégicos – tais como a agricultura, o turismo em crescimento e indústrias a jusante no sector do petróleo e do gás", opção que tem tido vários impactos quanto à posse de terra. Por um lado, de acordo com este Plano de Desenvolvimento Estratégico, a abertura de novas estradas e a ampliação de várias vias de comunicação já existentes é fulcral para ligar todo o país (2010: 89) e promover o intercâmbio económico e cultural. Por outro lado, a criação de Regiões Administrativas Especiais, com o intuito de atrair investimento estrangeiro e promover o desenvolvimento económico, está a gerar, como se discutirá

---

injustiças praticadas antes da independência (…) devido á falta de formalização de direitos (o sublinhado é nosso).

Este direito informal de propriedade é correspondente a um direito tradicional e individual à terra, permitindo que aqueles que não anteriormente não tenham obtido documentos relativamente aos seus direitos de propriedade os possam agora invocar, nos mesmos termos daqueles que anteriormente tiveram os seus direitos formalizados" (sublinhado nosso). Ou seja, a referência central é à terra como objeto de interesse económico, ativando-se um princípio de equivalência formal da posse material associada ao projeto capitalista às 'outras' formas de posse presentes em Timor-Leste, reflexo de outras historicidades. Num plano mais amplo, esta lei condensa o desafio do Plano Estratégico de Desenvolvimento (2010: 184), onde a propriedade de terra é fundamental "para garantir a propriedade de terrenos para efeitos de hipoteca", pondo em causa os múltiplos sentidos que a terra possui em Timor-Leste (Cryane e Land Guidance Team, Haburas Foundation, 2011: 49).

adiante, a conflitos de terra derivados da expropriação de terras[182] para a implantação de macro-infraestruturas (edifícios, produção industrial e agrícola, etc.).

Finalmente, importa destacar que o Estado timorense ter adotado uma abordagem de cima para baixo (*top-down*) nas políticas de terras. No início, a discussão das primeiras peças legislativas sobre a terra a consulta foi mínima e parcial, ou não aconteceu mesmo, o que explica as dificuldades na sua implementação. Um primeiro pacote legislativo sobre terras, depois de debatido e aprovado pelo parlamento em fevereiro de 2012, acabou vetado pelo então presidente, José Ramos Horta, confrontado com a pressão da sociedade civil.[183] Mais recentemente, a Lei do *Regime Especial para a Definição da Titularidade dos Bens Imóveis*, assim como da Lei das Expropriações também geraram intensos debates entre movimentos sociais timorenses. Como várias pessoas referiram, a possibilidade de inclusão de sugestões ao projeto-legal por parte da sociedade civil circunscreveu-se a alguns artigos.[184] Mas tal não impediu que vários movimentos sociais timorenses, envolvidos com a luta pela terra, apoiassem este pacote legal, que garantirá mais direitos aos camponeses.[185]

Os processos de consulta cidadã são limitados quer pelo uso da língua (a maioria dos documentos está escrita em Português e as traduções em Tétum não são as melhores; quando o são, as propostas tornam-se difíceis de decifrar, pela complexidade dos termos técnicos usados), quer pelo limitado tempo disponibilizado para a discussão de um projeto lei tão importante como das terras.[186] Avaliando o processo, vários entrevistados sublinharam não terem compreendido o texto traduzido em Tétum, muito menos as implicações da lei.[187] Acrescente-se, como a secretária de um dos sucos referiu, que a presença de mulheres no processo de consulta foi muito baixa.

---

[182] Em 2017 foi aprovada a Lei das Expropriações, através da Lei 8/2017, de 26 de abril.
[183] Entrevista com representante da *FONGTIL*, realizada em Díli a 9 de dezembro de 2016.
[184] Conversa com membros da sociedade civil timorense em Díli, a 28 de abril de 2017.
[185] Veja-se o texto da resultante da Konferensia Imprensa (Díli, 26 de Maio) promovida pelo *Movimentu Popular Reforma Agraria* (MPRA), *Uniaum Agrikultor Ermera* (UNAER) sobre a promulgação do "Regime Especial para a Definição da Titularidade dos Bens Imóveis" pelo Presidente da República de Timor-Leste.
[186] Entrevistas com lideranças comunitárias em vários municípios de Timor-Leste entre 2016 e 2017.
[187] Os textos são normalmente traduzidos para um Tétum em que os termos técnicos são traduzidos tendo como referência os termos técnicos em português; já as ONGs timorenses usam normalmente usam os termos técnicos a partir do Bahasa indonésia.

Em suma, em 2017, os problemas de acesso e garantia de posse de terra – quem tem terra, onde tem terra, que título detém a terra – continuam em grande medida por resolver.

2. O valor e o uso social e espiritual da terra

A maior parte da população timorense mantém relações de pertença a um determinado *knua* (clã), que por sua vez está associado a um local, onde se situa a sua *Uma Fukun*, ligada a uma hierarquia de casas tradicionais que estão debaixo de *Uma Lisan*, a casa ritual de maior ascendência. Mesmo a população residente na cidade de Díli, mas oriunda de outros municípios, mantém esteritas ligações com a terra da sua família alargada: ou seja, pode-se viver e "deter" uma parcela de terreno em Díli, onde se habita, mas a "sua" terra corresponde à região de onde a família é originária, onde está a sua *uma lulik*. A terra tem, por isso, como já referido, um valor ritual e espiritual, onde se realizam diferentes tipos de cerimónias que renovam os laços com os antepassados e a família alargada.[188]

Para além disso, a terra tem, no sistema animista timorense, um valor social associado às necessidades dos vários elementos da família, que obedece às regras *fetosa'a-umane* dos vários regimes dos grupos etnolinguísticos do país. Na diversidade que caracteriza as normas dos vários grupos, podem ainda identificar-se dois tipos de regimes, *kaben sai* (patriarcal) e *kaben tama* (matriarcal), que regem as relações de reciprocidade (obrigações e direitos) matrimoniais e sociais dos timorenses. Apesar das diferenças, todas as decisões se destinam idealmente a gerir um equilíbrio entre as necessidades dos vários membros da família e a cumprir as obrigações rituais com os antepassados e resultante dos laços matrimoniais (Fox, 2011).

De entre os mecanismos tradicionais / comunitários usados para resolver conflitos de terras destacam-se o *nahe biti* e os *tara bandu*.[189] Os rituais associados ao *nahe biti* incluem a oferta de *bua malus* (noz de bétel e as folhas apimentadas de bétel) dentro

[188] Veja-se, entre outros, Fox (2011); Cryan e Land Guidance Team, Haburas Foundation (2011).
[189] A importância e o uso estratégico dos *tara bandu* são discutidos em maior detalhe no capítulo VII.

de um cesto (*mama-fatin*).[190] Durante a cerimónia as lideranças comunitárias, o *lia na'in*, *katuas* e as partes envolvidas dispõem-se à volta da esteira, podendo participar parte da comunidade como testemunha. O conflito de terras é debatido em detalhe, sob a liderança dos *li'a na'in* e *katuas*, até se conseguir alcançar uma solução que satisfaça as partes, garantindo-se assim a manutenção da harmonia social, entre o passado e o presente.[191]

> Como agora acontece a briga de terras, como exemplo só na verdade esta deve ser resolvido na cultura pois deve estender a esteira e pôr *mama-fatin.* […].
>
> Estendemos a esteira sentamo-nos no momento de atribuir a culpa a alguém apresentando a razão, devíamos explicar tú erraste com qual razão e tú estavas correto com esta razão então quem estava errado dando-lhe sanção e qual foi o erro. […]
>
> Porque quando estendemos *nahe biti-bo'ot*, pondo *mama-fatin* as duas pessoas sempre abraçam uma a outra, por isso que esta lei da cultura é forte, une-nos com a terra, com nossas raízes […]; portanto seria possível algumas leis de cultura podem tornar-se leis do país para as duas andam em conjunto[192]

Em vários locais foi sendo assinalado que a cerimónia do *nahe biti* tem custos: "tem que se pagar o pedido, tem que se pagar a esteira, é para nós, vai ali sentar, é para fazer uma mediação para ele",[193] o que sublinha, como já referido no capítulo IV, que as justiças locais também envolvem custos financeiros.

Especificamente falando sobre a região de Oé-cussi, Laura Yoder (2007) aborda a revitalização do mecanismo comunitário *tara bandu,* que têm sido usado pela administração do estado ao nível local para regular mais efetivamente conflitos em torno da utilização da terra e dos recursos florestais. Neste caso, foi atribuída grande autonomia às autoridades locais (aldeias e sucos) nas decisões sobre a determinação

---

[190] Entrevista com o Secretário Regional para o Ordenamento do Território e Cadastro da RAEOA, realizada a 21 de abril de 2017.
[191] Se o "acordo" conseguido através do *nahe biti* não for observado, há o risco, já referido em capítulos anteriores, de se sofrerem sanções dos antepassados.
[192] Entrevista com lideranças comunitárias de Atabae, Bobonaro, realizada a 7 de abril de 2017.
[193] Entrevista com lideranças comunitárias em Aileu-Aisirimou, realizada a 7 de dezembro de 2016.

das áreas protegidas e de sanções a aplicar em cada aldeia no caso de comportamentos que prejudicassem a manutenção das áreas protegidas. Mas o recurso a *tara bandu* não se circunscreve à proteção ambiental. Como descrito pelo chefe do suco de Lifau, o *tara bandu* oral foi usado para regular um conflito associado à delimitação dos quintais, assegurando-se assim a manutenção equilibrada das relações sociais. De qualquer forma, como esta autoridade sublinhou, o *tara bandu* não pode ir contra as leis de Timor-Leste.[194] Este exemplo é convergente com a análise de Laura Yoder, que vê neste exemplo o potencial de delegar nas autoridades locais eleitas a jurisdição de assuntos locais específicos, que seriam depois integradas no âmbito do sistema judicial formal (2007: 52-53).

3. Conflitos de terra e rede de estruturas envolvidas na busca de solução

3.1. Principais conflitos identificados

As persistentes reivindicações de terra traduzem-se em conflitos em torno à terra para cultivo, terra para estruturas ou ainda pelo trabalho que se investiu para que um determinado espaço se transformasse em terra para uso. Os encontros realizados em vários sucos apontam que a forma inicial de posse da terra acontece através do uso agrícola; esta posse da terra é posteriormente reorganizada através de investimentos como construção de habitações, plantio de árvores, desenvolvimento de sistemas de irrigação, etc.[195]

De entre os principais conflitos identificados destacam-se:

- Disputas familiares sobre terras (especialmente entre irmãos);

[194] Entrevista com um Chefe do suco de Lifau (RAEOA), realizada a 19 de abril de 2017.

[195] Como explicou um Chefe de suco "as *lisan* variam de um suco para outro; podemos ser da mesma cultura, mas tratamento do caso não é o mesmo […]. Cada família tem a sua *istoria,* que precisa conhecer-se para saber a razão do problema" (Ermera, entrevista realizada a 6 de dezembro de 2016) Os sistemas de posse de terra são muito diversos e estão além dos objetivos deste estudo. De salientar que a diversidade observada aponta a impossibilidade de sistematizar a diversidade em função da matriz etnolinguística e muito menos num modelo único de "posse / propriedade tradicional".

- Problemas fruto de expropriações por parte do Estado (especialmente na sequência dos megaprojetos de desenvolvimento, como se discutirá na parte final deste capítulo);
- Conflitos derivados da 'insegurança' sobre a quem pertence a terra (ausência de títulos);
- Venda 'ilegítima' de terra;
- Problemas com a definição dos limites das comunidades, já que muitas vezes os limites formais municipais não coincidem com os comunitários;
- Conflitos sobre as 'balizas' (limites) das parcelas agrícolas;
- Perda de acesso da comunidade a terras comuns, entretanto apropriadas individualmente;
- Falta de terra, e consequentemente dificuldade no acesso à terra para agricultura;
- Disputas por acesso à água;
- Perda de culturas causada por atos de feitiçaria.[196]

Nas entrevistas realizadas, assim como da literatura consultada torna-se notório que a *lisan* é uma prática orientada para defender os interesses masculinos, garantindo que os homens mantenham controle sobre os recursos produtivos, em particular, sobre a terra.[197] Como referiu um *li'a na'in* em Manatuto (a propósito de um contexto patrilinear),

> de acordo com a nossa cultura, uma vez que uma mulher se casa, faz *barlake*, ela fica fora da distribuição da terra da família dela de origem. Ela agora tem

[196] Entrevista com lideranças comunitárias de Ermera, realizada a 6 de dezembro de 2016; entrevista com lideranças comunitárias de Liquiçá, realizada a 6 de dezembro de 2016; entrevista com lideranças comunitárias de Aileu, realizada a 7 de dezembro de 2016; entrevista com lideranças comunitárias de Manatuto, realizada a 10 de dezembro de 2016; entrevista com lideranças comunitárias em Baucau, realizada a 9 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Viqueque, realizada a 13 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Lautém, realizada a 11 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Manufahi, realizada a 27 de março de 2017; entrevistas com lideranças comunitárias de Ainaro, realizada a 23 de março de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Maliana, Bobonaro, realizada a 5 de abril de 2017; entrevista com lideranças comunitárias de Atabae, Bobonaro, realizada a 7 de abril de 2017; entrevistas com lideranças comunitárias de Lifau, Pante Macassar e Oesilo, RAEOA, realizadas entre 19 e 20 de abril de 2017. Foram igualmente centrais as informações obtidas nas entrevistas com autoridades administrativas e com a PNTK em Same Vila, realizada a 23 de março de 2017.

[197] Esta realidade é geradora de conflitos, já abordados em maior detalhe no capítulo V.

> direito à terra na/da família do marido. As mulheres também podem ter acesso à terra se tiverem autorização dos seus irmãos, primos ou tios, que são quem possui terra.[198]

No caso específico das viúvas, em contextos patrilineares (*kaben sai*), é muito difícil que estas herdem terra; como refere o relatório da CEPAS (2014: 51), as viúvas são muitas vezes obrigadas a entregar as terras que possuíam com o marido a um herdeiro masculino, sendo-lhe vedado o direito a participar dos processos tradicionais de tomada de decisão sobre a terra. Acontece que a maioria dos casamentos realizados em Timor-Leste são "casamentos tradicionais", com *barlake*,[199] sendo a parcela de terra obtida antes do casamento. Como a maioria da sociedade timorense é patriarcal, esta realidade ajuda a explicar o facto de os homens recebam mais terra nas suas famílias - por doação e herança – do que as mulheres.

A discriminação de que as mulheres são alvo é exposta pela representante da *ALFELA*:[200] "às vezes a mulher quando se casa não tem direito à sua terra; podemos concluir que a tradição não dá tratamento justo à mulher, […] que o homem é que tem mais valor em comparação com a mulher".[201]

A nível local, entre famílias, as punições associadas a conflitos de terras que põem em causa a harmonia comunitária são normalmente decididas pelo *li'a na'in kultura*. As decisões mais comuns incluem *fo sala ba malu* (compensações mútuas) sob a forma de *tais* ou de animais. O objetivo é restaurar o relacionamento com base nas regras do *fetosa'a umane*. Quando um acordo entre as partes é alcançado, este é frequentemente selado através de atos simbólicos de reconciliação, envolvendo beber e/ou comer juntos. O acordo pode incluir compromissos escritos para servir como prova da decisão conjunta.

As histórias das deslocações (voluntárias ou forçadas) tornam difícil distinguir entre o uso individual de determinadas áreas desde há muito (justificando o

---

[198] Entrevista com lideranças comunitárias de um suco de Manatuto, realizada a 10 de dezembro de 2016.
[199] Ver glossário no Anexo I.
[200] Entrevista com uma representante da ALFELA, realizada em Díli a 16 de março de 2017.
[201] Esta realidade prática contrasta com os direitos plasmados nas leis. Quer a constituição de Timor-Leste, quer o "*Regime Especial para a Definição da Titularidade dos Bens Imóveis*", sublinham a igualdade entre homens e mulheres.

reconhecimento do usucapião[202]) e a tentativa, relativamente recente, de reivindicação de terras ocupadas.

Num encontro realizado em Atabae, um dos intervenientes expôs o seu caso:

> Tenho uma pergunta à Terras e Propriedades: vêm agora para medir o terreno, e esperam, com certeza, que todas as pessoas vão ficar contentes porque vão obter o direito de certificado sobra a terra. Mas eu sou de Rairobo, agora moro aqui vim ca na independência do país, entrando em Rairobo pode ser ou não? Porque eu moro aqui na verdade devo integrar-me cá, mas como venho de outra aldeia ou doutro suco ou doutro posto então fazer?[203]

Estes problemas, fruto de processos migratórios (forçados ou voluntários) ocupam todo o território timorense, gerando problemas de posse e de identidade. Por exemplo em Oé-cusse, Laura Yoder refere (2011: 209) que muitas pessoas "arrendam" terra de donos de plantações. Quem arrenda, pessoas que migraram de outros contextos para Oé-cusse, continuam a ser visto como estranhos à comunidade, às linhagens presentes.

De sublinhar que vários dos entrevistados referiram que não possuem qualquer título sobre a terra onde está construída a sua habitação ou em relação às suas parcelas agrícolas. Finalmente, ao longo das entrevistas e encontros tornou-se notório que muitas das pessoas que hoje possuem casa na cidade de Díli possuem terra nos seus distritos de origem, sinal de um complexo sistema de posse/propriedade de terra, que desafia a ideia "tradicional", defendida por alguns dos entrevistados, de que é a pertença à *Uma Fukun* ou *Uma Lisan* o principal critério do acesso à terra.

A validade de uma determinada reivindicação sobre terras, como foi salientado em várias das entrevistas realizadas que o registo de terras depende da evidência de uma ampla gama de fatores: herança e aquisição antigas dos requerentes, uso recente, posições de poder na estrutura tradicional, em estruturas partidárias, governamentais ou ainda na qualidade de veteranos, habilidades, iniciativa e contribuição para projetos

---

[202] "*Podemos ter direito no terreno do Estado mas para isso temos que lá ficar por um determinado período. Dito por outras palavras, a pessoa tem que ficar nesse terreno pelo menos 20 anos e, assim, poderá beneficiar desse direito de ter a titularidade da terra. É o que consta no usucapião especial*" (entrevista com o Diretor de Terras e Propriedades de Same, realizada a 27 de março de 2017).

[203] Entrevista com autoridades comunitárias no posto Administrativo de Atabae, Bobonaro, realizada a 7 de abril de 2017.

da comunidade.[204] Esta realidade mostra como as disputas da terra em Timor-Leste estão interligadas com os contextos políticos e culturais locais, e são, portanto, resistentes aos modelos individuais de ganha-perde presentes na adjudicação legal formal.

3. 2. Estruturas comunitárias envolvidas na busca de solução para os conflitos de terras

Os entrevistados mostraram uma clara preferência pelas estruturas comunitárias locais e tradicionais na resolução de disputas relacionadas com a terra.[205] Os conflitos de terra começam a ser discutidos, de preferência, nas famílias, com o apoio de vários mecanismos, como o *nahe biti;* aqui participam autoridades com legitimidade cultural e próximos ou da família, como *liurai*, *li'a na'in*, *katuas*, *naijuf*, etc. Se neste nível inicial da escada o problema não encontra solução aceite pelas partes, o caso sobe a outras estruturas: chefe da aldeia, depois ao chefe de suco e/ou conselho de suco, incluindo o *li'a na'in* e os membros do conselho que discutirão o assunto e tentarão encontrar uma solução. Esta 'escada', já referida nos capítulos I e II, é reflexo do percurso dos conflitos de terra, que podem chegar até instâncias formais, como a direção de terras e propriedades, polícia, ONGs[206] ou à Defensoria Pública.

> Há etapas, partindo do conselho do suco, depois para o chefe da aldeia, segue-se ao chefe suco quando não há solução, apresenta-se aqui.
> Para alguns que já sabem escrever, trazem o caso escrito; porém, na maioria dos casos, o caso é apresentado oralmente.[207] Então é um problema para a Defensoria Pública pois aumenta o serviço extra. Cada vez, quando entram

[204] Reunião com a Direção da *Belun*, Díli, realizada a 3 de dezembro de 2016; reunião com a Coordenadora e equipa da *Ba Distritu/Mai Munisipio*, Díli, realizada a 5 de dezembro de 2016; reunião com a *FONGTIL*, realizada a 9 de dezembro de 2016; reunião com representante da Administração Municipal de Baucau, realizada a 8 de março de 2017; entrevista com autoridades administrativas e PNTL em Same Vila, realizada a 23 de março de 2017; assim como as entrevistas com os pontos focais da *Belun* entre março e abril de 2017 em vários municípios.
[205] Esta avaliação está em linha com as conclusões do estudo realizado pela Asia Foundation (Marx, 2013: 8).
[206] Como é o caso da ONG timorense *Belun*, parceira de vários projetos de prevenção de conflitos de terras, incluindo a divulgação de informação sobre as leis associadas à terra, da Direção Nacional de Terras, Propriedades e de Serviço Cadastrais a nível municipal (entrevista com o Diretor de Terras e Propriedades de Same, realizada Sede do Posto Administrativo Same Vila, a 27 de março de 2017).
[207] Muitas vezes em Baekeno, sendo depois traduzido para Tétum.

> os casos, vão diretamente para os oficiais de Defensoria; então os funcionários registam os casos pormenorizadamente. Assim é mais fácil para procurar chegar a acordo ou para proceder até o tribunal.[208]

Em Manufahi, onde não há tribunal, os casos não resolvidos a nível local vão à direção de terras e propriedades ao nível municipal. Aqui são vários os mecanismos aplicados: aproximação, negociação e mediação:

> Há muitas questões sobre disputa de terras. Disputa da baliza e também da parcela de terreno, de tal forma que, tecnicamente, algumas vezes temos que ir ao terreno, caso aconteça o problema, para, assim podemos identificar a baliza e, juridicamente, dizer quem é o verdadeiro proprietário da terra. Por isso é que quando acontece uma disputa fazemos sempre a mediação.[209] Porém antes da mediação, fazemos aproximação e só depois é que fazemos negociações até chegar o que propriamente dita mediação.
>
> Contudo, durante a aproximação se observamos que as duas partes podem chegar a um acordo, naturalmente, faz-se um acordo e não é necessário fazer a negociação e chegar à mediação.
>
> Quando se justifica que a aproximação em si não é suficiente podemos fazer a negociação. Feita a negociação e conseguimos chegar a uma concordância, certamente, faz-se um acordo e não é preciso a mediação. Por outro lado, chega-se a mediação quando as duas partes não se concordam e desta forma, temos que recomendar ao Ministério Público / Defensor Público. Muitas vezes, acham que, primeiramente, tem que ir diretamente ao tribunal mas, na verdade, tem que ir ao Ministério Público e só depois é que Ministério Público encaminhará ao tribunal.
>
> Portanto, normalmente, fazemos a mediação até três vezes e se dentro nesse período não tiver nenhuma solução, recomenda-se o caso ao Ministério Público. Por isso, em Manufahi o caso que tem sido muito registado é disputa de terras. Se o terreno pertence ao Estado fazemos apenas a negociação. Só terreno privado é que podemos fazer a mediação. Portanto, o terreno pertencente ao Estado, fazemos a notificação para regularizar e celebrar um contrato a fim de pagar o arrendamento ao Estado.

---

[208] Entrevista com o Defensor Público da RAEOA, em Pante Macassar, realizada a 20 de abril de 2017.
[209] Esta inovação de mediação é fruto do programa *Ita Nia Rai*, já referido.

> Se for do privado, facilitamos para se chegar a mediação. Durante a mediação se não tiver nenhuma solução, não podemos decidir por isso é que, muitas vezes, quando as partes não se concordam temos que encaminhar o caso ao Ministério Público e só depois é que ele o encaminhará ao tribunal.[210]

A finalizar há a referir que a busca de solução para os conflitos de terra conhece ainda, em vários municípios, a participação de outros atores e estruturas que, no seu conjunto, sinalizam uma rede geradora de hibridização entre sistemas de justiça. Como afirmou a Diretora de uma ONG, que entrevistámos,

> Da nossa parte, se deparamos com alguns problemas, convocamos imediatamente a reunião com a ONG *Belun*, a Proteção Civil, oficial de polícia no suco e o representante do Conselho de Polícia Comunitária, fazendo a mediação, e no final entregamos o relatório.[211]

4. Os conflitos de terra fruto dos megaprojetos de desenvolvimento

Nos últimos anos o governo timorense tem implementado grandes projectos de construção de infraestruturas (estradas, pontes, aeroportos, centrais de produção de energia, hospitais), com especial destaque no município de Suai e na Região Administrativa Especial de Oé-cussi Ambeno (RAEOA). Na visão do governo timorense, subjacente ao Plano de Desenvolvimento Estratégico (Governo de Timor-Leste, 2011), existem vastas áreas “vazias", nas florestas, montanhas, ao longo da costa, que não possuem proprietário. Neste sentido, Timor-Leste pode ser considerado um *rai estado* (um Estado de terra) – uma noção que contrasta, como argumenta Meabh Cryan (2015: 119), com a importância da terra para as comunidades locais. Esta diferença abissal das visões de mundo atravessa a política de terra em Timor-Leste embora não seja reconhecida pelos atores políticos timorense ou por parte significativa de agentes do desenvolvimento. Estes megaprojetos têm dado origem a expropriações de terras, bem

[210] Entrevista com o Diretor de Terras e Propriedades de Same, realizada na sede do Posto Administrativo Same Vila, a 27 de março de 2017.
[211] Entrevista com a Diretora e fundadora da ONG Fundação *Moris Foun*, Maliana, realizada a 5 de abril de 2017.

como a uma crescente procura pelos direitos de uso e posse da terra pelos investidores nacionais e estrangeiros (Governo de Timor-Leste, 2010; Batterbury et al., 2015).

As alterações introduzidas por estes projetos afetam as relações familiares e em comunidade, já que os direitos e obrigações referentes ao uso e posse da terra são centrais no sistema de organização social dos vários grupos etnolinguísticos de Timor-Leste. O valor e uso da terra de natureza social e espiritual tem vindo a ser desafiado pela transição para uma nova realidade que atribui um valor pecuniário à terra. Sem um regime legal sólido do Estado sobre o uso e posse da terra e um funcionamento eficaz do setor judicial do Estado, esta nova realidade tem agravado os conflitos de terra que já permeavam a sociedade timorense, contribuindo para acelerar a erosão da coesão familiar e social das populações.

O regime de transmissão de direitos sobre bens imóveis de terras para construção da auto-estrada Suai – Beaço (Viqueque) – Betano (Manufahi) e uma central eléctrica em Betano — infraestruturas ligadas ao megaprojecto do "Suai supply base" previstas no *Plano de Desenvolvimento Estratégico Nacional 2011-2030*[212] — passou pela atribuição de um valor pecuniário aos proprietários dos terrenos privados (Silva e Furusawa, 2014: 226-228). Por outro lado, o Decreto-Lei 36/2014, de 17 de Dezembro, cria um "regime especial aplicável à transmissão de direitos de propriedade sobre bens imóveis comunitários ou privados e transmissão do uso dos terrenos a favor do Estado" no âmbito deste projeto, que prevê medidas no caso de expropriações de terrenos comunitários:

> Após vários anos de estudos detalhados de natureza jurídica, sócio-cultural, ambiental e técnica, foi identificada uma zona, sita em Suco Camenassa, Sub-Distrito Suai Vila, Distrito Covalima, com as características ideais para implementação do projeto da Suai Supply Base, que inclui terrenos comunitários. Sendo que os membros da comunidade, após vários anos de

[212] De acordo com o estabelecido pelo Decreto-Lei 36/2014, de 17 de dezembro, sobre a Transmissão de Direitos Sobre Bens Imóveis no projeto Suai Supply Base, "As referidas infraestruturas incluem a construção de várias instalações de apoio às atividades petrolíferas e indústrias conexas na costa sul do país, com o objetivo de atrair investimento e desenvolver o setor industrial de Timor-Leste, de forma a gerar benefícios económicos diretos decorrentes das suas atividades, sendo os referidos investimentos realizados no âmbito do Projeto Tasi Mane, que é um projeto plurianual que envolve a criação de três polos industriais na costa sul de Timor-Leste, desde Suai até Beaço, e que abrange a Base Logística do Suai e indústrias conexas (Suai Supply Base), a Refinaria de Betano e as Instalações da Indústria Petroquímica, bem como as Instalações de Gás Natural Liquefeito de Beaço, que formarão o núcleo da indústria petrolífera de Timor-Leste."

> consultas públicas em que lhes foi apresentado o projeto, respetivas oportunidades e implicações, decidiram negociar com o Estado a transmissão, pelo prazo de cento e cinquenta anos, dos seus direitos de propriedade e uso da terra, de acordo com o direito costumeiro local, tendo já chegado a acordo quanto aos termos e condições da referida transmissão, incluindo as medidas de preservação dos locais sagrados e de culto [*lulik*] e dos cemitérios, e nomeado como seus representantes um conjunto de líderes comunitários das várias estruturas existentes na comunidade. […] Foi acordado como contrapartida da transmissão dos terrenos a atribuição aos membros da comunidade de uma participação de 10% no capital social da sociedade comercial a ser criada para gerir os terrenos afetos ao projeto.

Apesar das consultas realizadas pelo governo junto da população afetada, segundo vários entrevistados na região do Suai, funcionários da administração municipal do Suai e lideranças comunitárias nos postos administrativos de Maucatar e Suai[213] (não especificamente no supracitado suco de Camenassa), referiram este projeto como estando na origem de vários conflitos de terra associados a problemas económicos e familiares.

> Em 2015 aconteceu um caso relacionado com a autoestrada de Zumalai, até agora não foi resolvido. Antigamente o avô cultivava as terras, abandonou-as e depois da morte dele os netos ouviram falar da herança, apesar de o avô já não as cultivar [anos antes da sua morte]. Vários membros da família entraram em conflito por causa da terra, levaram o caso a tribunal, mas ainda faltam mais duas audiências até que o caso seja finalizado.[214]

Na sede de suco de Matai, posto administrativo de Maucatar, de onde era possível ver a autoestrada em construção, o livro de registos do suco registava várias questões de conflitos de terras nos últimos dois anos, momento em que a autoestrada começou a ser construída, de acordo com um membro do pessoal de apoio ao suco,

[213] Entrevista com funcionário da administração municipal de Covalima, realizada a 29 de março de 2017; Entrevista com pessoal de apoio ao suco Maucatar, Covalima, realizada a 23 de março de 2017; Entrevista com Chefe de suco, Suai, Covalima, realizada a 25 de março de 2017.

[214] Entrevista com funcionário da administração municipal de Covalima, realizada a 29 de março de 2017.

> Antes existiam poucos conflitos entre os filhos e os pais e entre irmãos. Agora, por causa de dinheiro, todos têm interesse em ficar com o terreno do avô/avó. Quando souberam que os terrenos são do avô/avó, começaram os desentendimentos. Mesmo assim conseguimos resolver vários casos e procurámos mecanismos para todos poderem ficar com a herança do avô/avó. Quando não existe acordo, chamamos [o departamento] das Terras e Propriedades para fazer o cadastro dos terrenos. Se as partes não se entenderem, [o departamento] das Terras e Propriedades tem competência para decidir que ambas não têm direito e entregam os terrenos ao Estado.[215]

No caso da Região Administrativa Especial de Oé-cusse Ambeno (RAEOA),[216]criada em 2013, com o objetivo de "desenvolver um modelo de desenvolvimento assente numa nova tipologia de economia social de mercado, a fim de estimular, promover e acelerar o crescimento da Região de forma equitativa e sustentável" (artigo 5), esta opção tem gerado vários conflitos de terra, como sublinhou um dos elementos da administração da RAEOA:

> Há conflitos entre os direitos tradicionais e os direitos formais à terra do tempo dos portugueses e do tempo dos indonésios; há conflitos entre as comunidades, na delimitação dos seus terrenos; há conflitos entre o Estado, na procura de aplicação das suas políticas, e as comunidades.[217]

A autoridade quase discricionária da RAEOA, que é parte do aparelho de governação estatal, sobre o uso de terras, está definido no artigo 26 desta lei, que refere explicitamente que

> 1 - O Estado garante o direito ao uso e fruição da terra para fins de desenvolvimento de projetos de investimento, dentro dos limites previstos na Constituição e na lei.

---

[215] Entrevista com o pessoal de apoio ao suco Maucatar, Covalima, realizada a 23 de março de 2017.

[216] Veja-se a Lei 3/2014 de 18 de junho, que cria a Região Administrativa Especial de Oé-cusse-Ambeno (RAEOA) e estabelece a Zona Especial de Economia Social de Mercado, disponível em https://www.laohamutuk.org/econ/Oecussi/LeiZeesm18Jun2014PtTe.pdf e acedida a 2 de janeiro de 2017.

[217] Entrevista com o Secretário Regional para o Ordenamento do Território e Cadastro da RAEOA, realizada a 21 de abril de 2017.

> 2 - Os terrenos são cedidos aos investidores de acordo com as respetivas necessidades e prazos de duração dos contratos de uso, de acordo com cada tipo de atividade económica.

O regime de expropriação das terras necessárias à implementação destes projetos está previsto no artigo seguinte, 27, onde se procura salvaguardar os interesses das comunidades:

> 1 - A Autoridade protege, em conformidade com a lei, o direito das pessoas singulares e coletivas à aquisição, uso, disposição e sucessão por herança da propriedade e o direito à sua indemnização em caso de expropriação legal.
> 2 - A indemnização prevista no número anterior deve corresponder ao valor real da propriedade no momento da expropriação e deve ser livremente convertível e paga sem demora injustificada.
> 3 - O direito à propriedade de empresas e os investimentos provenientes de fora da Região são protegidos por lei.

Se é esta é a proposta legal, a realidade é bem distinta. Um elemento interessante apresentado tem a ver com o papel central que os *liurai* detêm na administração e gestão de terras. Num dos encontros tido em Pante Macassar,[218] um dos presentes sublinhou a existência de um sistema híbrido de atribuição e "titulação" de terras: "Aqui há duplo sistema – tem a tradição e tem o Estado a administrar a terra […] mas o que é mais importante é o que o *liurai* diz", sublinhou. Esta herança do sistema de administração indireta tem suscitado vários problemas.

Como nos foi explicado numa reunião com representantes do governo da RAEOA,[219] as comunidades inicialmente reagiram mal à expropriação. Porque o processo de expropriação inclui várias etapas,[220] este compreende agora, como alternativa, após auscultação comunitária e diálogo com o Governo da RAEOA, a entrega de terra agrícola noutro lugar e a construção da nova habitação.[221] Igualmente, como nos foi explicado, "porque os valores culturais são muito importantes", e porque a diversidade de figuras de autoridades é uma realidade, os acordos que estão a ser

[218] Encontro com autoridades comunitárias de Oé-cusse em Pante Macassar, a 19 de abril de 2017.
[219] Realizado em Pante Macassar, a 21 de abril de 2017
[220] Incluindo o planeamento do projeto; a consulta pública; uma visita; até se chegar à aquisição.
[221] Entrevista com representantes do Governo da RAEOA, a 21 de abril de 2017.

firmados relativamente à expropriação são assinados por várias personalidades, representando várias sensibilidades e formas de poder local e do Governo da região.[222]

Por outro lado, o desenvolvimento de áreas comerciais e infraestruturas em Díli e noutros municípios tem atraído investidores estrangeiros, em particular oriundos da China, Indonésia e de Singapura. Estes desenvolvimentos têm causado ansiedade e alguns conflitos, de acordo com lideranças comunitárias, ONGs locais e membros da polícia.[223] Os problemas surgem também com o desconhecimento, por parte das populações, dos mecanismos legais e funcionamento do regime legal em vigor de aluguer de bens imóveis a estrangeiros. Apesar de terem sido realizadas sessões de esclarecimento à população, algumas terão sido tardias, segundo afirmou um chefe de suco de Díli. Em várias situações registadas por este chefe de suco, idosos, com pouco conhecimento sobre o impacto de contratos de arrendamento, terão alugado os seus terrenos por valores abaixo do seu valor de mercado e por noventa anos. Por outro lado, os investidores estrangeiros têm contratado advogados para realizar os contratos, pelo que será difícil a estas pessoas contestar ou revogar os contratos assinados.[224] Apesar da legalidade destes acordos de arrendamento poder ser questionado pelo governo (pois que muitas das pessoas envolvidas nestas transações não possuem títulos), esta tendência continua particularmente forte na capital, Díli, e em zonas de fronteira como os municípios de Bobonaro e Covalima.

5. Soluções híbridas?

[222] Incluindo autoridades comunitárias como o chefe de suco, a figura do *liurai*, do *naijuf*, do *tobe*, de *datos*, do *lian na'in*, etc. Este processo cerimonial é acompanhado da entrega de um porco, velas de cera de mel, entre outros bens; foi também realizada uma cerimónia onde as entranhas do porco foram lidas como oráculo.

[223] Entrevista com o Diretor Nacional da Polícia Comunitária, Díli, realizada a 2 de maio de 2017; entrevista com Comandante da PNTL em Bobonaro, realizada a 5 de abril de 2017; entrevista com Chefes de suco, Díli, realizadas a 12 de abril e 9 de maio de 2017; entrevista com a Diretora da Fundação *Moris Foun*, Maliana, realizada a 5 de abril de 2017; entrevista com o ponto focal da *Belun*, Suai, realizada a 25 de março de 2017.

[224] Entrevista com Chefes de suco, Díli, realizada a 9 de maio de 2017.

Muito tem sido escrito sobre os impactos da transformação dos vários regimes de posse de terra (land tenure) em propriedade privada em vários contextos do mundo.[225] Nos contextos pós-coloniais e pós-conflito, a exemplo de Timor-Leste, é crescentemente visível que a titulação formal não se traduz numa garantia automática da posse da terra, numa segurança contra expropriações e remoções forçadas, no alívio da pobreza e na equidade de gênero. O acesso à terra pode ser ambíguo, dado que nas sociedades saídas do encontro colonial, o pluralismo jurídico traduz-se na copresença de vários atores e instituições politico-legais e sociopolíticas envolvidos nos processos de decisão do acesso e direito à terra. Como um dos entrevistados em Atabae sublinhou,

> Timor-Leste é agora uma nação, e uma nação deve ter lei, mas quando se elabora a lei de um país deve ter em conta com a cultura existente. Portanto há duas leis: uma do Governo e outra da cultura e seria melhor ainda as duas andam juntas, devem andas em conjunto, para que a lei da cultura possa entrar na lei do país.[226]

O aumento das expropriações pelo Estado tem-se traduzido num aumento das incertezas e da instabilidade relacionada com a terra, mas nos riscos de exclusão social e política. Os vários megaprojetos de desenvolvimento de infraestruturas exigem, como uma das prioridades, que o Estado tenha terra para os realizar.

O acesso à terra conhece vários regimes de titulação, incluindo o "direito costumeiro / tradicional" que funciona localmente e a titulação atribuída e reconhecida pelos regimes de Portugal e Indonésia, situação que Timor-Leste independente herdou. Porque a maioria dos timorenses tem acesso e mantém a terra através de sistemas tradicionais, maioritariamente orais e de âmbito local, é mínimo o número de cidadãos que possui títulos formais sobre a terra, emitidos principalmente durante os tempos da administração portuguesa ou indonésia (Silva e Furusawa, 2014).

A construção de um sistema de governação da terra que faça jus à identidade timorense, como projeto em construção pode beneficiar muito de uma análise detalhada da forma como as autoridades negoceiam possíveis soluções para os problemas de terra (em lugar da distinção entre direito privado moderno vs direito

[225] Veja-se, entre outros, McCusker et al. (2013); Agrawal (2014) e Batterbury et al. (2015).
[226] Entrevista realizada em Atabae, Bobonaro, a 7 de abril de 2017.

costumeiro, ou entre chefe de suco vs liurai, etc.). Das entrevistas realizadas sobressai o papel das autoridades do suco (chefe de suco e *li'na n'ain* principalmente) como as que retém maior legitimidade nas decisões sobre a terra. De entre outros actores surgem igualmente os *katuas*, *liurai* e *naijuf*. Os *tara bandu*, os *nahe biti* e as mediações, com o apoio de instituições da sociedade civil e da administração pública, parecem ser os principais instrumentos na busca de uma solução para conflitos de terra. A colaboração com as autoridades municipais e, onde possível, como a Defensoria Pública, parece ser facto que está a conquistar espaço e legitimidade de atuação.

Os vários modelos híbridos de resolução de conflitos de terras desenvolveram-se, nas análises de Deborah Cummins (2015: 99), como parte da experiência vivida das comunidades. Estes modelos correspondem, por um lado, à busca de soluções para conflitos que marcam as comunidades e, por outro, a decisões específicas, fruto da experiência.

Em poucas palavras, no caso específico de Timor-Leste, o contexto atual é marcado por rápidas mudanças políticas, económicas e sociais, dando origem a um caleidoscópio de sistemas jurídicos e transações de terras e propriedades célere e voraz. Juntas, estas circunstâncias questionam o papel central das soluções legais formais e enfatizam a necessidade de examinar os contextos históricos, políticos, institucionais e socioculturais presentes para entender melhor como o conflito pode ser gerido, o acesso à terra negociado e os benefícios distribuídos.

CAPITULO VII – OS TARA BANDU NO CONTEXTO DO PLURALISMO JURÍDICO

1. A promoção de *Tara bandu* pelas administrações municipais, pelo Estado e organizações não-governamentais

O crescente uso dos *tara bandu* (literalmente, afixar 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 como a Igreja Católica, ONGs e autoridades locais (Silva, 2014: 138–42).

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.[227] A definição e uso do *tara bandu*, de acordo com Carvalho e Correia (2011: 64), seguindo os "*modelos de governação tradicional*", são "proibições que buscam regular três dimensões":

> 1. To regulate the relationships between people;
> 2. To regulate the relationships between people and nature;
> 3. To regulate the relationships between people and the State.
>
> Because of this the *tara bandu* of Suco Lauhata [munisipiu Liquiçá] prohibits people not just from destroying nature or the environment, but also ensures that they respect other people's goods and property (people's land, trees, fields and plantations, people's homes, and other people's own dignity). In

[227] Sobre as origens históricas do *tara bandu* como um produto híbrido das normas portuguesas (bandos) e práticas timorenses, veja-se Roque (2012). Como este autor aponta, apesar da sua origem colonial, os *tara bandu* foram apropriados em Timor-Leste como uma prática exclusivamente autóctone associada ao exercício de justiça.

> this way it also creates conditions for people to respect local authority and also the mechanisms of governance that may be applied, including conflict resolution mechanisms that have already been adopted.

Nos últimos anos o uso dos *tara bandu* tem aumentado, cumprindo os *tara bandu* objetivos tão diversos como os de preservação do meio ambiente, regulação das oferendas trocadas nos matrimónios e a rituais fúnebres antes do desluto (*lia moris e lia mate*), proibição de relações sexuais com menores, punição da violência doméstica, de violência verbal e física, entre outros. A utilização de uma linguagem mais próxima dos cidadãos permite que esta regule mais eficazmente a sua conduta.

No seu conjunto, a instrumentalização de mecanismos da *kultura* como são o *tara bandu* e o *nahe biti* obtém apoios do Estado e de agências internacionais precisamente porque são vistos como mecanismos de resolução de conflitos, colmatando resistências à lei do Estado e ineficácias do sistema judicial do Estado junto das comunidades.[228]

O *Departamentu Hari'i Pás no Koezaun Sósial* do Ministério da Solidariedade Social (DHPKS – MSS), constituído após a crise de 2006 e que desenvolve 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* à comunidade do suco de Tibar no município de Liquiçá. O apoio financeiro foi concedido pelo governo e pelo PNUD, no entanto, em entrevista à equipa de investigação, o Diretor afirma que a população contribui igualmente,

> Em Tibar aconteceu este problema entre os jovens dos grupos de artes marciais, que andaram a bater-se, 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, através do administrador, contactou-nos e a nossa equipa fez imediatamente uma aproximação aos jovens dos dois grupos em conflito para ouvir os seus motivos, para perguntar como poderiam contribuir para o processo de construir a paz. […]. Facilitámos este processo durante quase um mês. Chegando aos dois meses, a comunidade toda decidiu que iriam fazer um *tara bandu*, um conjunto de

[228] Reunião com a Direção da *Belun*, realizada em Díli a 3 de dezembro de 2016.

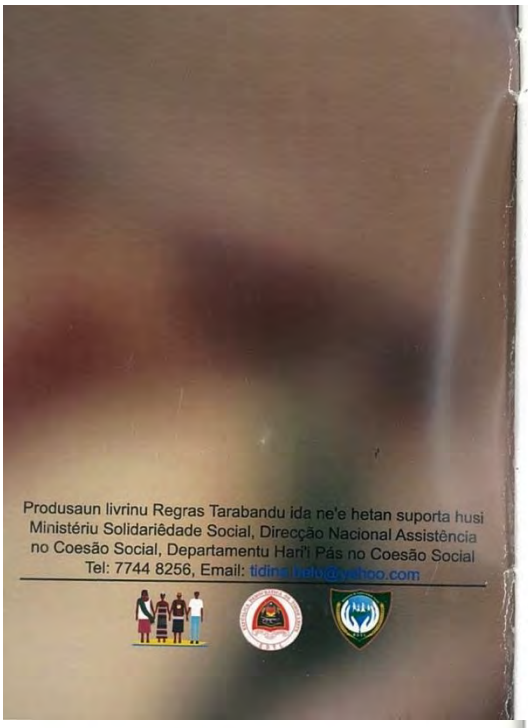
> regras...Então, eles próprios, cada família, contribuiu com 10 dólares, juntos conseguiram 400 dólares, o Estado deu 1.000 para realizarmos a cerimónias e produzir este livro. Isto para sentirem que eles são os donos do [*Tara bandu*]. Nós não queremos que este seja um programa do governo, "este é um programa vosso, nós só somos os facilitadores, o apoio logístico, o apoio para resolverem os vossos problemas".[229]

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 se é isso que acontece na realidade, ou se existirá um papel de 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 exemplo a seguir no estabelecimento de *tara bandu* modernos. Estes são, 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 preocupações do Estado timorense, Igreja Católica e organizações internacionais, como 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 jovens, 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,[230] a movimentação de jovens à noite,[231] são alguns dos exemplos recolhidos.

---

[229] Entrevista realizada em Díli, a 9 de maio de 2017.
[230] "Akta no Regulamentu Tara bandu Distritu Ermera" (2012).
[231] Entrevista a Chefe de suco e li'a Na'in, Baucau, realizada a 9 de março de 2017.



REGRAS KULTURA TARABANDU

SUCO TIBAR
SUB-DISTRITO BAZARTETE
DISTRITO LIQUICA

3

Ministra Solidariêdade Social, Sra. Isabel Guterres simu nu'u tahan husi Lia-Nain sira hodi tara ba Ai-To'os leten.

Diretora UNDP, Sra. Mikiko Tanaka mos simu nu'u tahan husi Lia-Nain sira hodi tara ba Ai-To'os leten.

30

Lia-Nain no membru komunidade tomak ne'ebé partisipa iha eventu Tarabandu ne'e basa liman hafoin ceremonia Tarabandu nian remata.

Lia-Nain suco Tibar hatun orden Bandu nian ba parte konflitu no membru komunidade tomak iha suco Tibar atu kumpri Bandu ne'ebé tara tiha ona.

31

Regras Kultura Tarabandu

(Suco Tibar, Sub Distrito Bazartete Distrito Liquiça, 2003)

2. O uso dos *Tara bandu* pelas lideranças comunitárias e comunidades

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 "*Regras Kultura Tarabandu - Suco Tibar, Sub Distrito Bazartete Distrito Liquiça":*

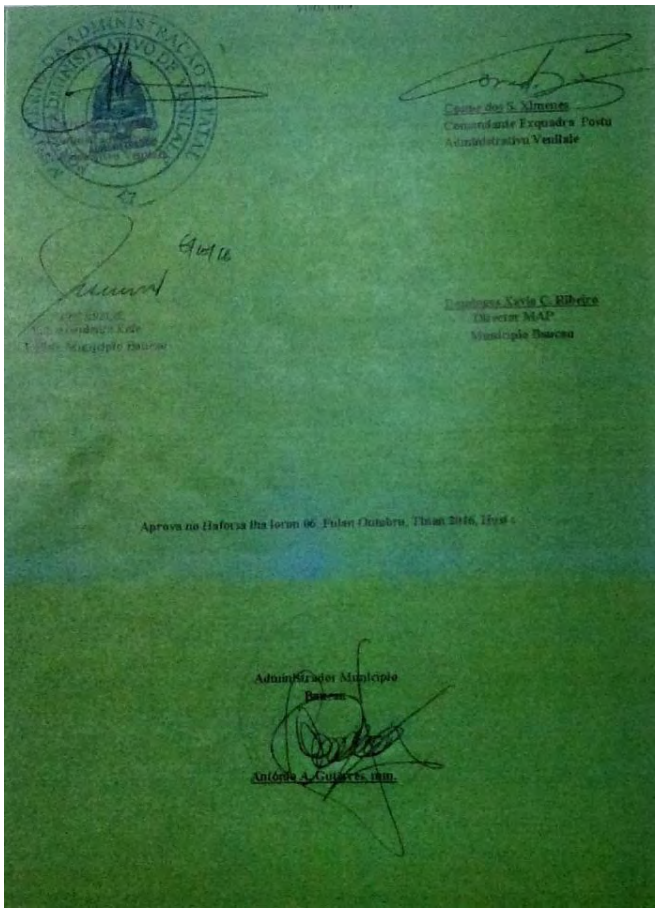
> A *Kultura* é um pilar importante no desenvolvimento de Timor-Leste. A Constituição da RDTL, artigo 6 (alínea g) diz, sobre os objetivos do Estado: 'afirmar e valorizar a personalidade e o património cultural do povo'. E também no artigo 59 (alínea 5), sobre educação e cultura: "todos têm direito à fruição e à criação culturais, bem como o dever de preservar, defender e valorizar o património cultural timorense". […] Estas regras foram divulgadas na comunidade do Suco de Tibar e receberam um parecer da Provedoria dos Direitos Humanos e Justiça, Secretaria de Estado da Promoção da Igualdade, Secretaria de Estado do Meio Ambiente, Direção Nacional de Terras e Propriedades e da Polícia Nacional de Timor-Leste. 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.(*Regras Kultura Tarabandu - Suco Tibar, Sub Distrito Bazartete Distrito Liquiçá*, 2013: 4–5)[232]

Os *tara bandu* que recolhemos, escritos, exibem uma estrutura do tipo regulamento, bastante formalizada, organizados por artigos e com tabelas que descrevem as condutas proibidas e as sanções a aplicar ("*Akta no Regulamentu Tara*

[232] Tradução livre do original em Tétum de Marisa Ramos Gonçalves, excetuando as frases da Constituição da RDTL.

bandu Distritu Ermera", 2012; "Reg*ras Kultura Tarabandu - Suco Tibar, Sub Distrito Bazartete Distrito Liquiçá"*, 2013; "*Regulamentu Tara Bandu Iha Suku Fatulia 2016-2022, Posto Administrativo Venilale, Municípo Baucau*", 2016). 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 se tratasse de um documento legal.

Em alguns *tara bandu*, a presença do carimbo do município sobre a assinatura do administrador como que legitima a autoridade das lideranças comunitárias como parte da governação do Estado.



Regulamentu Tara Bandu Iha Suku Fatulia 2016-2022,
(Posto Administrativo Venilale, Municípo Baucau, 2016)

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, para obter maior aceitação junto da população e, num outro plano, para reclamar reconhecimento 'governamental' das estruturas locais de poder.[233]

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.[234]

KAPITULO 3: REGULAMENTU GERAL

Artigu 5: Regulamento Basiku

Komunidade Suku Fatulia tenke obedese ba Lei Tradisional no Konstituisaun RDTL (Republika Demokratika de Timor-Leste) hanesan sidadaun husi Nasaun ne'e no mos iha Suku ne'e.

Baseia Lei inan RDTL, Artigu-2, Alinea-4 hateten katak, Estado rekuinese no valoriza norma no lisan Rai Timor nian ne'ebe laos kontra lei inan nomos legislasaun seluk tan ne'ebe koalia kona ba Direitu ne'ebe mai husi Lisan no Toman.

Artigu 6: Regulamentu atu Proteze Ordem Social iha Suku

Laiha ema maka atu estraga ordem social, unidade ou solidaridade iha Suku Fatulia ho rajaun sa deit husi aktividade ilegal nebe iha, maka hanesan:

6.1. Asaun violasaun ho tipu oin-oin no aktus seluk (Baku malu, asaltu, estrundu, naok/estraga propriedade publiku no privadu, violensia domestika, no violensia seksual);
6.2. Aktus seluk ruma nebe viola lei no regulamentu nasional.
6.3. Hadau fo'os ou plantasaun nebe laos ninfin
6.4. Hadau malu rai
6.5. Estraga sasan Publiku
6.6. Divorsio
6.7. Poder Paternal

Ema nebe maka halo Asaun no Omisaun sei lori ba Prosesu Legal hodi hetan sansaun tuir regulamentu nebe iha.

Artigu 7 : Norma Social

Komunidade iha Suku Fatulia, tenke mantein unidade no solidaridade iha Suku, tuir normas sosial maka hanesan:

7.1. Atu respeita malu iha Familia, hanesan Kultura no Estado;
7.2. Atu Eduka no mutiva oan iha sira nia moris ho digno;
7.3. Atu respeitu no valoriza ba lei inan RDTL, Kultura no Religiaun sira ne'ebe existe iha Suku Fatulia nia ukun no hanorin;
7.4. Atu dignifika no valoriza ba familia;
7.5. Atu tau matan no evita asaun nebe labarik sira halo iha Suku Fatulia, hodi mantein unidade no solidaridade
7.6. Atu evita no hakribi lia foer iha konsentrasaun publiku liu-liu iha labarik sira nia oin;
7.7. Atu evita halo relasaun seksual livre ba ema nia feto no la'en liuliu ba labarik minoridade ;
7.8. Atu Labele goja ka halimar ho ema nia direitu, liu liu feto sira
7.9. Atu Labele halo paratika skandal ka in moral iha labarik sira nia oin
7.10. Atu Labele halo ema seluk sente ka ofende
7.11. Atu labele Laran moras ba ema nia sasan.
7.12. Atu Labele hala'o jogus ilegal ne'ebe laiha lisensa husi lider komite Suku/Estado RDTL
7.13. Estilus /Festa

Ba komunidade sira hotu iha Suku Fatulia ne'ebe atu halo estilus ou loke festa tenki tuir lalaok hanesan tuir mai nee;

a) Estilus tenki iha karta lisensa no aprova husi komite
b) Komite tenki halo verifikasaun ba ema nebe halo estilus ka festa (nia kondisaun social ekonomi iha familia)

7.14. Impresta sasan ruma karik, tenke liu husi kontratu formal no informal.

Artigu 8: Disputa/Konflitu Iha Suku

Disputa ou konflitu nebe akontese iha Suku Fatulia tenke hakruk ba regulamentu tradisonal hanesan esplicasaun iha kapitulo 9 ho nia sistema tuir mai.

Regulamentu Tara Bandu Iha Suku Fatulia 2016-2022,
(Posto Administrativo Venilale, Municípo de Baucau)

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 não é *socializado* eficazmente. Em Maubisse, as

[233] Sobre as lideranças de suco e a sua ligação com a estrutura de governação do Estado timorense, veja-se os capítulos II e III.
[234] Preocupação apresentada em todas as entrevistas de grupo e individuais realizadas com chefes de suco e de aldeia, *li'a na'in* e outros membros da estrutura de suco.

autoridades tradicionais referiram a falta de aderência devida às normas aí descritas serem contrárias às normas de *kultura* locais, precisamente no que diz respeito às limitações das trocas (em quantias de dinheiro e/ou género) durante os rituais de matrimónio e funerais.[235]

Em alguns casos, 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. Um funcionário da administração de Covalima deu-nos conta de vários *tara bandu* organizados pelos vários sucos, alguns já estariam em implementação, outros em processo de consulta com a população.

> O posto de Zumalai tem um potencial de conflito elevado. No último 20 de Maio (2016) houve um grande conflito entre grupos de jovens, em que eles se bateram, então está em preparação um *Tara Bandu*. Estão em processo de consulta e deverá estar pronto daqui a pouco tempo. […] Envolve todos os oito sucos, os *katuas, lia na'in* e todos os jovens em conflito. Eles querem o *tara bandu* mas não é muito forte. Passa-se um ano, dois anos, três anos, os ânimos começam de novo a aquecer e o conflito surge de novo.[236]

Existem alguns desafios na implementação dos *tara bandu*, em locais como em Díli ou sedes de município e locais onde existe uma migração e/ou presença de vários grupos etnolinguísticos,[237] o que leva a alguma necessidade de "reinvenção" de algumas práticas.

> Tara bandu in urban areas face the challenge of connecting to the cultural identities of mixed ethno-linguistic communities living away from their original cultural. It is therefore harder to draw on the unique sacred natural and agrarian symbolism of each cultural group that usually defines *tara bandu*. Still, some processes inclusive of all ethno-linguistic groups that draw on multiple cultural practices and the innovative use of unifying (eg. the concept of nationhood, the national flag, religious messages etc.) have

[235] Entrevista a lideranças comunitárias, Maubisse, realizada a 22 de março de 2017.
[236] Entrevista a funcionário da administração municipal, Covalima, realizada a 29 de março de 2017.
[237] Entrevista a lideranças comunitárias de Maliana, Bobonaro, realizada a 5 de março de 2017; entrevista ao Comandante da PNTL, Bobonaro, realizada a 5 de abril de 2017; entrevista a funcionário da administração municipal, Covalima, realizada a 29 de Março de 2017.

> proved to evolve successfully and gain significance within more diverse, often crowded urban spaces (Brandão, Notaras e Wassel, 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 pela comunidade em geral, como os dados desta investigação têm demonstrado. 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 lado.

Como nos foi assinalado por um Chefe de Suco 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!'[238]

Por outro 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.

[238] Entrevista com um Chefe de suco, Maliana, realizada a 6 de abril de 2017.

CONCLUSÕES

- O presente estudo pretendeu, em primeiro lugar, mapear e caracterizar a pluralidade das estruturas informais ou comunitárias de resolução de conflitos presentes na paisagem jurídica plural timorense. Procurou, ainda, conhecer a opinião de alguns setores da população sobre o funcionamento dessas instâncias, bem como identificar os desafios que se colocam à consolidação de um sistema de justiça de raiz timorense que articule as várias instituições e ordenamentos jurídicos.
- A três hipóteses que estiveram na base deste estudo foram confirmadas:
    a) Em lugar de uma oposição entre o sistema formal e os sistemas comunitários de justiça, a realidade revela um *continuum* entre as chamadas justiças locais/tradicionais/costumeiras e a justiça oficial que, no conjunto, configura uma rede de sistemas de justiça, cuja articulação ou complementaridade permite muitas vezes colmatar os entraves que dificultam o acesso à justiça oferecida pelos serviços judiciários
    b) O papel desempenhado pelas instâncias de resolução de conflitos locais - públicas e privadas, formais e informais, estatais ou comunitárias - é essencial para o aprofundamento da construção do projeto nacional e reforço do sistema democrático.
    c) A heterogeneidade sociocultural de Timor-Leste e as diversas influências a que o país foi sujeito ao longo da história, com influências variáveis no espaço e no tempo, traduzem-se num pluralismo sociojurídico muito diverso que, na sua totalidade, espelha a essência da identidade timorense.
- De entre os principais entraves à democratização ampla do acesso à justiça, identificou-se:
    a) a invisibilização e/ou secundarização da grande diversidade de estruturas e processos normativos assentes em referências culturais locais próximas dos e das timorenses;

b) as fragilidades de um sistema judiciário timorense com exígua implantação geográfica;
c) a desconfiança em relação ao sistema de justiça estatal, cujas raízes se encontram na presença colonial portuguesa, em interferências indonésias ou intervenções inspiradas em modelos exógenos (através dos apoios de agências internacionais, de várias organizações da sociedade civil timorense, etc.);
d) a dificuldade de diálogo entre um sistema de justiças comunitárias, com forte cunho oral, e um sistema de justiça judiciária, cujas rotinas e formalismos privilegiam o registo escrito, e frequentemente o domínio da língua portuguesa;
e) os problemas de compreensão de códigos legais, produzidos em língua portuguesa e com recurso a uma estrutura conceptual muitas vezes exógena a Timor-Leste; a redação dos mesmos assenta em noções e opções jurídicas não dominadas pela maioria dos timorenses e das timorenses;
f) a dificuldade em transpor a diversidade sociojurídica timorense, presente num número significativo de trabalhos de âmbito académico e de apoio a políticas públicas, em propostas legais realistas, discutidas em diálogo com a sociedade timorense.

- Como este estudo procura ilustrar, a sociedade timorense, ao longo da sua história, gerou uma paisagem jurídica muito rica e diversa. Ao nível local, essa paisagem faz-se de estruturas muito heterogéneas, que se articulam entre si e frequentemente com o Estado. Esta realidade distancia-se das caracterizações dicotómicas que opõe a justiça estatal a justiças não estatais, de cariz comunitário.
- A emergência do projeto do moderno Estado-nação, definido frequentemente como um Estado de direito, reflete um projeto sociopolítico cujas raízes assentam numa proposta de estado de inspiração eurocêntrica. A herança do "espaço" político de Timor-Leste resultou na prioridade, pelas lideranças políticas timorenses, da construção do estado de direito e de um sistema judicial formal.

- A pluralidade cultural e jurídica encontra reflexo na diversidade etnolinguística de Timor-Leste. Essas diferenças vão além da diversidade linguística e cultural, envolvendo representações específicas do sentido de comunidade, personalidade e obrigação, de autoridade, responsabilidade e economia, e sobre a natureza e o sagrado. No seu conjunto, as visões de mundo partilhadas pela maioria dos e das timorenses, e que estão incorporadas nos modelos de governação local (e algumas, nos modelos nacionais), são muito diversas e distintas entre si, apesar de alguns elementos comuns.
- No caso de Timor-Leste, a exemplo de outros contextos, as relações entre o Estado e a pluralidade de direitos que estão na base da busca de solução para os conflitos e que mantêm a ordem social (associado à falta de correspondência entre a unidade de controle político e a unidade de controle administrativo), traduzem-se na presença de um "Estado heterogéneo" (Santos, 2003: 48).
- As aldeias e os sucos, elementos estruturantes da sociedade timorense, são formados com base nas condições históricas, culturais e tradicionais (Lei dos Sucos, artigo 3), embora nas últimas décadas tenham surgido "novos" sucos, compostos por grupos mais heterogéneos de famílias. Inclusive, a estrutura administrativa urbana integra a presença de sucos e aldeias. Estas alterações, resultado de alterações históricas, incluindo migrações voluntárias ou do desalojamento forçado de um número significativo de timorenses, geram novas sociabilidades, onde diferentes grupos etnolinguísticos coabitam e línguas diferentes se misturam.
- A realidade sociojurídica timorense é frequentemente representada de forma dicotómica – "dualismo jurídico" -, associada à hierarquização dos direitos (onde o direito moderno, formal é concebido como superior). O uso estratégico deste dualismo pela governação colonial transformou os outros "direitos" em direitos tradicionais, locais, onde a tradição é tida como estática, irracional e violenta, enquanto a modernidade é identificada com a razão, o progresso e a ordem.
- O direito moderno foi desenvolvido em conformidade com os princípios e valores do projeto liberal e capitalista, como a igualdade, a unidade política, a segurança jurídica, a liberdade individual e a ordem. Este modelo nem sempre é compatível com as perceções não eurocêntricas de justiça, nomeadamente as

que colocam a comunidade acima dos indivíduos e a reconciliação e pacificação do grupo acima da responsabilização individual. Esta questão é fundamental no contexto de Timor-Leste.

- Visto duma perspetiva histórica linear, a tradição torna -se, por definição, o passado retrógrado, enquanto o ponto de chegada é o moderno Estado de direito, excluindo a possibilidade de coexistência de múltiplos processos normativos no "espaço" governado pelo Estado moderno.
- Os sistemas de justiça classificados como informais, tradicionais, costumeiros (entre outros termos) referem-se a mecanismos de justiça e resolução de conflitos que, vistos da perspetiva centralista da justiça judicial, formal, operam fora dos limites do sistema legal formal e estatal. Estes sistemas comunitários podem incluir, mas não estão limitados, a ordens jurídicas vernaculares, consuetudinárias e religiosas; mecanismos e estruturas alternativas de resolução de litígios, incluindo fóruns comunitários e locais de justiça assentes nas expressões culturais vernáculas. A aparente contradição entre estas justiças e a justiça formal promovida pelo moderno Estado-nação está na base da ideia de "dualismo jurídico", já referido.
- A realidade timorense, a exemplo de outros países, mostra que as tentativas de apropriação pelos estados coloniais e pós-coloniais de elementos presentes nas formas locais de governação administrativa e da justiça criaram espaço para a emergência de interlegalidade e hibridismos jurídicos dentro e fora do Estado. Por um lado, o Estado faz uso de instituições e dispositivos de poder vernáculos, e por isso dotados de legitimidade local; e, por outro, as estruturas locais, de forma dinâmica, interagem e apropriam-se de elementos do Estado, adaptando-os e conferindo-lhes novos sentidos.
- Os vários períodos de construção da governação em Timor, apesar de terem trazido ruturas radicais, não fizeram desaparecer os atores e as estruturas envolvidas na resolução de conflitos presentes das etapas anteriores (ex. *liurai, li'a na'in e li'a na'in kultura*). Sobre estes acrescentam-se novas estruturas e possibilidades de mediação, através, por exemplo, da presença de diversas organizações da sociedade civil (ONGs) que prestam aconselhamento jurídico e apoio às vítimas de violência doméstica, as polícias e representantes de

organizações religiosas. Entre outras autoridades que podem estar envolvidas no processo de tomada de decisão incluem-se membros da comunidade experientes e confiáveis, o administrador municipal (e outros membros da administração), membros de departamentos do governo, etc. Todas estas estruturas e atores são, usando a expressão de Dionísio Babo-Soares (2004), ramos da "grande árvore" da justiça em Timor-Leste.

- De entre estas fraturas e tensões que marcam o panorama social e político timorense na atualidade destacamos as seguintes:

  i) entre o projeto político de reforço da unidade nacional e as lutas associadas à democracia multipartidária; ii) as tensões intergeracionais sobre o projeto nacional, associadas a diferentes períodos de resistência; iii) entre um projeto de luta nacionalista, que incluiu uma forte participação de mulheres, e uma narrativa nacionalista que as invisibiliza, procurando secundarizando várias das suas bandeiras de luta; iv) entre o projeto nacional, que politicamente se define como "estado de direito" e a dimensão multicultural que caracteriza a sociedade timorense; v) entre uma visão secular da nação, defendida por alguns setores, e a centralidade da Igreja Católica, um dos pilares fundamentais da identidade timorense durante a ocupação; vi) entre os "veteranos" (e o apoio de que beneficiam por parte do Estado) e parte significativa da população timorense, que participou da resistência anti-indonésia; vii) entre os projetos jurídicos que procuram ampliar a democracia nas bases (ex. Lei dos sucos) e as outras frontes de autoridade jurídica "legitima" a nível das comunidades; e, finalmente, viii) entre as propostas políticas do governo e as pressões de várias organizações internacionais.

- Esta tensões e conflitos, resultando na repetida sobreposição e hibridação de elementos dos vários modelos políticos, configuram a realidade atual do país. No seu conjunto, estas ruturas, conflitos e tensões refletem um problema central de Timor-Leste, expresso pela Comissão para a Reforma Legislativa e do Setor da Justiça (CRL, 2016: 35): como avançar, a partir das diversas culturas que sustentaram a identidade timorense, com um projeto político e sociojurídico unificador, promotor de uma política de resolução de conflitos centrada na sociedade.

- A realidade de Timor-Leste espelha um forte pluralismo jurídico interno 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 justiças informais, tradicionais, costumeiras, formas alternativas de resolução de conflitos, de proximidade, locais. A realidade timorense espelha a presença de um Estado heterogéneo, onde funcionam vários sistemas de justiça. A estas estruturas acorre a grande maioria da população timorense na busca de soluções para os seus problemas; estas estruturas 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, como é, por exemplo, o caso dos *tara bandu*).
- A resolução de conflitos acontece igualmente dentro das estruturas do Estado, onde, para além do judiciário, diversas instâncias participam da mediação e resolução de conflitos: Polícia Nacional de Timor-Leste e alguns departamentos do Governo (Ministério da Solidariedade Social, Ministério do Interior, Ministério da Administração Estatal). A atual configuração desta rede de serviços de justiça descentra o foco do Estado do setor judicial formal para os departamentos governamentais envolvidos em programas de "construção da paz" e "diálogo comunitário". Para além disso, diversas organizações da sociedade civil (ONGs), locais e internacionais, são responsáveis por diversos serviços de acesso à justiça que usualmente seriam da responsabilidade do Estado.
- A nível comunitário a procura de solução para um conflito segue uma hierarquia localmente bem definida, que muitos designam de "escada". Esta começa normalmente na família (*Uma Fukun* ou *Uma Lisan*), seguindo para as estruturas da aldeia e/ou do suco (chefe de aldeia; *lia n'ain*; *liurai*; chefes de suco, etc.); nalguns locais a policia participa igualmente deste processo, assim como elementos da administração municipal (ex. conflitos de terra).
- O papel das lideranças comunitárias locais, estruturas eleitas pela população e a quem o governo atribui funções de mediação e resolução de conflitos – chefes de aldeia, chefes de suco e estrutura de suco (incluindo um *li'a na'in* eleito pelo conselho de suco, que é quem lidera a mediação, coadjuvado pelo chefe de suco)

– é central como primeiro ponto de acesso a serviços de mediação e resolução de conflitos, acesso a informação sobre a lei do Estado e mecanismos do setor judicial, reencaminhamento de casos para diversos serviços de ação social, reintegração das partes na comunidade, identificação das causas e prevenção de conflitos, entre outras funções. Diversos outros atores participam nestas mediações ao nível do suco, incluindo os delegados e delegadas do suco, os chefes de aldeia; oficiais da polícia de suco (OPS); *li'a na'in kultura* das duas ou mais famílias (*Uma Fukun*) envolvidas na disputa; pessoas com legitimidade na comunidade como anciãos/anciãs, *liurai*, veteranos, lideranças religiosas, etc.

- O estudo revelou várias ansiedades e reivindicações por parte das lideranças comunitárias em relação ao Estado. Verifica-se uma falta de reconhecimento da sua centralidade e importância pelo Estado vis-à-vis as instituições do setor judicial, tendo em conta que a maioria dos conflitos são mediados e resolvidos ao nível das comunidades.
- Os tipos de conflitos mais comuns são os conflitos em torno da propriedade e direitos de uso da terra, a violência doméstica (incluindo a violência sexual) e os conflitos e agressões físicas (simples e graves), muitas vezes atribuídos a jovens e membros de grupos de artes marciais. As agressões físicas, homicídios, violência doméstica, destruição de bens e de colheitas, aparecem relacionados, nos testemunhos recolhidos, com os conflitos de terra e conflitos de natureza social e política. O incesto, a gravidez na adolescência, a disputa de paternidade, as queixas de adultério e "abandono" da mulher e filhos, são outros conflitos frequentemente referidos.
- Em diversos locais, os entrevistados, em particular lideranças comunitárias, demonstraram as suas dificuldades em lidar com os conflitos gerados a partir do uso de redes sociais como o *Facebook* e de telemóveis ligados à Internet que, no seu entender, potenciam novas formas de convivialidade entre jovens, para além do controle da família. No seu entender, estes contactos são parcialmente responsáveis pelo incremento das relações sexuais entre jovens e gravidez na adolescência, agressões verbais que depois se transformavam em agressões físicas e situações de adultério, com consequências como o divórcio, a violência doméstica e o abandono dos filhos.

- As instâncias mais próximas dos cidadãos em Timor-Leste estão na comunidade. Os processos de mediação e resolução de conflitos levados a cabo localmente oferecem vantagens aos e às timorenses no que diz respeito à proximidade humana ou cultural, geográfica e temporal. Como já referido, a linguagem da legislação estatal, redigida numa língua que a maioria da população não domina, é ela própria geradora de barreiras no acesso à justiça, superados nas estruturas locais que se expressam numa língua e numa linguagem familiares aos e às timorenses e em leis que são culturalmente compreensíveis. Para os e as timorenses a viver longe das sedes de município onde existe tribunal, os custos de deslocação e a obrigação de se apresentarem várias vezes no processo de julgamento comporta custos difíceis de suportar e uma logística nem sempre fácil de gerir.
- Estudos académicos e relatórios técnicos produzidos por organizações nacionais ou internacionais com presença em Timor-Leste têm chamado a atenção para o problema da reprodução das assimetrias de poder e especificamente para as formas de opressão tradicionalmente legitimadas. As contradições entre instrumentos jurídicos internacionais e as normas que regulam as justiças locais comunitárias devem ser analisadas em maior detalhe: os termos da discussão são complexos, têm especial enfoque na situação das mulheres e sua posição nas sociedades tradicionais e não apontam para qualquer solução fácil ou definitiva.
- Por um lado, não podem ser ignoradas as situações de reprodução de violência e opressão pelas justiças locais, sendo necessário assegurar instrumentos de acesso à justiça que protejam a integridade física e a dignidade de mulheres, homens e das crianças. Por outro lado, abordagens abolicionistas e projetos de construção do Estado de direito que façam tábua rasa das ordens jurídicas presentes constituem soluções 1) que reproduzem (mesmo que sem ser seu objetivo) normas colonias, ao assumirem a superioridade dos valores e dos direitos de matriz eurocêntrica; 2) ineficazes, por não terem em conta a capacidade de resistência e de (re)construção normativa alternativa pelas comunidades, face à regulamentação descontextualizada imposta de cima para

baixo; 3) e ingénuas, porque assentam no pressuposto de que o direito moderno é uma panaceia para todas as desigualdades.

- Neste estudo não se defende uma posição relativista em oposição a um suposto universalismo assente em valores e princípios de matriz eurocêntrica, mas a necessidade de reconhecer a complexidade da relação entre culturas locais, incluindo os próprios "valores universais". Importa, desde logo, procurar compreender a realidade e as normas a partir das referências culturais vernáculas e não das referências eurocêntricas e promover diálogos entre as várias culturas sem criar hierarquias, nem inferiorizar grupos.
- A ideia de uma tradição fixa e inegociável é um mito. Os chamados direitos tradicionais ou costumeiros não funcionam como ordem estática, inalterável desde tempos imemoriais. Partindo de processos horizontais de diálogo e construção coletiva é possível democratizar-se estes direitos sem que estes percam a sua especificidade. Os direitos humanos e as tradições culturais não são incompatíveis.
- A observação da longa história de Timor-Leste revela-nos surpresas relevantes para compreender a atualidade e as possibilidades de transformação social. A divisão entre o campo político masculino e o campo espiritual feminino é usada como justificação para o défice de participação das mulheres em lugares de liderança tradicionais e este é interpretado como resultado de uma tradição patriarcal que deve ser substituída pela cultura moderna. Esta conceção é, no entanto, desafiada pela análise documental realizada por Hädergal e Kammen (2016: 18) a qual revela que, durante o século XVII e o século XIX, uma parte considerável das políticas indígenas era governada por rainhas.
- As lideranças ao nível dos sucos são maioritariamente preenchidas por homens. Os esforços de mudança têm assentado em soluções populares experimentadas noutros contextos, como a imposição de quotas de mulheres. Estas políticas têm revelado limites. Nos múltiplos encontros realizados com lideranças locais ficou muito clara a dificuldade que as mulheres enfrentam para usarem do direito à palavra em espaço público. A imposição de uma solução moderna de cariz eurocêntrico numa matriz tradicional forte apenas fará a diferença se for

compreendida e aceite pela população ou será apenas uma operação cosmética com efeitos limitados.

- Este estudo pretende criar sensibilidade para a necessidade escutar profundamente a população timorense, na sua diversidade, cuja experiência e sabedoria são fundamentais para construir projetos sociais e políticas que possam gerar (e implementar) uma política de resolução de conflitos centrada na sociedade. As narrativas locais, nomeadamente as que restringem o espaço de atuação da mulher à esfera doméstica, podem e devem ser transformadas. No entanto, isso não deve acontecer recorrendo apenas a soluções exteriores, que assentam em conceções que tratam as mulheres de Timor-Leste (a exemplo de muitas mulheres do Sul global) como vítimas e mártires sem lugar de destaque na construção da história da sua comunidade e país.
- O casamento e o *barlake* são instituições que unem famílias e não apenas indivíduos. Os conflitos no seio de um casal não são questões individuais, mas problemas que afetam uma comunidade mais alargada e que preferencialmente devem ser sanados com o restabelecimento das relações. Assim, quando resolvidos nas estruturas locais, seja pelo *li'a na'in kultura*, pelo chefe de suco ou pelo chefe de aldeia, ao homem e à mulher juntam-se familiares de ambas as partes para assegurar a continuidade da relação entre as famílias, da coesão social e das redes de solidariedade. Para além do envolvimento de familiares e da busca da reconciliação das partes, o *nahe biti* envolve um conjunto de elementos altamente questionáveis à luz do direito moderno estatal, nomeadamente a possível justificação do ato de violência ou a pressão para que a mulher aceite o acordo. Por seu lado, a punição em vez da reconciliação, o não envolvimento das partes na construção das soluções ou o não envolvimento da família no processo de superação do problema são elementos do direito estatal altamente estranhos à maioria dos cidadãos e das cidadãs timorenses.
- A maior novidade introduzida pela Lei da Violência Doméstica é a constituição da violência doméstica enquanto crime de natureza pública. O trabalho de campo que está na base deste estudo indiciou que as campanhas de sensibilização realizadas sobre a lei da violência doméstica terão sido bem-sucedidas na sua divulgação. É, hoje, claro para grande parte das pessoas

entrevistadas para este estudo que a violência doméstica é crime público e deve ser reportada às autoridades estatais competentes e dar origem à abertura de um processo judicial. Todavia, afirmar que as pessoas estão informadas é diferente de reconhecer que estão de acordo ou que seguem os procedimentos tal como definido na lei. Quando questionados sobre as estruturas que resolvem conflitos, a resposta das várias autoridades locais é quase sempre "violência doméstica é crime público, a polícia resolve". Existe, no entanto, alguma flexibilidade na distinção entre um conflito na comunidade, que a lei permite ser resolvido no suco, e um crime, sendo, em regra estabelecida uma fronteira entre os mesmos em função da gravidade física da violência ("violência com sangue é com a polícia").

- As alterações introduzidas pela Lei da Violência Doméstica na estrutura de resolução de conflitos têm vindo a acomodar-se à tradição e à pluralidade jurídica do país. Não se trata unicamente de pontuais adaptações que caracterizam a aplicação de qualquer lei. Mais do que a diferença entre a lei escrita e a lei aplicada, verifica-se o que temos vindo a designar por Estado heterogéneo, isto é, um Estado cujo funcionamento assenta numa combinação de elementos formais e informais, internos e externos, que lhe permitem harmonizar uma legislação estranha às expetativas e à cultura local com as necessidades dos cidadãos e das cidadãs, bem como do próprio Estado. A obrigatoriedade de abrir processos judiciais em caso de violência doméstica não impede que os casos sejam igualmente resolvidos na comunidade. Muitas vezes, quando o caso chega a julgamento, as partes já se reconciliaram ou chegaram a acordo e o juiz aceita a solução encontrada, concluindo os casos com pena suspensa para o/a arguido/a.
- Note-se, no entanto, que não é apenas o Estado que vai incorporando elementos das comunidades. Do mesmo modo, estas vão interiorizando os conceitos do direito estatal e incorporando-os no seu quotidiano. Um conflito entre um casal continua a ser um problema de famílias e a reconciliação a forma legítima de resolução. No entanto, o conceito de violência doméstica vai sendo interiorizado por homens e mulheres e o uso da violência, nas suas várias formas, percebido como um ato ilegítimo e condenável. Isto não significa que a violência esteja

perto de terminar, mas a autoridade do homem para bater numa mulher é crescentemente questionada.

- Em Timor-Leste, onde predomina ainda uma economia de subsistência, uma parte significativa dos cidadãos depende do acesso à terra para o seu sustento. Esta realidade explica porque, nos vários sucos visitados no âmbito deste estudo, os conflitos de terra são identificados como um dos principais problemas que as comunidades enfrentam. Na busca de solução para estes conflitos, os timorenses recorrem primordialmente a sistemas tradicionais (*lisan*) e às lideranças comunitárias (chefes de suco, *li'a na'in*, *katuas*, *liurai*, *naijuf*), assinalando a importância das estruturas locais na busca de soluções e na aplicação de justiça. No entanto é crescente o recurso às direções municipais de terras e propriedades, à policia e a outras instâncias do Estado e da sociedade civil. A presença de vários sistemas de acesso à terra, distribuição desta e posse/propriedade de terra acrescentam complexidade ao hibridismo do Estado.
- Durante o processo de mapeamento dos conflitos e das estruturas locais envolvidas na procura de soluções, tornou-se claro que a ausência de uma legislação adequada à realidade timorense sobre a posse e a propriedade da terra, ausência que é vista como fonte de insegurança, de instabilidade social.
- O acesso à terra conhece vários regimes de titulação, incluindo o "direito costumeiro / tradicional" que funciona localmente e a titulação atribuída e reconhecida pelos regimes de Portugal e da Indonésia, situação que Timor-Leste independente herdou. Dado que a maioria dos e das timorenses tem acesso e mantém a terra através de sistemas tradicionais, maioritariamente orais e de âmbito local, é mínimo o número de cidadãos que possui títulos formais sobre a terra, emitidos principalmente durante os tempos da administração portuguesa ou indonésia.
- Apesar de em vários contextos a terra ser referida como "propriedade", esta noção tem um sentido bem distinto do que lhe é atribuído pelo moderno projeto económico capitalista. Neste último caso o/a proprietário pode dispor livremente da sua terra, vendendo-as e transferindo a propriedade; já a expressão "propriedade" como é apresentada a nível comunitário aproxima-se mais do sentido de posse e usufruto da terra, do controlo, por parte de uma

pessoa, família ou comunidade, de uma dada parcela de terra, usada exclusivamente por si; este controlo é regulado por vários mecanismos, dependendo do contexto.

- O Estado timorense adotou uma abordagem de cima para baixo (*top-down*) em grande parte das suas políticas, como é o caso das políticas de terra. Como sublinhado por vários dos entrevistados, os processos de consulta cidadã são limitados quer pelo uso da língua (a maioria dos documentos está escrita em português e as traduções em tétum não são as melhores; quando o são, as propostas tornam-se difíceis de decifrar, pela complexidade dos termos técnicos usados), quer pelo limitado tempo disponibilizado para a discussão de um projeto lei tão importante como a lei da terra.
- De entre os principais conflitos de terra identificados destacam-se: a) disputas entre familiares; b) problemas fruto de expropriações por parte do Estado; c) conflitos derivados da "insegurança" quanto ao "dono" da terra (ausência de títulos); d) venda "ilegítima" de terra; e) problemas com a definição dos limites das terras comunitárias, já que muitas vezes os limites formais municipais não coincidem com os comunitários; f) conflitos quanto às "balizas" (limites) das parcelas agrícolas e entre sucos/aldeias; g) perda de acesso da comunidade a terras comuns, entretanto apropriadas individualmente; h) falta de terra, e consequentemente dificuldade no acesso à terra para agricultura; i) limitações "culturais" no acesso pleno e igualitários das mulheres à terra; j) disputas por acesso à água; k) perda de culturas causada por atos de feitiçaria.
- Como as entrevistas realizadas para este estudo apontam, os conflitos de terra começam a ser discutidos, de preferência, nas famílias, com o apoio de vários mecanismos, como o *nahe biti;* aqui participam autoridades com legitimidade cultural e próximos ou da família, como *liurai*, *li'a na'in*, *katuas*, *naijuf*, etc. Se neste nível inicial da "escada" o problema não encontra solução aceite pelas partes, o caso sobe a outras estruturas: chefe da aldeia, depois ao chefe de suco e/ou conselho de suco, incluindo o *li'a na'in* e os membros do conselho que discutirão o assunto e tentarão encontrar uma solução. Esta "escada" pode integrar, no caso dos conflitos de terra, instâncias formais, como a direção de

terras e propriedades municipais, elementos da Policia Nacional de Timor-Leste, ONGs ou a Defensoria Pública.

- Nos últimos anos o governo timorense tem implementado grandes projetos de construção de infraestruturas (estradas, pontes, aeroportos, centrais de produção de energia, hospitais), com especial destaque no município de Suai e na Região Administrativa especial de Oé-cussi-Ambeno (RAEOA). O valor e uso da terra de natureza social e espiritual tem vindo a ser desafiado pela transição para uma nova realidade que atribui um valor pecuniário à terra. Sem um regime legal sólido do Estado sobre o uso e posse da terra e um funcionamento eficaz do setor judicial do Estado, esta nova realidade tem agravado os conflitos de terra que já permeavam a sociedade timorense, contribuindo para acelerar a erosão da coesão familiar e social das populações.
- Desde a crise de 2006 que as instituições do Estado e organizações internacionais se têm desdobrado em programas e atividades de "construção da paz", "resolução de conflitos" e "diálogos com a comunidade", de forma a colmatar a distância existente entre instituições do setor judicial do Estado e as comunidades e desenvolver mecanismos de resolução de conflitos de maior proximidade cultural e geográfica, de que é exemplo os *tara bandu*.
- 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 das relações humanas e sociais. 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. Atualmente, a sua transformação em instrumentos 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 adquiriu o *tara bandu* em Timor-Leste revela, simultaneamente, uma necessidade do Estado, com o apoio de ONGs locais e internacionais, de estender o seu poder às comunidades e, também, 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 estará ainda bem definido no quadro da administração estatal. Em suma, o *tara bandu*, enquanto modalidade de resolução de conflitos em Timor-Leste, ilustra o funcionamento de um Estado heterogéneo, em que elementos formais e informais se combinam.

BIBLIOGRAFIA

Agrawal, Arun (2014), "Studying the Commons, Governing Common-pool Resource Outcomes: some concluding thoughts", *Environmental Science & Policy*, 36: 86 - 91.

Almeida, Bernardo (2016), *Land Tenure Legislation in Timor-Leste*. San Francisco: The Asia Foundation e University of Leiden / Van Vollenhoven Institute for Law, Governance and Development.

Almeida, Bernardo; Wassel, Todd (2016), *Survey on Access to Land, Tenure Security and Land Conflicts in Timor-Leste*. San Francisco: Asia Foundation e University of Leiden / Van Vollenhoven Institute for Law, Governance and Development.

Araújo, Sara (2008),"Pluralismo jurídico em África. Ficção ou realidade?", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 83: 121 - 139.

Araújo, Sara (2014), *Ecologia de Justiças a Sul e a Norte, Cartografias Comparadas das Justiças Comunitárias em Maputo e Lisboa,* Tese de Doutoramento, Universidade de Coimbra.

Asia Foundation (2013), *Timor-Leste Law & Justice Survey 2013*. Díli: Asia Foundation. Disponível em https://asiafoundation.org/resources/pdfs/TimorLesteLJSurvey2013.pdf, acedido a 1 de março de 2017.

Asia Foundation (2016), *Understanding Violence against Women and Children in Timor-Leste: Findings from the Nabilan Baseline Study*. Díli. Disponível em http://asiafoundation.org/wp-content/uploads/2016/05/nabilan-main-report-screen-2016-06-01.pdf, acedido a 3 de março de 2017.

Babo-Soares, Dionísio (2003), *Branching from the trunk: East Timorese perceptions of nationalism in transition.* Ph.D. thesis, Australian National University.

Babo-Soares, Dionísio (2004), "Nahe biti: The philosophy and process of grassroots reconciliation (and justice) in Timor-Leste", *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 5 (1): 15 - 33.

Bacelar de Vasconcelos, Pedro Carlos et al. (2011), *Constituição Anotada da República Democrática de Timor-Leste.* Braga: Centro de Investigação Interdisciplinar da Escola de Direito da Universidade do Minho.

Barbedo Magalhães, António (2007), *Timor-Leste: Interesses internacionais e actores locais, vol. I: da invasão Australo-Holandesa à decisão Australo-Indonésia de anexar, 1941-1974*. Porto: Afrontamento.

Batterbury, Simon P. J. et al. (2015), "Land access and livelihoods in post-conflict Timor-Leste: no magic bullets", *International Journal of the Commons*, 9 (2): 619 - 647.

Benda-Beckmann, Keebet von (1981), "Forum Shopping and Shopping Forums: Dispute Processing in Minangkabau Village", *Journal of Legal Pluralism*, 19: 117 - 159.

Benton, Laura (2002), *Law and Colonial Cultures. Legal Regimes in World History, 1400-1990.* Cambridge: Cambridge University Press.

Borgerhoff, Andre (2006), "The Double-Task: Nation and State-Building in Timor-Leste", *European Journal of East Asian Studies*, 5 (1): 101 - 130.

Bourdieu, Pierre (1987), "The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field", *The Hastings Law Journal*, 38: 805 - 853.

Branco, Patrícia (2008), "O acesso ao direito e à justiça: Um direito humano à compreensão", *Oficina do CES*, 305. Coimbra: CES.

Brandão, Constantino Escollano; Notaras, Mark; Wassel, Todd (2013), *Tara Bandu - Its Role and Use in Community Conflict Prevention in Timor-Leste*. Belun e The Asia Foundation. Disponível em https://asiafoundation.org/resources/pdfs/TaraBanduPolicyBriefENG.pdf, acedido a 20 de maio de 2017.

Brown, Anne M. (2014), "Formação do Estado e da comunidade política em Timor-Leste – a centralidade do local", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 104: 101 - 122.

Campbell, Meghan; Swenson, Geoffrey (2016), "Legal pluralism and women's rights after conflict: the role of CEDAW", *Columbia Human Rights Law Review*, 48 (1): 112 - 146.

Carvalho, Demetrio do Amaral de; Correia, José (2011), "Tara Bandu as Traditional (Local) Ecological Knowledge", in Demetrio do Amaral de Carvalho (org.), *Matenek lokal Timor nian! (haktuir husi LINKS workshop 'matenek tradisional riku soin ba dezenvolvimentu')*. Jakarta: UNESCO: Komisaun Nasional UNESCO Iha Timor-Leste Haburas Foundation, 57–71. Disponível em: http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002145/214540E.pdf, acedido a 20 de dezembro de 2016.

CEDAW (2013), *Consideration of reports submitted by States parties under article 18 of the Convention. Second and third periodic reports of States parties due in 2013*. Disponível em http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CEDAW/C/TLS/2-3&Lang=en, acedido a 15 de maio de 2017.

CEPAD – Centre Studies for Peace and Development (2014), *Women's Access to Land and Property Rights in the Plural Justice System of Timor-Leste*. Díli: CEPAD / UN Women Timor-Leste. Disponível em http://cepad-timorleste.org/wp-content/uploads/2015/05/CEPAD_Womens_Access_to_Land_and_Property_English.pdf, acedido a 4 de junho de 2017.

Corte-Real, Benjamin de Araújo (2014), "La Question Linguistique à Timor-Leste: diversité, identité et construction nationale", in Benjamin Corte-Real; Christine Cabasset; Frédéric Durand (org.). *Timor-Leste contemporain: l'émergence d'une nation*. Bangkok: IRASEC, 157 - 180.

Corte-Real, Benjamin de Araújo; Cabasset, Christine; Durand, Frédéric (2014), "Introduction: la nécessité d'une vraie perspective géo-historique", in Benjamin Corte-Real; Christine Cabasset; Frédéric Durand (org.). *Timor-Leste contemporain: l'émergence d'une nation*. Bangkok: IRASEC, 15 - 30.

CPR (Center for Public Resources) (1995), "The ABC's of ADR: A dispute resolution glossary", *Alternatives (to the High Cost of Litigation)*, 13 (11): 147-151.

CRL (2016), *Para a Reforma Legislativa e do Sector da Justiça em Timor-Leste (Relatório Semestral - Dezembro 2015 - Junho 2016).* Díli: CRL. Disponível em http://www.crl.gov.tl/sites/tlcrl/files/docs/2017/2_relatorio-semestral_primeiro_semestre_2016.pdf, acedido a 4 de junho de 2016.

CRL (2017), *Opções Legais e Institucionais da Comissão para a Reforma Legislativa, Período 2017 – 2022* (relatório especializado). Díli: CRL. Disponível em http://www.crl.gov.tl/sites/tlcrl/files/docs/2017/opcoes_legais_institucionais_2017_07_28_s.pdf, acedido a 31 de Julho de 2017.

Cryan, Meabh; Land Guidance Team, Haburas Foundation (2011), "The Social Functions of Land as Local Knowledge", in Demetrio de Amaral Carvalho (org.), *Matenek lokal Timor nian! (haktuir husi LINKS workshop 'matenek tradisional riku soin ba dezenvolvimentu')*. Jakarta: UNESCO: Komisaun Nasional UNESCO Iha Timor-Leste Haburas Foundation, 42-56. Disponível em: http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002145/214540E.pdf, acedido a 20 de dezembro de 2016.

Cryan, Meabh (2015), "'Empty Land?' The Politics of Land in Timor-Leste", in Sue Ingram, Lia Kent and Andrew McWilliam, (orgs). *A New Era? Timor-Leste after the UN*. Canberra: ANU Press, 141 - 151.

Cummins, Deborah (2015), *Local Governance in Timor-Leste: Lessons in post-colonial state-building*. New York: Routledge

Cunha, Teresa (2014), *Never Trust Sinderela. Feminismos, Pós-Colonialismos, Moçambique e Timor-Leste*. Coimbra: Almedina.

Cunha, Teresa (2016), "Beyond the Timorense nationalist orthodoxy: The 'Herstory' of Bi-Murak", *in* Sara Niner (org.), *Womens and the politics of gender in post-conflict Timor-Leste*. London and New York: Routledge, 46 - 64.

Davidson, Katherina G. (1994), *The Portuguese colonization of Timor: the final stage, 1850-1912*. Ph.D. thesis, University of Melbourne.

Feijó, Rui G. (2011), "The World in a Name. naming practices, resistance and national identity in Timor-Leste", *Portuguese Studies Review*, 18 (2): 73 - 108.

Fitzpatrick, Daniel (2002), *Land Claims in East Timor.* Canberra: Asia Pacific Press.

Fitzpatrick, Daniel (2008), "Mediating Land Conflict in East Timor", in *Making Land Work: reconciling customary land and development in South Pacific*, vol. II. Canberra: AusAID, 175 - 198.

Fitzpatrick, Daniel; Barnes, Susana (2010), "The Relative Resilience of Property: First Possession and Order Without Law in East Timor", *Law & Society Review,* 44 (2): 205 - 238.

Fitzpatrick, Daniel; McWilliam, Andrew; Barnes, Susana (2016), *Property and Social Resilience in Times of Conflict: Land, Custom and Law in East-Timor*. London: Routledge.

Fox, James J. (2003), "Tracing the Past, Recounting the Past: historical perspectives on Timor", in Dionísio Babo Soares; James J. Fox (org.), *Out of the Ashes: Destruction and Reconstruction of East Timor*. Acton, A.C.T.: Australian National University Press, 1 - 27.

Fox, James J. (2008), "'Installing the 'outsider' inside: the exploration of an epistemic Austronesian cultural theme and its social significance'", *Indonesia and the Malay World*, 36 (105): 201 - 218.

Fox, James J. (2011), "The Articulation of Tradition in Timor-Leste", in Andrew McWilliam; Elizabeth G. Traube (org.), *Land and Life in Timor-Leste - Ethnographic Essays*. Canberra: Australian National University, 241 - 257.

Fundasaun Mahein (2013), "Different Institutions Working on the Same Issue: DNPK, DHPKS, and Community Police Department", *Mahein's Voice*, n. 50, of April 26th 2013.

Gomes, Conceição, et. al. (2003), "Os Tribunais Comunitários", in Boaventura de Sousa Santos; João Carlos Trindade (ed.), *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*, vol. II. Porto: Afrontamento, 189-340.

Gonçalves, Marisa Ramos (2016), *Intergenerational perceptions of human rights in Timor-Leste: memory, kultura and modernity*, Ph.D. thesis, University of Wollongong, School of Humanities and Social Inquiry.

Governo de Timor-Leste (2010), *Timor-Leste – Plano Estratégico de Desenvolvimento, 2011-2030*. Disponível em http://timor-leste.gov.tl/wp-content/uploads/2011/07/Plano-Estrategico-Desenvolvimento-TL3.pdf, acedido a 2 de junho de 2017.

Graça, Jorge (2016), *Para uma Reforma Legislativa e do Sector da Justiça em Timor-Leste.* Apresentação no seminário realizado no CES, em Coimbra, a 15 de Setembro de 2016. Disponível em http://opj.ces.uc.pt/site/novo/ficheiros/seminario_timor/apresentacoes/Jorge_Graca_Para_uma_reforma_legislativa_e_do_sector_da_justica_em_Timor.pdf, acedido a 30 de novembro de 2016.

Grenfell, Laura (2006), "Legal pluralism and the rule of law in Timor-Leste", *Leiden Journal of International Law*, 19 (2): 305 - 337.

Grenfell, Laura (2009), "Promoting the rule of law in Timor-Leste", *Conflict, Security & Development*, 9 (2): 213 - 238.

Griffiths, John (1986), "What is Legal Pluralism?" *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 24: 1 - 55.

Gunn, Geoffrey (s.d.), *History of Timor*. Disponível em http://pascal.iseg.utl.pt/~cesa/History_of_Timor.pdf, acedido a 2 de fevereiro de 2017.

Hägerdal, Hans & Kammen, Douglas (2016), "The lost queens of Timor", *in* Sara Niner (org.), *Women and the politics of gender in post-conflict Timor-Leste*. London and New York: Routledge, 17 - 45.

Hespanha, António Manuel (2007), *O Caleidoscópio do Direito e da Justice nos dias e no mundo de hoje*. Coimbra: Almedina.

Hicks, David (2007), "Community and nation-state in East Timor: A view from the periphery", *Anthropology Today*, 23 (1): 13 - 16.

Hirst, Megan (2016), *Access to Justice brief. Community dispute resolution in Timor-Leste: a legal and human rights analysis*. Díli: USAID / Tetra Tech DPK / Ba District / Belun / Counterpart International.

Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (1994 [1983]) (org.), *The invention of tradition*. Cambridge: University Press.

Hobsbawm, Eric (1988), "Introduction: inventing traditions", in Eric Hobsbawm; Terence Ranger (org.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1 - 14.

Hohe, Tanja (2002), "The Clash of Paradigms: International Administration and Local Political Legitimacy in East Timor," *Contemporary Southeast Asia*, 24 (3): 569 - 589.

Hohe, Tanja; Nixon, Rod (2003), *Reconciling Justice: 'Traditional' Law and State Judiciary in East Timor*. Washington, DC: United States Institute of Peace. Disponível em http://www.gsdrc.org/docs/open/DS33.pdf, acedido a 22 de maio de 2017.

Janse, Ronald (2013), "A Turn to Legal Pluralism in Rule of Law Promotion?", *Erasmus Law Review*, 6 (3/4): 181 - 190.

Jerónimo, Patrícia (2011), "Estado de Direito e Justiça Tradicional: Ensaios para um equilíbrio em Timor-Leste", in *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor Carlos Ferreira de Almeida*, vol. III. Coimbra: Almedina, 97 - 120.

Jolliffe, Jill (1978), *East Timor: Nationalism and Colonialism*, St. Lucia, Q.: University of Queensland Press.

Kovar, Annika (2011), *Customary Law and Domestic Violence in Timor-Leste. Approaches to Domestic Violence against Women in Timor-Leste: a review and critique*. Díli: UNDP Timor-Leste. Disponível em http://www.tl.undp.org/content/dam/timorleste/docs/JSP%20docs/TL_JSP_LitReview%20DV_CL_FINALJan2011.pdf, acedido a 12 de outubro de 2016.

Kovar, Annika; Harrington, Andrew (2013), *Breaking the Cycle of Domestic Violence in Timor-Leste: Access to Justice Options, Barriers and Decision Making Processes in the Context of Legal Pluralism*. Díli: UNDP Timor-Leste. Disponível em http://www.undp.org/content/dam/timorleste/docs/reports/DG/Domestic%20Violence%20Report%20_with%20cover%20FINAL.pdf, acedido a 12 de outubro de 2016.

Leach, Michael (2017), *Nation-Building and National Identity in Timor-Leste*. London: Routledge.

Lobato, Manuel (2014), "Influência política, ocupação territorial e administração (in)direta em Timor (1702-1914)", in José Vicente Serrão et al. (org.), *Property Rights, Land and Territory in the European Overseas Empires*. Lisboa: CEHC, ISCTE-IUL, 197-209. Disponível em

https://landsoverseas.files.wordpress.com/2015/05/lobato-ch16.pdf, acedido a 27 de novembro de 2016.

Loch, Alexander (2009), "Nation building at the village level: first the house, then the Church and finally a modern state", in Christine Cabasset-Semedo; Frédéric Durand (org.), *East-Timor: how to build a new Nation in Southeast Asia in the 21st century?* Bangkok: Carnet de l'Irasec, 95 - 104.

Malinowski, Bronislaw (1945), "Indirect Rule and its Scientific Planning", in *The Dynamics of Culture Change*. New Haven: Yale University Press, 138 - 150.

Mamdani, Mamhood (1996), *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the legacy of late colonialism.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Marriott, Andrew (2010), "Leaders, Lawyers and Lian Nains: Sources of Legal Authority in Timor-Leste", in Michael Leach (org.), *Understanding Timor-Leste: Democracy and Localism.* Melbourne: Swinburne University Press, 159 - 163.

Marx, Susan (2013), *Law and Justice in Timor-Leste. A survey of citizen awareness and attitudes regarding law and justice 2013*. Díli: The Asia Foundation.

McCusker, Brent, et al. (2013), "Peasants, Pastoralists and Proletarians: Joining the Debates on Trajectories of Agrarian Change, Livelihoods and Land Use", *Human Geography*, 6 (3): 1-11.

Mearns, David J. (2002), *Looking Both Ways: Models for Justice in East Timor*. Sydney: Australian Legal Resources International.

Mendes, Nuno Canas (2009), "Multidimensional identity Construction: challenges for State-building in East Timor", in Christine Cabasset-Semedo; Frédéric Durand (org.), *East-Timor: how to build a new Nation in Southeast Asia in the 21st century?* Bangkok: Carnet de l'Irasec, 19 - 30.

Meneses, Maria Paula (2006), "Traditional Authorities in Mozambique: between Legitimization and Legitimacy", in Manfred Hinz (org.), *The Shade of new leaves - governance in traditional authorities. A Southern African perspective*. Berlin: Lit, 93 - 119.

Meneses, Maria Paula (2007), "Pluralism, Law and Citizenship in Mozambique", *Oficina do CES,* 291. Coimbra: CES.

Meneses, Maria Paula (2010), "O 'indígena' africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais", *E-cadernos do CES*, 7: 68 - 93.

Meneses, Maria Paula (2012), "O Moderno e o Tradicional no campo das justiças: desafios conceptuais a partir de experiências africanas", in Boaventura de Sousa Santos; José Octávio Van-Dúnene (org.), *Sociedade e Estado em construção: desafios do direito e da democracia em Angola*. Coimbra: Almedina, 217 – 274.

Meneses, Maria Paula (2015), "Pluralismo jurídico numa época de globalização da justiça: para uma sociologia das emergências no campo sociojurídico", *Cronos*, 16 (1): 64 - 86.

Merry, Sally Engle (1988), "Legal Pluralism," *Law & Society Review*, 22 (5): 869 - 896.

Ministério da Justiça de Timor-Leste (2014), *Proposta de Lei sobre Justiça Tradicional* (mimeo).

Ministério da Justiça de Timor-Leste (2015), *Esboço de Lei sobre Justiça Tradicional* (mimeo).

Miranda, Sofia (2017), *Sistemas comunitários de resolução de conflitos em Timor-Leste: revisão da literatura* (relatório especializado). Díli: CRL.

Moore, Sally Falk (1992), "Treating Law as Knowledge: Telling Colonial Officers what to Say to Africans about Running 'Their Own' Native Courts", *Law and Society Review*, 26(1): 11 - 46.

Moore, Sally Falk (2000) [1978]), *Law as a Process. An anthropological approach*. Hamburg: LIT.

Myrttinen, Henri et al. (2012), *"Using Tradition to Address Modernity" - Notes on Culture, Governance and Gender in Liquiçá District*. Díli: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo & Rural Development Project in Liquiçá II.

Niner, Sara (2016), "Living between Heaven and Earth", *in* Sara Niner (org.), *Women and the politics of gender in post-conflict Timor-Leste*. London and New York: Routledge, 1 - 13.

Nixon, Rod (2004), *Research Findings and Policy Recommendations on a Legal Framework for Land Dispute Mediation*. ARD Land Law Program.

Nixon, Rod (2008), *Integrating Indigenous Approaches into a 'New Subsistence State': The Case of Justice and Conflict Resolution in East Timor*. Ph.D. Thesis, Charles Darwin University

Nixon, Rod (2013), *Justice and governance in East Timor: indigenous approaches and the 'new subsistence state'*. London: Routledge.

Nixon, Rod; Griffin, Mark; Rees, Edward (2014), *Ba Distrito Baseline Survey 2014: Local Governance and Access to Justice in Timor-Leste*. Díli: Counterpart International & Social Science Dimensions. Disponível em http://www.socialsciencedimensions.com/uploads/1/0/2/9/10296829/ba_distrito_baseline_survey_report.pdf, acedido a 14 de março de 2017.

NSD (National Statistics Directorate) (2010), *Timor-Leste Demographic and Healthy Survey 2009-2010*. Díli. Disponível em http://dhsprogram.com/pubs/pdf/fr235/fr235.pdf, acedido em 4 de abril de 2017.

Nyamnjoh, Francis (2002), "A Child is one person's only in the womb: Domestication, agency and subjectivity in the Cameroonian grassfields", in Richard Werbner (org.), *Postcolonial Subjectivities in Africa*. London: Zed Books, 111 – 138.

Ospina, Sofi (2006), *Participation of Women in Politics and Decision Making in Timor-Leste: A Recent History*. Díli: UNIFEM. Disponível em http://archives.cap.anu.edu.au/cdi_anu_edu_au/.TL/2006-07/2006_TL_Ospina.UNIFEM.REP.pdf, acedido em 20 de fevereiro de 2017.

Ospina, Sofi; Hohe, Tanja (2002), *Traditional Power Structures and Local Governance in East Timor. A Case Study of the Community Empowerment Project (CEP).* Geneva:

Graduate Institute of Development Studies. Disponível em http://graduateinstitute.ch/files/live/sites/iheid/files/sites/developpement/shared/developpement/362/itineraires%20IUED/IUED_EC5_Ospina_Timor.pdf, acedido a 7 de maio de 2017.

Paulino, Vicente (2017), *Pluralismo jurídico na reforma jurídica em Timor-Leste: entre relação ética e alteridade*. Trabalho apresentado no Debate sobre os Resultados Preliminares da Pesquisa sobre a Justiça Informal em Timor-Leste, realizado na Universidade Nacional de Timor Loro Sa'e, a 28 de abril de 2017.

Pedroso, João; Trincão, Catarina (2004), "El (re)nacimiento de la justicia de paz: ¿una reforma democrática o tecnocrática de la justicia? Las experiências de Itália, España y Portugal", *El outro derecho. Variaciones sobre la justicia comunitária,* 30: 197 - 222.

Pedroso, João; Trincão, Catarina; Dias, João Paulo (2003), *Por caminhos da(as) reforma(s) da Justiça.* Coimbra: Coimbra Editora.

Roque, Ricardo (2011), "The Portuguese and the Kingdoms of Timor during the 19th Century", *Oriente,* 20: 91 - 111.

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

Sage, Caroline; Woolcock, Michael (2013), "Introduction. Legal Pluralism and Development Policy. Scholars and Practitioners in Dialogue", i*n* Brian Tamanaha; Caroline Sage; Michael Woolcock (org.), *Legal Pluralism and Development. Scholars and Practitioners in Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-20.

Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge

Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A Crítica da Razão Indolente. Contra o desperdício da experiência*. Porto: Edições Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (2003), "O Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico", *in* Boaventura de Sousa Santos; João Carlos Trindade (org.), *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique,* vol. I. Porto: Afrontamento, 47 - 128.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), "Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78: 3 - 46.

Santos, Boaventura de Sousa (2015), *A Justiça Popular em Cabo Verde*. Coimbra: Almedina.

Santos, Boaventura de Sousa; Marques, Maria Manuel; Pedroso, João; Ferreira, Pedro (1996), *Os Tribunais e as Sociedades Contemporâneas: o Caso Português*. Porto: Afrontamento.

Silva, Antero Benedito da; Furusawa, Kiyoko (2014), "Land, State and Community Reconstruction – Timor-Leste in Search of a Sustainable Peace", in Shinichi Takeuchi (org.), *Confronting Land and Property Problems for Peace*. London: Routledge, 212 - 240.

Silva, Kelly & Simião, Daniel (2016), "Negotiating culture and gender expectations in Timor-Leste", *in* Sara Niner (org.), *Women and the politics of gender in post-conflict Timor-Leste*. London and New York: Routledge, 187 - 206.

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

Simião, Daniel (2006), "O feiticeiro desencantadado: gênero, justiça e violência doméstica em Timor-Leste", *Anuário Antropológico/2005*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 127 - 154.

Simião, Daniel (2008), "Equal Before the Law, Unequal in the Community: Education and Social Construction of Female Authority in East Timor", *in* Clara Sarmento (org.), *The Colonial Empire: The Theatre of Shadows*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishings, 225 - 232.

Sousa, Lúcio (2009), "Denying peripheral status, claiming a role in the nation: sacred words and ritual practices as legitimating identity of a local community in the context of the new nation", in Christine Cabasset-Semedo; Frédéric Durand (org.). *East-Timor: how to build a new Nation in Southeast Asia in the 21st century?* Bangkok: Carnet de l'Irasec, 95 - 120.

Taçain, José; Bacun, Paulo; Correia de Almeida, Nene (2016), *Kultura no natureza ema Atoni-Oékussi-Ambeno*. Díli: Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento/Programa de Pós-graduação e Pesquisa da UNTL.

Taylor-Leech, Kerry (2012), "Timor-Leste: Multilingual Education for All?", *Journal of Lusophone Studies,* 10: 55 - 72.

The Asia Foundation (2013), *Timor-Leste Law & Justice Survey 2013*. Díli, Timor-Leste: The Asia Foundation. Disponível em: https://asiafoundation.org/resources/pdfs/TimorLesteLJSurvey2013.pdf, acedido a 1 de março de 2017.

Thu, Pyone Myat (2008), "Land Forgotten: Effects of Indonesian re-settlement on rural livelihoods in East Timor", in David Mearns (org.), *Democratic Governance in Timor-Leste: Reconciling the Local and the National*. Darwin: Charles Darwin University Press, 143 - 159.

Thu, Pyone Myat (2012), "Access to Land and Livelihoods in Post-conflict Timor-Leste", *Australian Geographer*, 43 (2): 197 - 214.

Tilman, Mateus (2012), "Customary Social Order and Authority in the Contemporary East Timorese Village: Persistence and Transformation", *Local-Global: Identity, Security, Community*, 11: 192 - 205.

Timor-Leste Legal Education Project (2013), *Introduction to the Laws of Timor-Leste: Legal History and the Rule of Law in Timor-Leste* (Working Paper). Díli: The Stanford Law School / The Asia Foundation / USAID. Disponível em http://web.stanford.edu/group/tllep/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/09/Legal-History-and-the-Rule-of-Law-in-Timor-Leste.pdf, acedido a 2 de abril de 2017.

Trindade, Josh (2012), "Colonialism, Culture and Gender in Timor-Leste", *Karaudikur*, 23 de setembro. Disponível em http://karaudikur.blogspot.pt/2012/09/colonialism-culture-and-gender-in-timor.html, acedido em 6 de março de 2017.

Trindade, Josh (2014), "Réconcilier les paradigmes conflictuels: une visione est-timoraise d'un État ideal", in Benjamin Corte-Real; Christine Cabasset; Frédéric Durand (org.). *Timor-Leste contemporain: l'emergence d'une nation.* Bangkok: IRASEC, 143 - 157.

Trindade, Josh (2015), "Relational Dimensions within Timor-Leste Customary Society", Paper presented at *5th TLSA Conference "Timor-Leste: The Local, the Regional and the Global: A TLSA Research Conference*" Liceu Campus, UNTL, Dili, Timor-Leste, 9 – 10 July

Trindade, Josh; Castro, Bryant (2007), *Technical Assistance to the National Dialogue Process in Timor-Leste. Rethinking Timorese Identity as a Peacebuilding Strategy: The Lorosa'e – Loromonu Conflict from a Traditional Perspective*. Programme of Technical Assistance to the National Dialogue Process in Timor-Leste. Díli: European Union.

UN Women, PNUD, UNICEF (2012), *Informal justice systems. Charting a course for human rights-based engagement.* UN Women / PNUD / UNICEF.

UNDP (2016), "*Bikan ho Kanuru mak Tarutu* – When Plates and Spoon make noise: Domestic Violence and Customary Law in Timor-Leste", *in* Sara Niner (org.), *Women and the politics of gender in post-conflict Timor-Leste*. London and New York: Routledge, 149 - 166.

UNDP Timor-Leste (2013), *Breaking the Cycle of Domestic Violence in Timor-Leste: Access to justice options, barriers and decision making processes in the context of legal pluralism*. Díli: UNDP Timor-Leste. Disponível em http://www.undp.org/content/dam/timorleste/docs/reports/DG/Domestic%20Violence%20Report%20_with%20cover%20FINAL.pdf, acedido a 10 de novembro de 2016.

Vezzula, Juan Carlos (2005), *Mediação. Teoria e Prática. Guia para utilizadores e profissionais*. Lisboa: Agora Comunicação.

Weber, Max (1978), *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.

Wojkowska, Ewa (2006), *Doing Justice: How informal justice systems can contribute*. United Nations Development Programme, Oslo Governance Centre (The Democratic Governance Fellowship Programme). Disponível em http://siteresources.worldbank.org/INTLAWJUSTINST/Resources/EwaWojkowska.pdf, acedido em dezembro de 2016.

Wolkmer, Antônio Carlos (1994), *Pluralismo Jurídic*o. *Fundamentos de uma nova cultura do direito.* São Paulo: Editora Alfa Omega.

Wyvekens, Anne (2008), "'Proximity justice' in France: anything but justice and community'?" in Joanna Shapland (org.), *Justice, Community and Civil Society. A contested terrain*. Portland: Willan Publishing, 30 - 46.

Yoder, Laura S. Meitzner (2007), “Hybridizing Justice: State-Customary Interactions over Forest Crime and Punishment in Oecusse, East Timor”, *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 8 (1): 43 - 57.

Yoder, Laura S. Meitzner (2011), “Tensions of Tradition: Making and remaking claims to land in the Oecusse enclave”, in Andrew McWilliam; Elizabeth G. Traube (org.), *Land and Life in Timor-Leste - Ethnographic Essays*. Canberra: Australian National University, 187 - 216.

Anexo I – Glossário, por Henrique Corte-Real Araújo

Akordu Dame Acordo de paz

Bá-dame Recondução à paz. Encaminhar para a reconciliação.

Baku malu Confronto físico entre pessoas. Agredir-se mutuamente.

Barlake O Barlake é um gesto de gratidão ou reconhecimento, por razões de celebração de um casamento, que tem por essência a oferta ou dádiva de bens de grande valor económico (no conceito timorense), normalmente composto de joias de ouro ou de prata (lua, mexicana, pulseira, brincos, libra), colar e mortén, doados pelos familiares do noivo aos pais e familiares da noiva e estes recebem em nome de Uma-Fukun/Uma-Lisan, sem troca ou retribuição recíproca e para sublinhar a saída da noiva da sua jurisdição (da sua Uma Fukun ou Uma Lisan) para se integrar na Uma-Fukun do noivo, Esses bens constituem o barlake e simbolizam a noiva que se vai ausentar da família. O gesto de rececão ou aceitação é simbolicamente manifestado com um tais que um irmão (ou alguém de reconhecida idoneidade) coloca no ombro esquerdo do noivo. Podem também surgir ofertas de animais para acompanhar o barlake como o búfalo, o cavalo, o cabrito, etc., oferecidos aos pais (e/ou ao irmão mais velho). Diferentemente dos bens que cada Umane (membro de Uma-mane) pede aos Fetosan. Estes merecem algo em troca. Pois, na mesma ocasião da cerimónia do Barlake, como forma de sublinhar o vínculo das suas relações familiares com a noiva e para confirmar as novas relações familiares entre os Fetosan e os Umane, os irmãos, tios e familiares mais próximos da noiva, na qualidade de Umane, unilateralmente, podem exigir dos familiares do noivo, os fetosan, alguns bens. Esses bens só podem ser de determinadas espécies: búfalos e bois, cavalos e cabritos, joias de ouro ou de prata, colares, dinheiro, entre outros e em troca recebem dos Umane, porcos, tais, arroz, roupa, produtos alimentícios, etc., de valor simbolicamente correspondente. A troca desses bens e a qualidade dos mesmos identificam o estatuto das partes envolventes, dos umane e dos fetosan, O barlake oficializa o casamento tradicional timorense.

Bee manas ai-tukan Água quente e lenha ou lareira (tradução à letra). É uma parte complementar do barlake no sistema patrilinear. Enquanto no sistema matrilinear, por não haver barlake, só é exigido o "bé-manas ai-tukan". É um gesto de dádivas que o noivo e os seus familiares oferecem aos pais e familiares da noiva como forma de reconhecimento dos sacrifícios prestados por determinadas pessoas na altura do nascimento da noiva. Esses sacrifícios como o preparar lenha para a cozinha, preparar o caldo (sasoro) para a mãe da bebé recém-nascida, aquecer água para o banho da mãe e filha e outros auxílios prestados durante as primeiras semanas ou meses da vida da noiva e como gesto de reconhecimento que pode abranger os membros da família umane mais próximos da noiva. São gestos demonstrativos de bom senso, característicos da sociedade

timorense, sociedade familiar e solidária. É o reflexo da existência da Uma Fukun ou Uma Lisan em que decorre o princípio filosófico que diz: "Ela não caiu do céu como as estrelas nem nasceu da terra como as ervas, ela veio de uma mãe e de um pai, de uma casa e de um lar". Em tétum diz-se: Nia la monu hosi lalehan hanesan fitun nia la buras hosi rai hanesa du'ut, nia mai hosi inan ida aman ida, hosi uma ida ahi ida".

Bei'ala sira Os antepassados

Bikan ho kanuru tarutu O ruído produzido pelo bater de colher e prato. O que significa o desentendimento entre marido e mulher ou, mais abrangente, o desentendimento entre membros de uma família, a família alargada timorense. A expressão completa é: "bikan ho kanuru tarutu iha uma-laran ó keta hatama ó nia kanuru tohar iha le'et". O que pode significar: entre marido e mulher não metas a colher. Esta expressão é usada geralmente para chamar a atenção de que, os problemas entre marido e mulher ou problemas surgidos no seio da família devem ser resolvidos a nível da família. Isto para conformar-se com um princípio do direito costumeiro que diz "hena foer fase iha uma laran", isto é, a roupa suja lava-se em casa. E significa efetivamente que a pessoa alheia não pode intrometer nos assuntos da família.

Bua Malus Areca e betel. São produtos que os anfitriões e os visitantes mascam nas cerimónias de receção ou em qualquer outro evento cultural. Mascar areca e betel demonstram gestos de amizade entre as partes

Buan Bruxo ou bruxa.

Dato/Bei Um nobre da geração mais antiga

Fahe rikusoin Divisão de herança.

Nota-se ultimamente em Timor-Leste de vozes que falam de divisão de herança dos pais. O conceito divisão de herança dos pais é válido nas sociedades onde predomina o individualismo. Pelo contrário, a sociedade timorense que é familiar e solidária a divisão de herança não é compatível com o conceito Uma Lisan ou Uma Fukun. Tanto no sistema patrilinear como no sistema matrilinear os responsáveis têm por obrigação conservar ou manter a existência e a sustentabilidade da Uma Lisan ou Uma Fukun. E essa sustentabilidade deve ser garantida com os bens que os pais ou os antepassados deixam para os seus descendentes. Portanto, não há razão de divisão de herança no sistema cultural timorense. As heranças dos pais são administradas pelos responsáveis (pelos filhos varões no sistema patrilinear e pelas filhas no sistema matrilinear). A administração desses bens tem por finalidade o benefício económico, social e cultural de todos os descendentes herdeiros a fim de garantir o bem-estar dos mesmos e consequentemente a sustentabilidade da respetiva Uma Lisan ou Uma Fukun. A sustentabilidade de Uma Lisan ou Uma Fukun é no sentido de os responsáveis atenderem as exigências culturais relacionadas com lian-

mate e lian-moris, quando são responsabilidades das respetivas casas. Por exemplo, no caso de "hakoi-mate" ou "hari'i Uma Lulik".

Família

Em Timor-Leste, a família pode ser entendida como família nuclear, composta simplesmente por pais e filhos, mas também, nas relações sociais e culturais, a família é mais abrangente, porque está relacionada com as relações de Fetosan-Umane. A família timorense é constituída para assegurar descendência ou linhagem através da procriação e, no contexto de família alargada, é para assegurar a Uma Fukun ou Uma Lisan.

Fatin Hakmatek

Lit. Lugar sossegado. Casas seguras, de abrigo temporário, que dão assistência de saúde física e psicológica a vítimas de violência doméstica e de abuso sexual

Istori malu Fe'en ho La'en

Fe'en ho La'en baku malu

Desentendimento ou discussão entre marido e mulher.

Fetosan ou fetosa'a

É um grupo social timorense definida como tal pelo facto de uma mulher se casar e integrar-se na família dos sogros. Ela, o marido, os sogros e os familiares destes pertencem a categoria de Fetosan, enquanto do lado oposto, isto é, os pais dela, os irmãos e os familiares são da classe Umane.

Fetosa'a-umane

Fetosan-Uma-mane

Dois grupos sociais e culturais existentes na sociedade original timorense. As relações socioculturais entre estes dois grupos surgem mais notoriamente nos eventos como casamentos (li'na moris) ou falecimentos de familiares (li'na mate). É nesses momentos é que se ajudam mutuamente com bens materiais de acordo com o estatuto de cada membro da família, se pertence ao grupo de Uma-mane ou de Fetosan.

Fó-Sala

Dádiva relacionada com o reconhecimento de um erro. É uma forma de pedir desculpas. Quando a vitima ou a parte ofendida aceita o fó-sala, proceda-se a seguir o "bá-dame" ou a reconciliação das partes em conflito. No contexto de nahe biti o "fó-sala" à vítima e a sua aceitação, confirmam a justiça. Dessa forma a justiça está feita. Fó-sala também pode ter o sentido de agradecimento (obrigado). Tanto no agradecimento (obrigado) como no pedido de desculpas, não existem termos específicos em tétum ou nas línguas maternas timorenses para expressar aqueles sentimentos. Por costume, tanto o agradecimento como o pedido de desculpas são feitos em forma de dádivas que, atualmente, erradamente se afirma serem indemnizações

Hadame malu

Reconciliação. Mútua aceitação para efeitos de recuperação da paz perturbada.

Hadau malu Rai Disputa de terras

Hakoi-mate Enterrar o morto. O "hakoi-mate" aqui refere-se a uma cerimónia cultural, geralmente realizada um ano após a morte de alguém, no sistema patrilinear. É de costume as pessoas mais próximas do defunto usam de preto ou estar de luto que pode durar um ano. E na altura do desluto (kore-metan) celebram-se ritos culturais em que os familiares (filhos, irmaõs, netos, etc.) dão aos "umane" do defunto, (umane de três gerações: familiares da mãe do defunto/umanes de 1˚. grau, familiares da avó do defunto /de 2˚. grau e familiares da bisavó do defunto /do 3˚. grau) determinados bens, dependendo das negociações, como forma de reconhecimento de que aqueles umanes é que são os guardiões das casas (Uma Lisan/Uma Fukun) donde saíram aquelas mulheres enquanto procriadoras cuja geração presente valoriza e agradece. E o objetivo da cerimónia por excelência do hakoi-mate é invocar aos antepassados o acolhimento deste familiar junto deles, isto é, no reino da paz eterna. Também se invocam paz, harmonia e felicidades para a família enlutada

Hari'i Uma Lulik Construção da casa Sagrada. Uma Lulik é a casa enquanto representação física da Uma Lisan ou Uma Lulik. Procedem-se vários ritos culturais durante todo o processo da construção de Uma Lulik. A construção de Uma Lulik no sistema patrilinear é da responsabilidade dos filhos varões. Enquanto no sistema matrilinear é da responsabilidade das filhas e dos filhos

Hasai dignidade Restaurar a dignidade da mulher

Feto ni'an

Hatais metan Andar de luto. O luto pode ter muitos sentidos na cultura timorense. A família enlutada, além de andar vestido de preto, e às avessas, é-lhe vedada partilhar em eventos de muita alegria. É uma forma de sacrifício ou demonstração de tristeza pela pessoa querida ausente. É uma forma de penitência que tem por objetivo assegurar a felicidade do defunto na eternidade através de sacrifícios dos seus familiares.

Hena-foer fase A roupa suja lava-se em casa. Esta expressão está ligada à resolução de conflitos, entre eles o da violência doméstica. De acordo com a cultura

iha uma-laran timorense qualquer conflito resolve-se através de nahe biti. Significa que todo o conflito resolve-se num círculo familiar (família nuclear ou alargada) a fim de assegurar as boas relações familiares.

Kaben Tama Sistema de casamento matrilinear

Katuas Homem idoso

Li'a na'in Li'a na'in é o que 'tem' a palavra. A pessoa que adquire dos seus antepassados o conhecimento da história do passado e das regras de

relações socioculturais das comunidades (relações entre Uma-Fukun/Uma-Lisan, Fetosan-Umane, Maun-Alin). É ele que dirige os rituais das cerimónias culturais e tem o dom de invocar aos defuntos e aos rai-nain aquilo que se pretende obter. Numa determinada comunidade existem, geralmente, várias Uma Fukun ou Uma Lisan. Em cada Uma-Fukun, geralmente tem um li'a na'in. Contudo, se entre as Uma Fukun existe uma determinada hierarquia entre elas, há uma que desempenha especificamente a função de li'a na'in, isto é, só dessa Uma Fukun é que origina o li'a na'in e só ele pode actuar em nome da hierarquia.

Lian-mate Qualquer evento relacionado com a morte de alguém.

Lia moris Evento relacionado com a vida. (p.ex.: o Nascimento, aniversário, prenda, casamento.)

Lisan (tet.)/Adat (ind.) A cultura, ou usos e costumes

Liurai (tet.) Liurai é o título de um governante em Timor. A palavra literalmente, significa "superar a Terra"; posteriormente foi usada pelos portugueses como equivalente a rei, governante dos reinos.

Lulik Sagrado

Lulun biti Enrolar a esteira. Significa o fim de uma cerimónia cultural ou a conclusão de resolução de conflito ou tesi-lia. Do lado oposto está o nahe biti. (ver nahe biti bo'ot)

Malisan Maldição, praga

Matan-do'ok Literalmente é "ver longe". Isto é, pessoa com capacidade de ler ou prever acontecimentos futuros com base no sonho ou factos concretos, com capacidade fora de vulgar. As leituras podem ser através de várias formas. Os mais frequentes são através de vísceras de animais (geralmente de porcos e frangos), de masca de areca e betel, a forma de medir uma catana com a palma da mão, etc.

Nahe biti bo'ot/ ki'ik Literalmente é "estender a esteira", grande / pequena. Geralmente, em determinadas cerimónias culturais, estende-se uma esteira onde determinadas pessoas se sentam para dialogar e proceder os rituais necessários, iniciando com o mascar de betel e areca. Por exemplo, na cerimónia de Tára-kerente (cerimónia de prenda de uma noiva), na cerimónia de casamento a barlake, na receção das fetosan por ocasião da cerimónia do hakoi-mate, entre outras. Assim também na resolução de conflitos em que todas as personagens envolventes na resolução do

conflito dispõem-se sentadas à volta de uma esteira para discutir e encontrar solução rumo à reconciliação das partes em conflito. O uso da esteira tem o sentido de entrelaçamento das famílias que deve ser preservada. O interesse do coletivo ou da família sobrepõe ao interesse individual. E os deveres de um membro da família sobrepõe aos seus direitos. A escolha da esteira tem o sentido de entrelaçamento.

Selingkuh (indonésia) Adultério

Simu malu Mútua aceitação

Tara bandu Sinal de proibição. Pendurar algo para assinalar uma proibição. Alguns exemplos existentes na prática: 1) Numa determinada horta de milho, as primeiras espigas são levadas para as cerimónias rituais na Uma Lulik como forma de agradecimento aos espíritos pelo sucesso do cultivo (antes do 25 de abril de 1974 as primeiras espigas eram também levadas para a igreja como objeto de ofertório na missa). Antes da colheita dessas primeiras espigas, o dono da horta coloca, num sítio visível, algo para assinalar a proibição da colheita. 2) Se um determinado terreno baldio for pretendido por alguém para cultivo, esse alguém coloca, por exemplo, um chifre de um búfalo em cima de uma árvore, para assinalar "essa proibição", no sentido de excluir outros interessados e dá conhecimento ao chefe tradicional mais próximo do sítio. 3) Ou simplesmente colocar um corte de ramo de árvore numa laranjeira (pelo dono da laranjeira) para assinalar a proibição da colheita das suas frutas. Este modelo de proibição é muito temido pelas pessoas pelo facto de as suas sanções serem invocadas aos espíritos. A razão é que, na impossibilidade de dispor de segurança suficiente para assegurar todas as proibições, recorre-se aos espíritos (Uma ho Ahi, Fatuk ho Rai, Matebian no Rai-nain sira). Recorreu-se então a este modela de segurança. A convicção era de que a violação do tara bandu podia levar a consequências graves quando o li'a n'ain, através de uma cerimónia ritual na Uma Lulik, invoca aos espíritos para aplicar ao autor da violação, castigos que lhe são rogados. Como doença incurável, agressão de animais selvagens, queda numa árvore, ou seja, levado pelas correntes de água de uma ribeira, etc. Os timorenses acreditam na existência de espíritos com poderes sobrenaturais que podem atender a essas solicitações. Essa é a razão da não violabilidade do tara bandu. Contudo, nos tempos atuais, o tara bandu está a ser materializado como lei de proibição com sanções pecuniárias. Enquanto lei, quem tem medo de a violar?

Tesi Lia/ Hakotu Lia Resolução de conflitos.

Uma Fukun Uma Fukun ou Uma Lisan – etimologicamente é casa-nó, o fulcro, a casa-principal ou casa de origem. É a casa donde nasce uma geração de pessoas que constituem uma linhagem ou a árvore genealógica. A casa ou origem dos antepassados. É a origem de cada timorense cuja identidade é invocada ou exigida em qualquer circunstância da vida social ou cultural ocorrida entre timorenses. Uma Fukun é a organização que reúne toda uma sucessão de gerações que quer reconhecer e valorizar os seus

antepassados ou patriotas pioneiros da Uma Fukun ou os prosseguidores e defensores da sua linhagem de existência secular.

Uma Lulik — Uma Lulik – é a casa sagrada onde se desenrolam determinados ritos culturais e nela se guardam as relíquias (dos antepassados ou contemporâneas) da família ou da geração de uma determinada Uma Lisan ou Uma Fukun. Casa onde o Li'a Na'in preside as cerimónias culturais e invoca aos defuntos ou antepassados e aos "ra'in-na'in" (donos da terra) auxílio, apoio, socorro, proteção, espírito de inteligência, de coragem, de cura de doenças, etc. É o lugar onde se discutem questões relacionadas com a origem das pessoas, unidade familiar, harmonia, reconciliação, sucessões e resolução de conflitos. E é a representação física de Uma Fukun ou Uma Lisan.

Uma Mahon — Casa abrigo para vitimas de violência doméstica e abuso sexual.

Umane ou uma-mane — É o conjunto dos filhos varões e familiares de determinada árvore genealógica ou Uma Fukun, responsáveis cultural e economicamente pela conservação e sustentabilidade da respetiva Uma Fukun/ Uma Lisan.

Violensia Kaman/Todan — Violência grave ou não grave/leve (não há em tétum o sinónimo de violência. Mas pode corresponder a "baku-malu, tá-malu, oho-málu, hotar-malu, tolok-malu". E não existem em tétum os termos "crime, crime público e crime semipúblico").

Anexo II – Lista de entrevistas realizadas

N	Data	Local	Instituição Entrevistada	Duração	Língua (s)
1.	1.12.16	Dili	Informador Privilegiado (aspetos da "Cultura")	2h01	Tétum
2.	3.12.16	Dili	Belun – ONG/ Belun (CRL)	2h44	Tétum e português
3.	5.12.16	Dili	BA Distrito – USAID	2h25	Inglês
4.	6.12.16	Dili	Rede Feto	2h30	Tétum e português
5.	6.12.16	Ermera	Suco de Ermera Laulaca	1h29 (Parte não transcrita com o Administrador)	Tétum e português
6.	6.12.16	Liquiçá	Município de Liquiçá	1h43	Tétum
7.	7.12.16	Aileu - Seloi Kraik		2h16	Tétum e português
8.	7.12.16	Aileu - Aisirimou		1h45	Tétum e Português
9.	8.12.16	Dili	Senado Liurais	1h51	Português

10.	9.12.16	Dili	FONGTIL	1h29	Tétum
11.	9.12.16	Dili	Li'a Na'in	2h00	Tétum e português
12.	09.12.16	Dili	Ministério da Administração Estatal	0h48	Português
13.	9.12.16	Dili	Asia Foundation	01h00	Inglês
14.	10.12.16	Manatuto	Chefes de Suco e Chefes de Aldeia, Li'a Nai'in		Tétum
15.	10.12.16	Manatuto	Chefes de Suco e Chefes de Aldeia, Li'a Nai'in	2h00	Tétum
16.	12.12.16	Dili	Observador de assuntos culturais	2h02	inglês
17.	11.12.16	Dili (Ainaro)	Informador/Liurai	2h44	Português e Tétum
18.	12.12.16	Dili	Avelino Coelho da Silva	1h55	Português
19.	12.12.16	Dili	AATL	2h00	Português

20.	13.12.16	Suai	Li'a Na'in do município de Suai		Português
21.	08.03.17	Baucau (	Autoridade Municipal de Baucau	23 m	Tétum
22.	08.03.17	Baucau	Autoridades locais de Baucau	2h5m	Tétum
23.	08.03.17	Baucau	Ponto Focal da Belun em Baucau – Estevão	45m	Tétum
24.	09.03.17	Comando do Município de Baucau	PNTL	47m (parte 1)+ 25m (parte 2)	Tétum
25.	09.03.17	Paróquia Sagrado Coração de Jesus, Vila de Baucau	Igreja Católica	1h10m	Português e Tétum
26.	09.03.17	Sede de Suco Bahu (Baucau)		1h30m	Tétum
27.	09.03.17	Sede do Posto Adminitrativo de Venilale	Autoridades Locais	1h55 (Audio)	Tétum
28.	10.03.17	Sede do Município de Baucau		1h11m	Tétum
29.	10.03.17	Sede do Município de Lautém (Lospalos)	Município de Lautém	22m	Tétum
30.	10.03.17	Lospalos	Belun	25m+13m	Tétum
31.	10.03.17	Comando da PNTL Lospalos	PNTL	43m	Tétum
32.	11.03.17	Sede do Posto Administrativo de Lospalos – Mun. Lautém	Autoridades locais	2h28m (Audio)	Tétum

33.	11.03.17	Escola Primária Lospalos	Asosiasaun Feto Lautem (AFL)	1h17m	Tétum
34.	11.03.17	Sede de Suco Raça – Posto Admin Lospalos, Lautem	Chefe de Suco (Armindo Benedito) e Conselho de Suco de Raça	41m	Tétum
35.	13.03.17	Sede do Município de Viqueque	Município de Viqueque	3m	Tétum
36.	13.03.17	Sede do Posto Administrativo de Viqueque – Viqueque Vila	Autoridades locais	1h58m (Audio) 1h52m (Video)	Tétum
37.	13.03.17	Viqueque	Belun	1h22m	Tétum
38.	13.03.17	Pensão em Viqueque		1h28m	Tétum
39.	15.03.17	Sede da Defensoria Pública Díli	Defensoria Pública	35m+ 1h11m	Português
40.	16.03.17	Sede da ALFELA Díli	ALFELA	1h10m	Português e Tetum
41.	16.03.17	Sede da CAUCUS Díli	Fundação CAUCUS	1h27m	Português e Tetum
42.	21.03.2017	Sede de Posto Administrativo Maubisse	Posto Adm. Maubisse	29m	Tétum
43.	22.03.17	Sede de Suco Maubisse Vila	Autoridades Locais dos Sucos...; OPS (Oficiais de Polícia de Suco)	2h03m	Tétum
44.	23.03.17	Pensão Ainaro	Belun	23m	Tétum
45.	23.03.17	Sede da Administração de Ainaro	Adminstração do Município de Ainaro	45m	Tétum

		(Gabinete do Administrador)			
46.	23.03.17	Comando da PNTL de Ainaro	PNTL	1h22m	Tétum
47.	23.03.17	Sede de Posto Administrativo Ainaro Vila	Autoridades Locais dos Sukos: Surukraik, Mauhuno, Mauhulo, Soro, Manutasi	Audio (1h50) + Video (1h51)	Tétum
48.	23.03.2017	Casa da entrevistada	Ponto Focal MSS Ainaro	58m	Tétum
49.	24.03.2017	Casa dos entrevistados		1h45m	Tétum
50.	25.03.2017	Casa do Administrador do Suai	Adminstração do Município do Suai	36m	Tétum
51.	25.03.2017	Sede de Suco de Matai, Suai	Suco de Matai, Suai	22m	Tétum
52.	25.03.2017	Suai	Belun	25m	Tétum
53.	25.03.2017	Casa Abrigo – Uma Mahon Salele - Covalima	Uma Mahon Salele, Madres Kongregasaun Servi Espirito Santo (SSPS)- Covalima	45m	Tétum
54.	25.03.2017	Suai	Chefe de Suco de Suai Loro	29m	Tétum
55.	27.03.2017	Manufahi	Belun	8m26 (Parte I) + 33m (Parte II)	Tétum
56.	27.03.2017	Instalações da ONG e *Uma Dame* – Casa da Paz)	KLOK – Klibur Oan Kiak (ONG Local)	34m	Tétum

57.	27.03.2017	Gabinete do Director	Direção de Terras e Propriedades, Min da Justiça, Same	1h08m	Tétum
58.	27.03.2017	Sede de Posto Administrativo Same Vila	Autoridades Locais dos Sucos: Letefoho, Olarua, Alas, Turiscai); OPS (Oficiais de Polícia de Suco)	Video+ (2h13m) Audio (2h8m)	Tétum
59.	29.03.2017	Sede de Suco Becora, Dili	Chefe de Suco Becora, Dili		Tétum
60.	30.03.2017	Gabinete do Ministro	Ministro de Estado Coordenador dos Assuntos da Admin. do Estado e da Justiça; Ministro da Administração Estatal		Português
61.	30.03.2017	Sede de Suco Bairro Pité Dili	Observação de uma Mediação de um caso cível (Parte I); Entrevista Li'a Na'in (Parte II)	57m (Parte I) + 8m47 (Parte II)	Tétum
62.	31.03.2017	Gabinete do Reitor DIT	DIT (Dili Institute of Technology)	1h40m	Português
63.	04.04.2017	Alojamento-Madres Canossianas de Maliana	Belun	1h21m	Tétum
64.	05.04.2017	Sede de Posto Administrativo Maliana Vila	Autoridades Locais dos Sucos: Tapo/Memo, Holsá, Odomau (Kaben Tama); Ritabou (Kaben Sai); OPS (Oficiais de Polícia de Suco)	Video+ (2h27m) Audio (2h27m)	Tétum
65.	05.04.2017	Casa/Sede Fundasaun Moris Foun	ONG Local de Mulheres e Direitos Humanos Fundasaun Moris Foun	1h10m	Tétum
66.	05.04.2017	Comando PNTL Bobonaro	PNTL Bobonaro	1h27m	Tétum

67.	06.04.2017	Sede de Suco Holsá, Maliana	Suco de Holsá, Maliana	1h25m	Tétum
68.	06.04.2017	Uma Mahon Tapó, Maliana	Uma Mahon Tapó – FOKUPERS, Maliana	1h23m	Tétum
69.	06.04.2017	Em frente a loja e casa de uma das delegadas	Estrutura da Aldeia Halikan (?) do Suco de Ritabou, Maliana	1h25m	Tétum
70.	07.04.2017	À sombra de uma árvore - Sede de Posto Administrativo Atabae, Bobonaro	Autoridades Locais dos Sucos: ...	Video+ () Audio (1h49m)	Tétum
71.	11.04.2017	Sala de reuniões da SEM	SEM (Secretaria de Estado da Mulher)	1h30m	Tétum
72.	11.04.2017	Sede de Suco Campo Alor, Dili	Chefe de Suco Campo Alor	47m	Tétum
73.	12.04.2017	Sede de Suco de Comoro, Dili	Chefe de Suco de Comoro	Parte I (9m) + Parte II (12m)	Tétum
74.	12.04.2017	Bar Hotel Timor	Investigador da Presidência da República	1h21m	Tétum
75.	18.04.2017	Comando PNTL RAEOA	2º Comandante da PNTL	57m	Tétum
76.	18.04.2017	Sede da Autoridade RAEOA/ZEESM	Presidente da Autoridade RAEOA	1h44m	Português
77.	19.04.2017	Lifau	Autoridades Tradicionais Lifau : Chefe de Suco, Chefe de Aldeias, Li'a Na'in	2h29m (audio) 1h45m (Video)	Tétum Baikenu
78.	19.04.2017	Pante Macassar	Autoridades Tradicionais Pante Macassar : Chefe de Suco, Chefe de Aldeias, Li'a Na'in	2h11m	Tétum Baikenu
79.	19.04.2017	Pante Macassar	Fundasaun Fatuk Sinai	1h21m	Tétum

80.	20.04.2017	Pante Macassar	Tribunal RAEOA	42m	Tétum
81.	20.04.2017	Pante Macassar	Defensoria Pública RAEOA	1h19m	Tétum
82.	20.04.2017	Oesilo	Autoridades Tradicionais Oesilo: Chefe de Suco, Chefe de Aldeias, Li'a Na'in	1h31m (Audio) 1min+1h33m (PartI+PartII: Video)	Tétum Baikenu
83.	20.04.2017	Pante Macassar	Pradet – Fatin Hakmatek Oecussi	44m	Tétum
84.	20.04.2017	Pante Macassar	Ministério Público		Tétum
85.	21.04.2017	Pante Macassar	Direcção de Terras e Propriedades RAEOA	1h48m	Português
86.	02.05.2017	Dili	Director Nacional, Polícia Comunitária	1h17m	Tétum
87.	05.05.2017	Dili	Directora, Direção Nacional de Prevenção de Conflitos Comunitários (DNPKK), Ministério do Interior	1h05m	Tétum
88.	09.05.2017	Dili	Chefe de Suco bairro Pité	16m (parte I) + 20m (parte II)	Tétum
89.	09.05.2017	Dili	Director, Departamento Hari'i Pás no Koesaun Sosial, DNDS, MSS	48m (parte I)+ 26m (parte II)	Tétum

Anexo III – por uma política de resolução de conflitos centrada na comunidade: ugestões de linhas de política e estudos futuros

A construção de um sistema de justiça em Timor-Leste que seja eficiente e próximo dos cidadãos e das cidadãs, democrático no acesso e coerente com as noções de dignidade e justiça locais, e capaz de combinar as melhores práticas das justiças comunitárias com mecanismos importados só se alcança através de um processo de reforma de média e longa duração, que assente num conhecimento aprofundado da pluralidade jurídica do país, e que seja explícito nos objetivos, transparente nos processos, e participativo na construção dos seus programas e iniciativas. Como salienta o Relatório Semestral da *Comissão para a Reforma Legislativa e do Setor da Justiça* (CRL) (dezembro 2015 - junho 2016) "Para a Reforma Legislativa e do Sector da Justiça em Timor-Leste":

> importa aprofundar a análise relativa ao direito costumeiro e aos meios de resolução de conflitos baseada nas normas e usos costumeiros, de modo a podermos desenhar as opções legislativas e seu alcance nestas matérias tão intrinsecamente ligadas. Apenas a partir de um estudo diagnóstico e de recomendações que dele resultem, poderão ser elaboradas medidas de política legislativa, bem como indicadas opções legislativas, seu objeto e alcance (CRL, 2016: 40).

Tendo em vista mapear e caraterizar as justiças operando em Timor-Leste, a CRL promoveu a realização de um estudo-diagnóstico sobre o sistema de justiças de Timor-Leste. O objetivo foi construir uma base sólida que alicerce uma política coerente e eficaz na área da justiça, capaz de afirmar o Estado de direito a partir da diversidade sociojurídica e promover, simultaneamente, o direito à igualdade perante a lei e à diferença cultural. Desse estudo, cujos resultados estão disponíveis no relatório *Para uma justiça de matriz timorense: o contributo das justiças comunitárias*, elaborado por Maria Paula Meneses, Sara Araújo, Marisa Ramos Gonçalves e Beatriz Carvalho (com contributos dos membros da CRL), resulta um conjunto de sugestões de caráter político e propostas de estudos de aprofundamento, que expomos nas próximas páginas.[239]

[239] Esta proposta está em linha com o Relatório Especializado da CRL (2017) que trata das *Opções Legais e Institucionais da Comissão para a Reforma Legislativa, para o período 2017 – 2022.*

Sugestões - Linhas políticas

Democratizar o acesso à justiça envolve a construção de um sistema de justiça de matriz timorense, que assegure a oferta de uma justiça geográfica, económica e culturalmente próxima dos cidadãos e das cidadãs e em que as normas jurídicas e os mecanismos de justiça sejam compreensíveis por todos e todas.

Reconhecer a riqueza e a complexidade do pluralismo jurídico timorense e articulá-lo com as estruturas "formais" do Estado para aprofundar a democracia e o acesso aos direitos sem desvirtuar potencialidade das tradições implica reconhecer que o esforço de adaptação é uma necessidade transversal e não apenas uma exigência a impor às estruturas locais. *O Estado tem que reconhecer as suas fragilidades e as possibilidades de aprender com as justiças comunitárias locais.*

Ao nível das políticas públicas a realizar a curto e médio prazo, apresentamos um conjunto de sugestões:

- *Estabelecer plataformas de diálogo horizontal - Fóruns de Direito e de Justiça – que envolvam elementos do judiciário e das justiças comunitárias*, assegurando a partilha de perceções, experiências e ideias concretas para enfrentar os bloqueios do acesso à justiça e incentivando a construção coletiva de soluções. A organização e a moderação desses debates deve garantir a igualdade de participação nos processos de diálogo e construção coletivos (lideranças comunitárias, atores do setor judicial, organizações da sociedade civil, administração municipal), neutralizando a hierarquia que facilmente é estabelecida entre os profissionais do Estado moderno e as "outras" lideranças. Deve, ainda, impor a igualdade de género no grupo e a possibilidade real das mulheres participarem e serem ouvidas. Uma outra dimensão a não ser descurara é a participação dos/as jovens. Estas plataformas de debate não podem ser momentos pontuais, mas encontros regulares (semestrais ou anuais),

que permitam um processo continuado de superação das dificuldades de compreensão mútua entre os/as participantes.

- *Alterações nos currículos de cursos de direito, administração pública, entre outros*. Os programas destes cursos ministrados em Timor-Leste devem incluir, no mínimo, uma disciplina de sociologia ou antropologia do direito, que não só reflita sobre a realidade timorense, mas sobretudo seja capaz de mostrar a sua riqueza e importância e desafie a ideia da superioridade da justiça de matriz eurocêntrica. Essa disciplina deve incluir visitas de estudo, palestras ou encontros com líderes locais.

- D*iscussão construtiva, a partir "de baixo" dos projetos-lei fundamentais* (ex. lei das terras, lei de família, etc.) e monitorização da implementação dessas leis para identificação de problemas, más-interpretações e eventuais alterações.

- *As leis mais desafiantes no âmbito da articulação entre as várias justiças - como a Lei da Violência Doméstica - devem assumir um caráter experimental numa primeira fase, que permita realizar ajustes e aperfeiçoamentos numa formulação final*. A implementação da Lei da Violência Doméstica traduziu-se numa adaptação tácita entre a letra da lei e a realidade, que passa por uma articulação informal entre o sistema judiciário e as justiças comunitárias, cujos efeitos práticos devem ser profundamente estudados. Um conhecimento aprofundado dos enviesamentos da aplicação da lei permitirá (re)desenhar uma lei que formalize essa articulação, garantindo a continuidade dos efeitos positivos e o controlo de potenciais efeitos perversos (nomeadamente as contradições entre as práticas e os direitos das mulheres constitucionalmente inscritos e/ou previstos na CEDAW).

- *A elaboração de propostas de lei que toquem em temas sensíveis - como as leis relativas à terra - deve passar por uma discussão com a sociedade civil.* Esta

forma ampla e democrática de legislar permite não só incorporar a diversidade sociojurídica timorense nos códigos jurídicos, como integrar as estruturas comunitárias locais (ex. caso dos sucos e aldeias) nas estruturas de governação, promovendo uma compreensão mais alargada da lei. A redação de leis que assentem na articulação entre sistemas de justiça contribui para o reforço da nação timorense através da construção de um sistema híbrido e próprio, garante a sua legitimidade, bem como uma implementação adequada.

- *Atribuir aos Li'a Na'in* (figura essencial nas justiças comunitárias) *um papel mais ativo e integrado*, tendo em conta a relevância do seu papel na resolução de conflitos de menor gravidade, prevendo uma articulação com o sistema judicial, que permita a partilha de esforços e o controlo das situações de abuso de poder. Estes poderão, por exemplo, figurar como juízes leigos nos tribunais de primeira instância, sendo necessário definir as claramente as suas competências em conformidade com o conhecimento que acrescentam, nomeadamente sobre a reparação das relações na comunidade.

- *A apresentação e a discussão pública e alargada das leis e dos mecanismos de acesso à justiça devem ser realizadas em linguagem acessível e ser claras sobre as implicações práticas*. Os programas existentes de divulgação ou "socialização" das leis e do sistema judicial são tendencialmente conduzidos por ONGs locais e agências internacionais. Apesar da relevância dessas iniciativas, as instituições do Estado não devem demitir-se do seu papel de garantir o acesso à informação jurídica, pelo que nos parece imprescindível a concretização de iniciativas de divulgação em todos os municípios, envolvendo os vários atores da rede de justiças presente nas comunidades.

- *Integrar a especificidade conceptual timorense a partir das próprias línguas nacionais nos códigos legais, como aconteceu na Lei dos sucos*. Esta aproximação à *kultura* será um garante da legitimidade das experiências e histórias vividas em Timor e pelos timorenses.

- *Criação de um observatório das justiças de Timor-Leste, com o objetivo de monitorar a implementação das leis, produzir estudos sociojurídicos, promover o acesso à justiça e contribuir para o reforço do projeto nacional a partir da diversidade.* A especificidade e a importância deste observatório prende-se com a continuidade, isto é, com o acompanhamento permanente e aprofundado da realidade sociojurídica nos diferentes municípios. Caracterizações rápidas são importantes como momentos exploratórios, mas insuficientes para a construção de uma justiça acessível a todos e a todas. Importa assegurar uma observação permanente, que dê conta e explique as variações locais, os efeitos inesperados da legislação introduzida, os bons exemplos de funcionamento e as adaptações que comprometem as garantias constitucionais e os direitos humanos. Em paralelo, o Observatório deve promover debates locais e disseminar informação jurídica a partir da identificação dos melhores mecanismos de aproximação às comunidades (cartazes, aplicações em *smartphones,* etc.). *O trabalho do Observatório deve envolver a participação de estudantes das Faculdades de Direito, de Ciências Sociais*, *de Economia e Gestão,* de forma a contribuir para a formação dos estudantes na área da investigação e proporcionar-lhes um conhecimento mais amplo e direto com da realidade do país.

- *Uso das redes sociais para divulgação das leis,* democratizando o acesso à informação jurídica. Dada a facilidade registada de acesso às redes sociais, seria de toda a utilidade que houvesse canais de "perguntas" abertas, disponíveis a todos e a todas, a que elementos da administração pública e do judiciário responderiam.

- A exemplo do que propomos como iniciativas futuras, *o estudo sobre as justiças comunitárias deve ser traduzido para Tétum*, resumido e distribuído entre a população, como forma de apresentar ao país não só a diversidade local e os híbridos jurídicos (combinações locais que integram elementos culturais locais com elementos importados), como de valorizar as múltiplas identidades timorenses, os saberes e as práticas locais.

- *Disponibilização dos materiais recolhidos nas pesquisas realizadas em Timor-Leste sobre os sistemas de justiça (a exemplo do presente projeto) a um público mais amplo*. Por exemplo, os arquivos de entrevistas em formato de áudio e vídeo deverão ser acessíveis a estudantes e interessados em expandir o conhecimento sobre o atual quadro de justiças em Timor-Leste. A partir deste arquivo, que retrata parcialmente os sistemas de justiças a funcionar em vários pontos do território de Timor-Leste, poderão os estudante e membros da sociedade civil timorense desenvolver novos estudos e compreender melhor a sua própria sociedade. Consideramos esta dimensão do projeto fundamental para a promoção de conhecimento e de um diálogo mais aprofundado entre os diversos setores da sociedade timorense, incluindo a população das áreas rurais, os jovens, a população com menos acesso a recursos económicos, tecnológicos e ao sistema de justiça formal.

Estudos futuros:

Como foi mencionado, é fundamental promover estudos mais aprofundados e continuados que permitam compreender as variações locais, os efeitos da legislação introduzida, os bons exemplos de funcionamento e as adaptações que comprometem as garantias constitucionais.

1. Conflitos emergentes em torno do acesso aos recursos naturais: terra, recursos hídricos, florestas e recursos marinhos.

- Estudos em profundidade, monitorização da implementação de leis específicas e observação de sessões de resolução de conflitos em

comunidades selecionadas durante períodos prolongados (2 a 4 anos). Um dos objetivos é compreender a articulação entre os Tribunais, a Defensoria Pública e o Ministério Público e as justiças comunitárias. Propomos, por exemplo, estudos nos municípios de Suai e Covalima sobre os conflitos de terra e outros recursos naturais, bem como sobre os efeitos de implementação do conjunto de legislação sobre a terra recentemente aprovado. Na RAE de Oé-cusse-Ambeno, seria importante a observação e a monitorização da implementação da Lei Contra a Violência Doméstica (Lei 7/2010, de 7 de julho) e da forma como o setor judicial dialoga com as estruturas de justiça na comunidade.

- Importa igualmente estudar os impactos da deflorestação, da crescente delapidação dos recursos marinhos, assim como os conflitos associados ao acesso a fontes de água ao nível das comunidades, quer em ambiente rural, quer em ambiente urbano.

2. Interferência do Estado nas estruturas comunitárias e relações recíprocas de apropriação

- Estudos sobre o papel dos *li'a na'in kultura* na resolução de conflitos de menor gravidade em articulação com as novas estruturas de suco eleitas, em particular os *li'a na'in* de suco (situações em que corresponde a um *li'a na'in kultura*) os chefes de suco e os chefes de aldeia.
- Estudo sobre os *Tara bandu*, sua implementação e seus limites. Em específico, analisar quem os produz, o grau de aceitação pela comunidade e de compatibilidade ou incompatibilidade com as leis em vigor. Estudar o papel das lideranças comunitárias, da Igreja Católica, das ONGs e das autoridades municipais na sua criação e implementação.

3. Estruturas familiares e conflitos na esfera da família

- Estudo sobre as noções de família que circulam na sociedade timorense e as suas implicações na produção jurídica e na implementação das leis. Importa promover uma justiça centrada na sociedade, combinando os códigos e normas de matriz timorense com as transformações que Timor-Leste conhece. É fundamental o estudo das várias noções de família em diálogo com as noções modernas de família expressas nos códigos formais. Este estudo será matricial para uma futura lei de família, nomeadamente para os debates sobre direito sucessório, acesso à terra, etc.

- Estudos que permitam conhecer aprofundadamente a situação das mulheres em Timor-Leste e a violência a que estão sujeitas e identificar as possibilidades de compatibilização entre o respeito e a valorização das justiças comunitárias e das tradições timorenses e a garantia dos direitos das mulheres. É necessário acompanhar e avaliar o impacto da legislação e dos instrumentos criados, nomeadamente a forma como localmente a Lei da Violência Doméstica está a ser implementada e em que medida as UPV têm sido capazes de dar respostas adequadas à violência contra as mulheres.

4. Penas, castigos, compensações, reparações

- Estudos sobre as possibilidades de compatibilização entre várias noções de pena/castigo e reparação entre os vários sistemas sociojurídicos e o código penal atual, de matriz eurocêntrica. A partir de uma análise das decisões das estruturas comunitárias e judiciais será possível acompanhar as partes envolvidas num dado conflito e ver como, a médio prazo, a decisão aceite é interiorizada (ou não) e qual o impacto no tecido social.