



OLHARES SOBRE AS NARRATIVAS DE ORIGEM EM TIMOR-LESTE

Lúcio Sousa, Keu Apoema e Vicente Paulino
(organizadores)



Casa Apoema

UPDC.PPGP
Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento

OLHARES SOBRE AS NARRATIVAS
DE ORIGEM EM TIMOR-LESTE

Lúcio Sousa
Keu Apoema
Vicente Paulino
(organizadores)

OLHARES SOBRE AS NARRATIVAS DE ORIGEM EM TIMOR-LESTE



Casa Apoema

UPDC.PPGP

Unidade de Produção e Disseminação de Conhecimento

Nossos agradecimentos

A todo/as os/as autores que
participaram conosco do
imenso desafio de construir este
trabalho, um empreendimento
que tomou três anos.

Aos *lia-na'in(s)*, nossos principais
interlocutores do campo.

A todos/as aqueles/as que nos
acolheram em nossas pesquisas
de campo, pelo tempo e
oportunidades de partilha.



NOTAS SOBRE O PROCESSO DE PREPARAÇÃO, ORGANIZAÇÃO E REVISÃO DOS ARTIGOS

O livro é composto por artigos escritos por pesquisadores/as timorenses, brasileiros/as e portugueses/as, três nacionalidades pertencentes ao universo lusófono, cada qual, contudo, com particularidades ortográficas e também com algumas singularidades em relação aos modos de construir o pensamento e organizar a estrutura do texto em língua portuguesa. Contamos também com a participação de um pesquisador espanhol e de uma pesquisadora austríaca como colaboradores desta obra.

Alguns artigos, ainda, por terem sido elaborados a partir de pesquisas de caráter etnográfico, trazem palavras e mesmo textos inteiros em tétum – idioma oficial de Timor-Leste ao lado do português – e ainda em outras línguas maternas, como o tétum térík, o bunak e o fataluku.

O processo de revisão, por sua vez, foi conduzido pelos organizadores do livro – também de nacionalidades distintas – a partir, importante mencionar, de um extenso trabalho de parceria com os/as autores/as de cada trabalho.

Para lidar com esse cenário linguístico complexo, tomamos algumas decisões:

- Mantivemos as marcas ortográficas próprias à experiência com a língua portuguesa de cada/autor/a (fosse essa sua língua materna ou não).
- Em termos de normalização, contudo, adotamos



para todo o livro a normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT).

- Todas as palavras não portuguesas foram grafadas em itálico, salvo aquelas que indicam nomes próprios, de lugares e de línguas.
- Tanto quanto possível, buscou-se traduzir/explicar as palavras e as expressões em tétum e nas línguas maternas em notas de rodapé ou inseridas nos próprios textos.
- Também tanto quanto possível, tentou-se padronizar as palavras em tétum, considerando-se que há ainda uma certa variabilidade em relação à sua forma de escrita. Buscou-se, de modo geral, ter por base a norma nacional organizada pelo Instituto Nacional de Linguística (INL).
- “Nação”, uma palavra recorrente em toda a obra, sempre aparecerá grafada com inicial maiúscula quando referida a Timor-Leste. Segue-se, neste caso, ao Manual de Redação do Congresso Nacional do Brasil.

Sumário

Introdução:
(re)criação das narrativas de origem 13

Narrativas de origem: a Casa, as redes
e o território 31

Construção de uma casa sagrada (*to'os*) e
narrativas de origem: provocações iniciais. 33
Renata Nogueira da Silva

Narrativas de origem, casas e autoridades rituais.
Notas sobre a aldeia de Faulara. 59
Alberto Fidalgo Castro

Casas sagradas dos leste-timorenses
como espaços de vivência e de ritualização 81
Vicente Paulino



Narrativas de origem:
as práticas rituais e a identidade 117

Hamulak hako mate: a linguagem ritual
das cerimónias funerárias em uma
comunidade tétum térík 119
Nuno da Silva Gomes

Compreender o ritual *kuru wee fohon*
lulik da comunidade Dato-Tolu de Fohorem . . 153
Julião Amaral
Irta Sequeira Baris de Araújo

A tradição do valor da noiva no suco de Pairara,
Lautém, Lospalos 179
Xisto Viana

Narrativas de origem: Nós e os Outros 205

Um mundo de diferenciação:
narrativas de origem entre os Fataluku 207
Susana Matos Viegas

A narrativa dos trinta e dois viajantes: tradição oral
e dinâmicas temporais locais
em Suai Kamanasa 251
Brunna Crespi

Ocultar o centro e expor a periferia: uma visão da
montanha 289
Lúcio Sousa

Identidades locais na escala global: relações
internacionais como linhagens transfronteiriças 323
Nadine Lobner
Paulo Castro Seixas

Narrativas de origem:
continuidade e reinvenção 351

Elementos simbólicos em relatos
fundacionais timorenses 353
Vitor José da Costa Barbosa

Observando Dom Boaventura: História
e Nação nas imagens de um rei timorense 373
Daniel De Lucca

A arcialização da literatura oral nos manuais
Temas de Literatura e Cultura em Timor-Leste. 407
Daniel Batista Lima Borges

O menino e o crocodilo: do oral ao escrito,
a produção de um mito fundacional para
Timor-Leste 431
Keu Apoema

Biografias 459





Introdução: a (re)criação das narrativas de origem

Fotografia: Lúcio Sousa, 2005.

Dado um cenário tão diverso, o objetivo deste livro é o de procurar debater o tema das narrativas de origem por meio de vestígios arquivísticos e etnográficos, em sua riqueza imaterial, nas formas como são mantidas e recriadas, valorizadas ou depreciadas, na sua emergência como discurso nacional, em contextos cultural e político.



narrativa s.f. (1623 cf. SDom) acção, processo ou efeito de narrar; narração **1** exposição de um acontecimento ou de uma série de acontecimentos mais ou menos encadeados, reais ou imaginários, por meio de palavras ou de imagens **2** conto, historia, caso **3** o modo de narrar **4** LIT prosa literária (conto, novela, romance, etc.), caracterizada pela presença de personagens inseridas em situações imaginárias; ficção **5** LIT o conjunto das obras de um determinado autor ou de uma determinada época, de um país etc; ficção (...) p.5717.

origem s.m (c1537-1583 cf. FMPin) **1** ponto inicial de uma acção que tem continuidade no tempo e/ou no espaço; ponto de partida; começo, procedência **2** local de nascimento(...) **3** a sequência de gerações anteriores de um individuo ou de uma família; proveniência de um grupo social ou de um povo; ascendência; genealogia; progénie (...) **4** nascente de um rio, fonte (...) **5** p.ext. qualidade de procedência; proveniência (...) **6** fig. aquilo que provoca, ocasiona ou determina uma atitude, um acontecimento, a existência de algo; causa; razão (...) **7** motivo que se declara para esconder a verdadeira causa de (algo); pretexto (...) **8** descrição de uma palavra nos diferentes estados de língua anteriores por que passou; etimologia (...) pp.5956-5957.

Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, 2005.

Estamos no ponto inicial, no ponto de partida do livro, em sua introdução, palavra cuja etimologia latina denota a “ação de fazer entrar, de dar entrada” (HOUAISS *et al.*, 2005, p. 4704). A proposta de uma introdução, portanto, é acolher o/a leitor/a, oferecendo-lhe um mapa para que explore, a partir dos próprios interesses, os caminhos traçados pelas escritas que constituem a obra. Tanto é feito contextualizando-se o processo por meio do qual o livro ganhou vida e como os seus textos se articulam em torno do tema geral tratado. Todavia, a escrita da introdução tem em si uma contradição que talvez possamos extrapolar para o domínio das narrativas de origem: esta é, por norma, a última parte da obra a ser elaborada, tendo subjacente todo o trabalho de feita do livro e, em particular, a leitura de todo o seu conteúdo.

Assim será com as narrativas de origem? Só se pode narrar depois das ações que são descritas terem tido lugar, com todos os potenciais processos de (re)criação desses eventos, isto é, das ações originais; ou, no cúmulo, a narração pode ser concomitante ao desenrolar do acontecimento. Narrar é, pois, um exercício em geral a *posteriori* cujo propósito é (re)compor a ação e, no caso das narrativas de origem, retornar a um momento primordial, fundante da existência humana e de suas relações com a divindade, o meio-ambiente circundante, com os não humanos e o mundo invisível. E, nesse processo, entra em jogo não apenas o dizer, ou seja, a palavra que informa, mas também as intenções (de aliança ou demarcação de uma dada autoridade, por exemplo), assim como as visões cosmogônicas daqueles que narram e, de modo substancial, as construções linguísticas, poéticas e metafóricas que caracterizam os distintos modos de narrar. Este livro debruça-se um pouco sobre essas dinâmicas, laborando entre a narração de histórias de origem e as origens de novos processos narrativos, tendo como cenário material e simbólico o território de Timor-Leste.

Começamos então narrando o livro, desvelando a sua origem. Seu intento nasceu em 2017, a partir de uma proposta inicial de Vicente Paulino, que convidou Keu Apoema e Lúcio Sousa para se juntarem ao projeto. O livro partiu inicialmente de um título provisório, “Possíveis abordagens antropológicas sobre narrativas de origem em Timor-Leste”, propondo-se ocupar, por meio de explorações que enfatizassem a perspectiva antropológica, do tema das narrativas de origem locais. Trata-se de um campo com relevância académica, como o demonstra o recente trabalho de David Hicks (2020) que se volta para o território mais amplo da literatura oral em solo *maubere* em suas dimensões metafísica e antropológica.

Todavia, é igualmente um tema bastante pertinente para o país, sobretudo num momento em que essa nação se esforça por consolidar a sua política cultural a níveis local, nacional e global. Os textos aqui apresentados são um contributo para a reflexão sobre essas políticas no campo da educação e da cultura, nomeadamente no que diz respeito à diversidade etnicocultural do território, bem como com relação à apreensão e salvaguarda do património imaterial, em particular de determinadas tradições e expressões orais, assim como das práticas sociais e rituais em que se inserem.

No processo de elaboração desta proposta, juntaram-se a nós catorze colegas, com diferentes formações, que responderam ao nosso desafio explorando o tema a partir de seus próprios percursos de investigação em Timor-Leste. Essa diversidade de óticas reflete-se nos textos, em sua variedade, permitindo visões complementares e desdobrando as questões que se colocam atualmente sobre o tema, quer seja no campo académico, social ou político. E, como iremos perceber, o resultado desse empreendimento não poderia ser mais eclético, possibilitando a problematização da noção de narrativas de origem e examinando-as a partir de diferentes enfoques – históricos, antropológicos, linguísticos e peda-

gógicos –, bem como em suas interações contemporâneas no interior da sociedade, permitindo, assim o esperamos, lançar pistas para novas pesquisas em torno dessa matéria.

As narrativas de origem são, no contexto do sudoeste asiático, e na aceção de Van Wouden (1968), mapas ideológicos que legitimam a estrutura da sociedade, a organização social e o poder político. São modos de inteligibilidade do mundo e de todos os seres, formas de reclamar, no sentido literal ou figurativo, a posse de um tempo, de espaços, de seres, animais, pessoas, plantas, os vivos e os antepassados. O saber dessas narrativas é objeto de sagacidade que contrasta com a reserva de quem o possui em o partilhar (TRAUBE, 1986). A narração revela-se em arenas rituais e políticas em que a performance oratória é fundamental, mas não exclusiva, pois a essência de narrar reside na capacidade de identificar e explicar as razões que sustentam os argumentos e as práticas rituais (LEWIS, 1988; SOUSA, 2010).

A ideia de origem associa-se a ancestralidade e aliança (FOX e SATHER, 1996). Como referem os autores, o discurso sobre as origens baseia-se no mundo austronésio, num idioma metafórico e que contém em si a ideia de precedência, de ordem social. Os modos de expressão dessa precedência podem ser diversos, fundados em relações com antepassados, com casas, com seres, com espaços e caminhos. Estes estão, muitas vezes, imbrincados, formando narrativas assentes no que James Fox designa de “topogenia” (1997, p. 8), algo como uma sequência de nomes de lugares que ordenam os referentes genealógicos de determinados grupos. Em seu diálogo com a contemporaneidade, as narrativas de origem são também um instrumento de articulação e reclamação histórica face às novas formações políticas, como os estados (FOX e SATHER, 1996, p. 12).

Nesta aceção, é possível afirmar que as narrativas de origem são igualmente fontes e formas de resistência, podendo conter em si, assim como nos modos como se dão a sua

circulação e manutenção ao longo do tempo, meios de persistência e de adaptação às mudanças, de incorporação e de categorização do “nós” e do “outro”. Essas narrativas, portanto, são tão importantes quanto a sua circulação depende de processos de aprendizagem complexos que, a despeito dos diversos embates históricos que o território atravessou e ainda atravessa, reconstituem-se continuamente (PAULINO e APOEMA, 2016; APOEMA 2020). Correspondem, nesse sentido, a corpos epistemológicos historicamente sensíveis, não estanques e, como tal, são passíveis de (re)interpretações e (re)criação locais face a ameaças e oportunidades.

As narrativas de origem são suscetíveis de apropriação e objetificação, como ocorre no caso de processos de colonização ou descolonização, assim como na criação de novas entidades políticas, como nações e estados. Contudo, também são capazes de se alimentarem dessa interação, constituindo-se como fundamentais para a formação de uma identidade nacional orgânica. A narrativa da nação, como refere Hall (2005), constitui-se como discurso, escora a ideia de origens, formula a continuidade da tradição ou simplesmente (re)invent-a.

Em Timor-Leste persistem narrativas de origem em contexto local e, entre essas, algumas foram apropriadas como acervo constitutivo da identidade da Nação, reclamadas como estando na sua origem. Essas variadas narrativas descrevem, como veremos, a origem do mundo, dos seres humanos, das plantas e animais, das casas sagradas e suas distintas relações com o meio circundante. Estaremos perante uma “nostalgia das origens” que Eliade (1992, p. 49) reputa de “nostalgia religiosa”? Serão as narrativas exclusivamente religiosas em Timor-Leste? Não o cremos, dado estarem, de modo geral, vinculadas ao que pode ser compreendido como experiências totais, ou seja, que abarcam múltiplas dimensões da existência (MAUSS, 2006). Todavia, elas assumem essa potencialidade que permite colocar em conexão

vivos e não vivos, humanos e não humanos, o tempo e o espaço. A dimensão sagrada está presente – o *lulik*, como refere Trindade (2016, p. 27), o núcleo dos valores timorenses – e persiste, o que é possível perceber, inclusive, por meio de uma certa produção académica local que reafirma tal lugar de centralidade (ARAUJO, 2016; PAULINO, 2013; TRINDADE, 2016).

As palavras e o conhecimento das narrativas de origem continuam, em grande parte, a ser redutos de poucos, de especialistas no que se pode reconhecer como corpos epistemológicos locais, em geral homens responsáveis pela vida ritual de suas respectivas casas sagradas (APOEMA, 2020), ao mesmo tempo que vinculados a grupos etnolinguísticos específicos, como poderá ser percebido em alguns dos textos que compõem este livro. Todavia, em alguns casos, algumas dessas narrativas foram alçadas a uma dimensão nacional, sendo objetificadas como modelos da Nação timorense e edificadoras do Estado.

Dado um cenário tão diverso, o objetivo deste livro é o de procurar debater o tema das narrativas de origem por meio de vestígios arquivísticos e etnográficos, em sua riqueza imaterial, nas formas como são mantidas e recriadas, valorizadas ou depreciadas, na sua emergência como discurso nacional, em contextos cultural e político. Partimos de um axioma, sustentado nos textos recolhidos: as narrativas de origem não são um fruto do passado, uma persistência folclórica atribuída a uma tradição que desvanece. Ao contrário, as narrativas de origem continuam a ser um dispositivo instrumental de apropriação, de reinvenção e de instauração de princípios, de ideias, um movimento, em todas as suas vertentes, político.

Centramo-nos agora no conteúdo do livro, seguindo, tomando de empréstimo o termo de Fox (1997), a sua topogenia, mas aqui somente de caráter descritivo. A obra está estruturada em quatro partes: *Narrativas de origem: a Casa*,

as redes e o território; Narrativas de origem: as práticas rituais e a identidade; Narrativas de origem: Nós e os Outros e, por fim; Narrativas de origem: continuidade e reinvenção.

Na primeira parte – *Narrativas de origem: a Casa, as redes e o território* – convocamos para debater a relevância social das narrativas de origem e da casa sagrada, em sua articulação com as redes de consanguinidade e de aliança, assentes em territórios, originários ou recompostos, os textos de Renata Nogueira da Silva: *Construção de uma casa sagrada (to'os) e narrativas de origem: provocações iniciais*; de Alberto Fidalgo Castro: *Narrativas de origem, casas e autoridades rituais: notas sobre a aldeia de Faulara*; e de Vicente Paulino: *Casas sagradas dos leste-timorenses como espaços de vivência e de ritualização*.

Renata Nogueira da Silva, em seu texto – *Construção de uma casa sagrada (to'os) e narrativas de origem: provocações iniciais* – apresenta uma narrativa etnográfica sobre a construção de uma casa sagrada e a reativação de redes de aliança, bem como sobre a necessidade de legitimar a nova Casa por meio do reconhecimento de suas origens. O texto descreve as cerimônias de preparação, construção e inauguração da Uma-lulik Mau Asu, procurando demonstrar como a organização cerimonial assenta-se nas interações entre narrativas de origem, por um lado, e grupos de descendência, por outro. Esse processo (re)anima diferentes interações e compromissos entre pessoas, gerações, entidades não humanas e casas sagradas num contexto multisituado, que interpela a importância de migrações de casas e de pessoas.

Alberto Fidalgo Castro apresenta, por sua vez – em *Narrativas de origem, casas e autoridades rituais: notas sobre a aldeia de Faulara* –, uma análise do modo como casas e autoridades rituais se articulam na contemporaneidade, associando o passado e as circunstâncias contingenciais da história local tal como são percebidas atualmente. O autor relata como, apesar de todas as vicissitudes vividas

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

e as mudanças sociais que esses factos ocasionaram, as narrativas de origem continuam a sustentar a reclamação de uma ordem de precedência entre os grupos sociais e as pessoas na aldeia de Faulara. Todavia, como observa, essas narrativas são também contestadas por diversos atores sociais, que reclamam a sua posição na comunidade com base em novos argumentos, assentes em redes mais recentes de reconhecimento político, articulando o local e o nacional.

Vicente Paulino – em *Casas sagradas dos leste-timorenses como espaços de vivência e de ritualização* – analisa, por meio de uma abordagem epistemológica e semiótica, como as casas e as casas sagradas são elementos estruturantes de sociabilidade enquanto espaços de habitação e, ao mesmo tempo, signos constituintes da identidade nacional timorense, processo em continua renovação, alicerçado em toda uma tradição oral. O autor procede a uma resenha de diversas narrativas assentes em recolhas etnográficas extensivas em vários pontos de Timor-Leste, analisando as relações duais que marcam a relação entre o ser humano e a casa, e nesta, seus vários compartimentos e a sua relação com a habitabilidade humana. O autor procede, por fim, a uma distinção das categorias “casa” e “casas sagradas”, reiterando o valor heurístico desses termos para compreender a sociedade timorense.

Na segunda parte – *Narrativas de origem: as práticas rituais e a identidade* –, podemos observar como as narrativas de origem são parte integrante das práticas rituais e da identidade de grupos familiares e de comunidades. Os textos que a compõem ilustram com dados etnográficos a articulação das narrativas de origem com contextos rituais específicos e a afirmação da identidade de grupos locais. Constituem-na os artigos de Nuno da Silva Gomes: *Hamulak hakoi mate: a linguagem ritual das cerimónias funerárias de uma comunidade tétum térik*; de Julião Amaral e Irta Sequeira Baris de Araújo: *Compreender o ritual kuru wee fohon lulik da*

comunidade Dato-Tolu de Fohorem; e de Xisto Viana: *A tradição do valor da noiva no suco de Pairara, Lautém, Lospalos*.

Nuno da Silva Gomes – em *Hamulak hakoi mate: a linguagem ritual das cerimónias funerárias de uma comunidade tétum térik em Fohorem* – examina um texto de tradição oral, nomeadamente o *hamulak*, proferido em contexto de ritual fúnebre, o *hakoi mate*, numa comunidade do posto administrativo de Fohorem, município de Covalima. O texto do autor contextualiza a história da comunidade e das suas casas sagradas, centrando-se de seguida numa interpretação textual do *hamulak* ali recolhido. Dessa análise, o autor sustenta a centralidade de Maromak, a divindade suprema, para as comunidades locais, a forma como o *hamulak* preconiza a manutenção da harmonia e da amizade como meios para fortalecer os laços sociais e, por fim, o autor ainda sugere uma certa concepção reencarnacionista expressa nos versos do texto que analisa.

Por sua vez, Julião Amaral e Irta Sequeira Baris de Araújo – em *Compreender o ritual kuru wee fohon lulik da comunidade Dato-Tolu de Fohorem* – examinam o texto ritual que constitui o *hamulak* proferido durante a cerimônia, recolhido a partir de um certo percurso etnográfico e de entrevistas junto a *lia-na'in(s)* locais. Por meio de tal análise, os autores abordam o tema das fontes de água sagradas, cujos guardiões, percebidos em animais selvagens locais, são considerados sagrados, aos quais se deve dirigir em determinadas situações rituais. Os autores indicam ainda como o processo de enunciação do *hamulak*, bem como as práticas rituais a ele associadas, são relevantes para a vida de indivíduos e comunidades.

Finalmente, Xisto Viana – em *A tradição do valor da noiva no suco de Pairara, Lautém, Lospalos* – aborda, a partir de um exemplo etnográfico, o processo de constituição de uma nova família por meio do casamento e da prática do *etekuru*, o *barlake*, que também pode ser traduzido como “o

valor da noiva”. Para o autor, essa prática é legítima por ter sido criada, estruturada e estabelecida pelos antepassados, permanecendo e se reproduzindo através dos tempos, apesar de processos de mudança ou oposição que enfrenta contemporaneamente. O autor analisa como essa prática envolve não apenas as casas da noiva e do noivo, mas igualmente a comunidade, uma vez que as negociações e os valores envolvidos precisam ser comuns a todos os grupos familiares locais.

A terceira parte do livro – *Narrativas de origem: Nós e os Outros* – apresenta o contributo de quatro textos que analisam os modos pelos quais as narrativas de origem podem instaurar percepções sobre as relações com os outros, próximos e distantes, com base tanto em histórias antigas, como na criação de versões baseadas em novas redes em que o país se insere. Os textos que a compõe são os de Susana Matos Viegas: *Um mundo de diferenciação: narrativas de origem entre os Fataluku*; de Brunna Crespi: *A narrativa dos trinta e dois viajantes: tradição oral e dinâmicas temporais locais em Suai Kamanasa*; de Lúcio Sousa: *Ocultar o centro e expor a periferia: uma visão da montanha*; e de Nadine Lobner e Paulo Castro Seixas: *Identidades locais na escala global. Relações internacionais como linhagens transfronteiriças*.

Susana Matos Viegas – em *Um mundo de diferenciação: narrativas de origem entre os Fataluku* – apresenta e discute, com dados etnográficos densos, a forma como, no contexto sociolinguístico Fataluku, não há exatamente um corpo homogêneo de narrativas que tratem das origens do grupo como um todo. Havendo, de modo distinto, a reivindicação de diferentes *ratu*/clãs como a origem da humanidade, o que determina, ainda contemporaneamente, as relações locais entre eles. Para a autora, as narrativas providenciam referentes de tempo, mas igualmente demarcações de cariz geográfico e cósmico-genealógico, que se espelham na forma como é percebida a paisagem atual, assumindo um papel central na conformação dos modos de historicidade local.

Brunna Crespi – em *A narrativa dos trinta e dois viajantes: tradição oral e dinâmicas temporais locais a Suai Kamanasa* – apresenta um estudo baseado nessa região de planície litoral, onde subsistem dois grupos etnolinguísticos, os Tétum e os Bunak. Crespi aborda a forma como as narrativas de origem ali existentes são comuns a ambos os grupos, legitimadoras, por sua vez, de uma visão sobre o modo como ocorreu a ocupação desse território e das casas sagradas que desempenham o papel de autoridade. Por outro lado, elas definem ainda as percepções sobre os outros, em particular os habitantes da montanha.

Lúcio Sousa – em *Ocultar o centro e expor a periferia: uma visão da montanha* – analisa, a partir de um estudo de caso em Tapo, uma comunidade etnolinguística Bunak, a forma como as narrativas de origem sustentam uma ideologia centrada na ideia de uma oposição entre centro e periferia. Para os narradores locais, o centro está localizado na montanha, por anteposição à planície, a periferia por excelência. E é a partir desse centro que emerge a terra e a humanidade e esta última se propaga pelo mundo. O autor destaca ainda que esse conhecimento se encontra associado a outros saberes, entre os quais o dos locais referenciados, e que essas narrativas não podem ser dissociadas de práticas sociais e rituais locais.

Nadine Lobner e Paulo Castro Seixas – em *Identidades locais na escala global. Relações internacionais como linhagens transfronteiriças* – examinam os modos como as concepções locais, em particular aquelas que permitem atribuir parentesco aos outros, exemplificadas tradicionalmente nos mitos que antepõem irmão mais velho e irmão mais novo, podem servir em múltiplos contextos relacionais, nacionais ou internacionais. Num primeiro plano, no contexto local, estas podem desempenhar um papel relevante para relacionar e afirmar a Nação e, por sua vez, num plano mais vasto, potenciar modos de tradução de interesses, concebendo novas linhagens transfronteiriças e, em

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

particular, no caso abordado, com os países que constituem a Associação de Nações do Sudeste Asiático (ASEAN), entidade à qual Timor-Leste se encontra em um processo de adesão.

A quarta e última parte do livro – *Narrativas de origem: continuidade e reinvenção* – interpela a forma como certas narrativas de origem, dando continuidade a discursos existentes, permitem a reinvenção no contexto da nova Nação. Os textos propostos são quatro, de Vítor José da Costa Barbosa: *Elementos simbólicos em relatos fundacionais timorenses*; de Daniel De Lucca: *Observando Dom Boaventura: História e Nação nas imagens de um rei timorense*; de Daniel Batista Lima Borges: *A arcialização da literatura oral nos manuais Temas de Literatura e Cultura em Timor-Leste*; e de Keu Apoema: *O menino e o crocodilo: a produção de um mito fundacional para a Nação*.

O texto de Vítor José da Costa Barbosa – *Elementos simbólicos em relatos fundacionais timorenses* – é uma proposta de análise a cerca da persistência de certos elementos simbólicos nas narrativas orais de Timor-Leste. Resulta, como refere o autor, por meio do exame de narrativas de diferentes geografias locais. É relevante destacar que Barbosa baseia o seu estudo em um *corpus* recolhido no contexto do processo de ensino em que esteve envolvido durante a sua estadia em Timor-Leste, nomeadamente com professores primários locais. Esse modo de recolha não é novo. De facto, já Artur Basílio de Sá (1961) e Ezequiel Enes Pascoal (1967), referem o papel que professores tiveram em seus próprios trabalhos, quer na narração, quer na tradução de narrativas, o que nos relembra das potencialidades heurística e didática que professores podem ter numa política nacional de educação em que a diversidade etnolinguística deverá ser tida em conta.

Daniel De Lucca propõe – em *Observando Dom Boaventura: História e Nação nas imagens de um rei timorense* – uma análise do processo por meio do qual a figura do régulo rebelde

da revolta de Manufahi (1911-1912) adquire um espaço público e visual na história recente de Timor-Leste, com a conseqüente incorporação de diversas narrativas a seu respeito na ideia da Nação. A importância da rememoração e validação desse régulo rebelde é associada a momentos chave da história nacional, incluindo os anos de 1970, considerados o marco das origens de uma identidade nacional (LEACH, 2016).

Daniel Batista Lima Borges - em *A arcialização da literatura oral nos manuais Temas de Literatura e Cultura em Timor-Leste* - analisa como a produção de manuais escolares podem ser um campo de reprodução intencional ou inadvertida de textos das tradições orais locais. A sua interpelação de manuais escolares levam-no a constatar a forma como estes antepõem a literatura (escrita e, em sua maior parte, de tradição europeia) às tradições orais locais, encerrando uma visão depreciativa e subalterna destas últimas, conforme destaca o autor, a que não será alheio o conhecimento que os autores têm da realidade timorense.

Keu Apoema, por fim, elabora - em *O menino e o crocodilo: do oral ao escrito, a produção de um mito fundacional para Timor-Leste* - um estudo sobre os diversos contextos em que a narrativa do menino e do crocodilo, transmutados na terra e nas gentes de Timor, se desenvolve e se torna um mito fundacional da Nação. Este facto, assente em pesquisa documental, tem nas cerimónias de Restauração da Independência de 20 de maio de 2002 uma amostra etnográfica, de como esta lenda, foi, e é, usada para sinonimizar a ideia de mito unificador da diversidade timorense, dando-lhe um horizonte narrativo que pode ser moldado ao contexto atual.

O que se percebe ao percorrer os artigos que compõem este livro é a existência de fluxos de continuidade das narrativas de tradição oral, destacadamente aquelas de origem, pertencentes a diferentes grupos etnolinguísticos

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

de Timor-Leste, sejam elas locais ou alçadas à Nação. Tais fluxos se constituem de distintos modos: como continuidade da tradição, de práticas ancestrais que (re) estabelecem os vínculos entre gerações; ou como processos de reinvenção, em diálogo com o tempo presente e a alteridade, reinterpretando as dinâmicas próprias da contemporaneidade, seja no que diz respeito às relações locais com as instâncias governamentais, seja no modo como se projetam nacionalmente tanto internamente, em um movimento endógeno, como externamente, em suas relações com o mundo, o outro, a alteridade. Assim, quer se trate de narrativas de origem ou de novas narrativas que re(inventam) tradições, percebe-se, ao longo dos textos, como elas são chaves para que se conheça e se compreenda processos históricos e contemporâneos centrais para a sociedade timorense, como a identidade e a cidadania.

Voltando às origens deste projeto, as primeiras conversas e os primeiros encontros em relação à sua produção aconteceram em meados de 2017. De lá até cá foi um longo percurso que envolveu o empenho dos diferentes autores e autoras que, ao final, compuseram esse mosaico de abordagens em torno das narrativas de origem. Agradecemos a cada um/cada uma pelo trabalho desenvolvido e a paciência de aguardarem a germinação desta iniciativa, ao final chamada apenas de “Olhares sobre as narrativas de origem em Timor-Leste”.

Referências bibliográficas

APOEMA, Keu. *De Aprendiz a mestre da palavra: tornar-se lia na`in nos anos de luta e restauração da independência em Timor-Leste (1975-2002)*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação, Programa de Pós-graduação em Educação e Inclusão Social, 2020.

- ARAÚJO, Irta Sequeira Baris de, O lulik na cultura timorense, in: PAULINO, Vicente; APOEMA, Keu (Orgs.). *Tradições Oraís de Timor-Leste*. Belo Horizonte/Dili: Casa Apoema/Universidade Nacional Timor Lorosa'e, 2016, p. 55-74.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 1982.
- FOX, J.; SATHER, C. *Origins, Ancestry and Alliance. Explorations in Austronesian Ethnography*. Camberra: ANU, 1996.
- FOX, J, (ed.) *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Camberra: The Australian University Press, 1997.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2005.
- HICKS, David. *Oral Literature, Gender, and Precedence in East Timor: Metaphysics in Nature*. Copenhagen: NIAS Press, 2020.
- HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa: Temas e Debates. 2005.
- LEACH, Michael. *Nation-Building and National Identity in Timor-Leste*. Routlege: Abingdon, 2016. Edições Kindle.
- LEWIS, E. *People of the Source – The Social and Ceremonial Order of Tana Wai Brama on Flores*. Dordrecht, Holland; Providence, R.I, Foris Publications, 1988.
- MAUSS, Marcel, Ensaio sobre a dádiva, in: CELSO CASTRO (Org.), *Textos Básicos de Antropologia. Cem anos de tradição:Boas, Malinowski, Lévi-Straussa e outros*, Edição Kindle. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- PASCOAL, Enes. *A alma de Timor vista na sua fantasia*. Braga: Barbosa & Xavier, Lda, 1967.
- PAULINO, Vicente, Céu, terra e riqueza na mitologia timorense, *Revista Veritas*, n. 1, p. 103-129, 2013.
- PAULINO, Vicente; APOEMA, Keu. *Tradições oraís de Timor-Leste*. Belo-Horizonte: Belo Horizonte/Dili: Casa

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

- Apoema/Universidade Nacional Timor Lorosa'e, 2016.
- SÁ, Arthur Basilio de. *Textos em Teto da Literatura Oral Timorense*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar – Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1961.
- SOUSA, Lúcio. *An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu – Timor-Leste*. Tese de doutoramento em Antropologia. Lisboa. Universidade Aberta, 2010.
- TRAUBE, Elizabeth. *Cosmology and Social Life – ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- TRINDADE, Josh. PAULINO, Vicente; APOEMA, Keu (Orgs.). *Tradições Oraís de Timor-Leste*. Belo Horizonte/Dili: Casa Apoema/Universidade Nacional Timor Lorosa'e, 2016.
- WOUDEN, F. van. *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

NARRATIVAS DE ORIGEM:
A CASA, AS REDES E O TERRITÓRIO



Construção de uma casa sagrada (*to'os*) e narrativas de origem: provocações iniciais

Renata Nogueira da Silva

Fotografia: Renata Nogueira da Silva, 2016.



A construção ou a reconstrução de uma casa sagrada é um compromisso das novas gerações com aquelas entidades viventes e não viventes que garantem a produção e a reprodução da vida.



1. Introdução

Pessoas dos mais variados municípios, quando perguntadas sobre as atividades que se sentem compelidas a participar em suas casas sagradas¹, recorrentemente mencionam as festividades de inauguração da Casa, o *sau batar* (colheita do milho novo) e o dia de finados (celebração dos mortos) como sendo aquelas que as mobilizam coletivamente a se deslocarem até os municípios. Esses seriam momentos marcados por aquela obrigação livre de participar, nos termos de Mauss (2003). As casas sagradas – e aqui vou tratar de uma casa sagrada em especial, a Uma-lulik Mau Asu, em Hola Rua, Same² – têm ciclos de vida semelhantes aos dos seres humanos.

1 Ao tratar das casas cerimoniais, uso as expressões casa sagrada, *uma-lulik* e Casa, com C maiúsculo, que denotam casa como entidade, sem necessariamente especificar de qual casa estou falando. Faço essas diferenças baseando-me nas orientações de Friedberg (1972, 1986) e Sousa (2007).

2 Experiências de campo em Baguia (Baucau) e Fohoren (Cova Lima) indicaram que a realização do *sau batar* obedece à hierarquia de um conjunto de casas sagradas relacionadas. É preciso que a casa de maior prestígio, chamada em muitos casos de casa *Liurai*, realize a primeira cerimônia, abrindo caminho para que as outras casas realizem as suas cerimônias. Entre as casas sagradas de Hola Rua, Same, o critério para realização do *sau batar* é o ponto do milho. As lavouras prontas para colheita podem realizar as cerimônias.

Neste artigo, ofereço uma descrição de certas cerimônias, ocorridas em dezembro de 2016, relacionadas à preparação, construção e inauguração da Uma-lulik Mau Asu. Demonstro os modos pelos quais essas cerimônias são organizadas a partir das relações entre narrativas de origem e grupos de descendência, impulsionando diferentes interações e compromissos entre pessoas, gerações, entidades não humanas e casas sagradas.

Há um calendário ritual, compartilhado por muitas populações leste-timorenses, envolvendo viventes e não viventes, que ocorre em função das casas sagradas para garantir o fluxo adequado da vida. Eventos como a inauguração de uma Casa e rituais fúnebres, por exemplo, ativam alianças entre grupos de descendência, contraidas por distintas formas de afinidades. Atividades como o *sau batar*, tendo em vista a Casa Mau Asu, acionam predominantemente relações internas de descendência. São movimentos concêntricos de retroalimentação que integram diferentes níveis de relações entre pessoas, gerações, entidades místicas e casas sagradas.

A construção ou a reconstrução de uma casa sagrada é um compromisso das novas gerações com aquelas entidades viventes e não viventes que garantem a produção e a reprodução da vida. Esse processo ocorre periodicamente e depende de vários fatores, entre os quais destaca-se a durabilidade dos materiais usados, incidentes climáticos e as condições financeiras dos familiares. Esse procedimento renova a ligação com os antepassados e os demais entes místicos com os quais os seres humanos sentem-se em dívida, (com) prometidos, e alimentam a responsabilidade mútua intra e intergrupos de descendência. Celebram-se os ciclos de vida das pessoas materializados no fluxo da existência da própria casa sagrada; celebra-se a vida, os encontros e as alianças de curta e longa duração.

As atividades que envolvem a construção e a reconstrução são importantes, inclusive, para propiciar o encontro entre familiares que não se conhecem, sendo a casa sagrada um local de produção de parentesco. Em última análise, momentos como esses produzem a família. Família que, nesse contexto, não evoca necessariamente afeto (embora possa incluí-lo, claro), mas indica obrigações livres, co-dependência e mutualidade.

Segundo Mauss (2003, p.269), a melhor etimologia da palavra família é aquela que a aproxima do sânscrito *dhaman*, que significa “casa”. A palavra “casa” também pode estar associada ao sentido de lar (*house*). “Lar” deriva do latim *lare* e significa parte da casa (cozinha) onde se acende o lume (fogo). A transformação do alimento cru para o cozido é interpretada por Lévi-Strauss (2004), a partir da análise de um conjunto de mitos, como a passagem do ser humano da condição biológica para a social. O cru aparece como metáfora da natureza, animais comem carne crua; enquanto o fogo está associado à cultura, seres humanos comem carne cozida. Pode-se dizer que a cozinha articula as categorias natureza e cultura e interliga sistemas de oposições.

Para Lévi-Strauss, a invenção da cozinha modificou e diferenciou não apenas os comportamentos alimentares humanos, mas também adicionou funções sociais às refeições. Comer e beber juntos, além de fortalecer a amizade entre os iguais, servia para reforçar as relações entre os desiguais (senhor e vassalos, por exemplo). Na cozinha ocorre o preparo dos alimentos. Nesse espaço social observamos a divisão sexual do trabalho e a organização das relações familiares podem ser observadas. As relações eletivas entre família, casa e lar nos remete à ideia do fogo como construtor, construtor da cozinha, impulsor das relações de comensalidade.

O fogo da cozinha é de domínio das mulheres. Em última instância, as mulheres cotidianamente atualizam a pas-

sagem do estado de natureza para o estado de cultura. Além disso, de acordo com Silva (2010), em muitas comunidades leste-timorenses, o parto é realizado junto às lareiras. A família evoca compromissos, dívidas, alianças e obrigações. As famílias são projetos em construção que se efetivam e se atualizam por meio de diferentes práticas rituais. Quanto maior o ritual, maior a extensão da família que se forma em torno dele.

O artigo segue organizado em três partes. Na primeira apresento certas narrativas que tratam da origem da casa sagrada Mau Asu em Hola Rua, Same. Na segunda, abordo o processo de construção, tomadas de decisão, reunião de bens e a inauguração. Na terceira, trato das relações entre a temporalidade dos encontros e os materiais escolhidos para construção.

2. Mau Asu de Hola Rua: Uma To'os (horta) de Ainaro

Uma-lisan, *uma-lulik* e casa sagrada são terminologias usadas recorrentemente para tratar de uma entidade que é, ao mesmo tempo, uma construção física e simbólica, em torno da qual se identifica um grupo de descendência (FOX, 2006 [1993]), e que coloca as pessoas em relações de precedências e redes de obrigação mútua. Para muitas populações leste-timorenses, a *uma-lulik* é o centro das celebrações coletivas, é o museu da memória material e imaterial que permite a atualização de narrativas de origem e, ainda, um local privilegiado de produção da família.

De modo similar à diversidade de tipos arquitetônicos residenciais, é possível encontrar mais de uma casa sagrada em cada povoação leste-timorense (GÁRATE CASTRO; ASSIS, 2010; SOUSA, 2007). Em algumas comunidades, as casas sagradas não diferem muito das casas de moradia, construídas a partir dos conhecimentos locais, mas essas ca-

sas não são ocupadas, necessariamente, como moradias de seres humanos.

Certa bibliografia (FIDALGO CASTRO, 2012b, 2015; SOUSA, 2007) sobre casas sagradas aponta a importância dessa instituição na produção da vida social de muitas comunidades leste-timorenses e sua capacidade de adaptação criativa diante das adversidades políticas, sociais e religiosas. No tempo corrente, notei que diferentes agentes e agências têm mobilizado as casas sagradas, nos mais variados contextos e das formas mais distintas, para dar sentido às suas práticas no presente, para explicar suas experiências no passado, ou ainda para justificar suas escolhas no presente que afetarão o futuro (SILVA, 2019).

A Casa Mau Asu de Same é uma horta (*to'os*) da casa de origem que está localizada em Aitutu (Ainaro), chamada Mau Asu e Manumera. *To'os* é um termo usado para se referir a uma extensão de terra para cultivo de uma unidade doméstica, localizada na maioria das vezes separada/distante da casa de moradia, similarmente ao que acontece com uma casa sagrada de origem e suas ramificações em outras localidades. À medida que os membros de uma casa de origem se espalham e se fixam em grupos em outras localidades, aumentam as possibilidades de se construir uma ramificação da casa de origem. Segundo relatos dos meus interlocutores, há hortas da Mau Asu em Same, Ermera e Manatuto. Aqui podemos fazer uma alusão à metáfora botânica tão característica da região (MCWILLIAM, 2009).

Vários membros da Casa Mau Asu e Manumera deslocaram-se, em tempos remotos, para outros municípios em busca de trabalho ou em função de relações matrimônias. Muitas das pessoas que chegavam de Ainaro em Same foram acolhidas pelos membros da Uma Malae, em termos rituais e sociais. A Uma Malae é conhecida como uma Casa de recepção de estrangeiros e considerada uma das casas

cerimoniais mais velhas da aldeia Hola Rua. No passado, ela recebia e autorizava a entrada dos agentes coloniais no município, principalmente os portugueses. Conforme conversas com Celeste, Cassimiro e Hermenegildo (interlocutores da pesquisa), a Uma Malae é como um portão, uma recepcionista para as visitas (*bainaka*), timorenses ou não.

As relações entre populações locais e estrangeiras (SAHLINS, 1997), timorenses e não timorenses, esses últimos chamados em Timor-Leste genericamente de *malae*, têm sido objeto de discussão de várias pesquisas (FIDALGO CASTRO, 2012a; SEIXAS, 2005; SILVA & SOUSA, 2011; TRAUBE, 1986). Há várias interpretações a respeito dos formatos e significados que a relação entre gente de dentro e gente de fora ganham em Timor-Leste.

Há um mito bastante difundido e compartilhado entre inúmeras populações leste-timorenses, que pode ser acionado para refletir sobre as relações entre timorenses e estrangeiros. De acordo com esse mito, dois irmãos, descendentes dos originários, em um dado momento se separaram: o mais velho teria permanecido no território e o mais novo, partido para terras distantes. De acordo com a literatura especializada, o irmão mais novo regressa ostentando objetos, como o tambor, o livro e a bandeira e, desde então, é responsável pelo poder temporal. O irmão mais velho, por sua vez, aquele que fica na ilha, controla o poder espiritual. (SEIXAS, 2007; SILVA & SOUSA, 2011).

De acordo com Traube (1986, p. 53), entre os falantes do mambai – suponho que não somente entre eles – não há uma tradição de invasores de fora ou uma concepção de um mundo exterior que possa abranger a sociedade deles. Segundo os mitos de origem mambai, os *malaia/malae* (todos os não timorenses) são autóctones e a sua relação com os timorenses é baseada no parentesco. A chegada à Timor desses não timorenses significa o retorno dos legi-

timos defensores da ordem. Se pensarmos na categoria do “rei-estrangeiro” entre os Fiji, “o rei, por ser de sua própria natureza exterior à cultura doméstica, aparece em seu interior como uma força natural. (...) Esses governantes, tipicamente, não surgem do mesmo barro que a população local: eles vêm dos céus ou – como é muito comum – de outra etnia. Seja como for, a realeza é o estrangeiro” (SAHLINS, 1997, p. 111).

A chegada do estrangeiro é interpretada em diferentes pesquisas etnográficas – eu ousaria dizer que em todas elas – não como mau presságio, conforme pode ser observado na descrição de Traube:

A história, conhecida para os Mambai como “o caminho da bandeira”, começa na montanha cósmica, no próprio começo da história humana, quando os primeiros filhos do Céu e da Terra ainda viviam juntos numa só casa. Depois de lavado em água branca, o seu filho mais novo afastou-se para longe atravessando a água e o mar, levando consigo todas as insígnias das funções políticas, os símbolos de soberania que causam tremor nas mulheres e medo nos homens. Deixado para trás em Timor, o seu irmão negro, mais velho conservou apenas a pedra e a árvore e ficou incapaz de se fazer respeitar no seu domínio. Assim, o irmão mais velho partiu numa épica viagem através dos mares até Portugal. Ali, o seu irmão mais novo devolveu-lhe suficientes símbolos de poder para fundar um reino e prometeu-lhe que os seus descendentes iriam um dia voltar para a terra natal e reassumir o seu lugar de defensores da ordem. Passaram gerações, mas finalmente navios portugueses navegaram orgulhosos em direção ao porto de Díli, onde foram recebidos pelos seus antigos parentes e incorporados nas trocas que ligavam a costa ao litoral (TRAUBE, 1995, p. 49 *apud* SEIXAS, 2005, pp. 206-207)³.

³ TRAUBE, Elizabeth G. Mambai perspectives on colonialism and decolonization. In: CAREY, Peter; BENTLEY, G. Carter (Orgs.). *East Timor at the Crossroads: The Forging of a Nation*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1995, pp. 42–55.

A relação entre timorenses e estrangeiros assume formatos que são acionados com o contexto: “irmãos mais velhos” e “irmãos mais novos”, os do interior (da montanha) e os do litoral (do mar), os que têm poderes especiais sobre a natureza e aqueles que se dedicam aos assuntos mundanos, de tipo material (TRAUBE, 1986). Os agentes coloniais portugueses, em suas empreitadas colonizadoras/dominadoras, tentaram se encaixar na relação diárquica ordenadora do mundo leste-timorense, criando sentidos de unidade e de consciência das relações mútuas estabelecidas com os locais (TRAUBE, 1986, p. 45). Os portugueses foram intérpretes das relações étnicas e nelas se inscreveram, por vezes potencializando-as, mesmo que com a intenção primeira de sobreviver (ROQUE, 2005). Quando falamos de portugueses, timorenses e indonésios, é importante considerar a pluralidade de interesses e pertencimentos que movem cada um desses grupos nada homogêneos.

Ao tratar de como se vive, morre e ressuscita o povo de Timor, Sylvan (1963, p. 281) afirma que os autóctones sentem-se ligados fraternalmente a toda gente de que têm notícia e tendem a considerar irmandade o núcleo social a que pertencem. Os que não conhecem são tão seus irmãos como os do convívio, e no seu coração, seja qual for o número de amigos que já possuam, há sempre um lugar para o novo amigo que se apresenta. Essa visão, que não deixa de ter um tom romântico e nostálgico, ganha novos sentidos em campo contemporaneamente. Nas interações face-a-face, os estrangeiros podem ser chamados de *maun* e *mana* facilmente. Chamar o estrangeiro de *maun* e *mana* (irmão e irmã) é um gatilho para refletirmos sobre os diferentes modos de estabelecer relações e significados entre os de dentro e os de fora de Timor-Leste. Os vocativos *maun* e *mana* podem ganhar qualidade e intensidade diferentes se usados numa relação entre timorenses ou entre timorenses e não timorenses.

O não timorense pode ser chamado de *malae*, irmão ou irmã, dependendo da qualidade, dos interesses e da intensidade dos tipos de relações que se pretende construir. Em um diálogo entre dois timorenses, por exemplo, referindo-se a uma pessoa de fora, é possível que se utilize tanto os termos *malae* quanto *mana* e *maun*, o que está relacionado ao grau de afetividade estabelecida, ao vínculo que se pretende criar, aos tipos de relações instituídas ou ainda às motivações que orientam um provável vínculo. As relações entre timorenses e estrangeiros (*malae*) marcadas por aproximações e distanciamentos não é uma encenação, uma representação, mas é a qualidade própria do ato, que pode agregar sentido à interação e dificilmente pode ser compreendida isoladamente.

Os modos pelos quais se relacionam gente de dentro e gente de fora (estrangeiro ou não) são bons para pensar sobre a chegada de uma família de Ainaro em Same e a decorrente construção de uma ramificação de uma casa sagrada. Acolher uma família de outro município, dividir as plantações e receber aquela como família “irmã” faz parte das formas de sociabilidade locais.

A narrativa de origem da Casa Mau Asu é baseada no deslocamento da família do Avô Bento⁴ para Same na década de 1940. Na altura, o avô Bento tinha mais ou menos cinco anos de idade. Essa família foi acolhida pelos membros da Uma Malae. O laço entre essas Casas foi se estreitando e a Uma Malae considerou Mau Asu como uma Casa irmã. A Uma Malae compartilhou, inclusive, as plantações com a Mau Asu. Em 1955, os irmãos reunidos ergueram a primeira construção da Casa sagrada Mau Asu, próximo à Mota Kelala (ribeira/rio das imediações) e vizinha da Casa que os havia acolhido.

4 O *lia-na'in* da casa e, portanto, um dos principais responsáveis pela sua construção.

As narrativas de origem indicam que a Casa sagrada Mau Asu (*to'os*) começou a ser a pensada por três avôs⁵ que migraram de Ainaro para Same, no tempo da colonização portuguesa. Esses relatos não se perdem no tempo mítico, são circunstanciados e reinterpretados na contemporaneidade. Dois dos avôs (*avó sira*) que imaginaram e construíram a Casa Mau Asu em Same viveram até 2015 e 2016, respectivamente. Construir a Casa em Same era importante para prestar homenagem a esses bisavôs (*bei'ala*⁶ *sira*) e para criar um espaço de encontro para as novas gerações.

Na década de 70 a Casa foi destruída, incendiada, em um momento de muitos conflitos gerados pela invasão indonésia. As décadas seguintes foram bastante conflituosas e marcadas pela busca de sobrevivência e subsistência. Somente depois de 1990 a reconstrução das casas sagradas voltou a ser objeto de preocupação das populações locais, de diferentes formas e em todo país. A ausência da casa cerimonial, contudo, não impedia a realização das cerimônias. Casas provisórias ou mesmo casas de moradia podiam ser usadas para a realização de rituais na ausência das casas sagradas (FIDALGO CASTRO, 2010; SOUSA, 2008).

Em se tratando da Casa Mau Asu, em 2012, os familiares reuniram as condições para a reconstrução. Desde a destruição da casa sagrada no período da ocupação indonésia, a casa do Avô Bento tornou-se a casa sagrada provisória dos grupos de descendência a ela relacionados. Uma das formas de marcar o tempo em Timor-Leste são as ocupações e as colonizações. O deslocamento Ainaro-Same é descrito como “do tempo português”, antes de 1975, portanto.

5 Eram quatro irmãos. Soma-se aos três, o Maubely, falecido durante a guerra com a Indonésia. Ele morreu sem casar. Maubely é o nome de casa do Elvino, filho do Cassimiro, um dos meus amigos e interlocutores em Same.

6 O termo *avó* era bem mais recorrente entre meus interlocutores do que *bei ala*. Usavam *avó* nas invocações para fazer as saudações, nas listas de contribuições e em casos de *hamulak*. *Avó* não era um termo usado por eles para facilitar o meu entendimento. O vocativo *avo* está incorporado ao vocabulário, faz parte da língua falada e vivida. Uso o termo *avó* como no português para facilitar a compreensão.

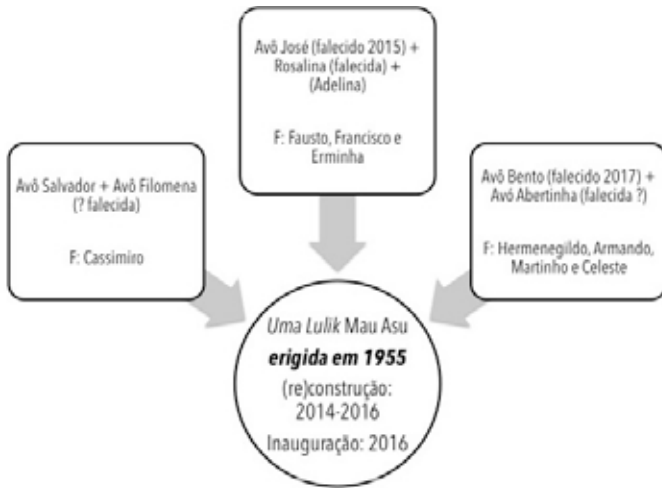


Diagrama 1: Avós fundadores, construção e reconstrução da Casa Mau Asu.
Fonte: própria autora.



Fotografia 1: Imagens dos avós fundadores dentro da casa sagrada, Same. Fonte:
Renata Nogueira da Silva, 2016.

A partir dos relatos que obtive a respeito da formação da Casa sagrada Mau Asu, apresento um esquema indicando nomes dos avôs fundadores acompanhados dos filhos vivos.

3. Como tudo começa?

Para começar a reconstrução da casa sagrada em Same no ano de 2014 foi necessário pedir autorização e realizar uma *serimónia kultura* na casa sagrada de origem em Ainaro. De Same levaram um porco, um *belak*, dez dólares, arroz e dois galões de vinho como deferência e reconhecimento aos membros da casa de origem. A casa de origem concedeu permissão e indicou os passos que deveriam ser tomados antes de começar os trabalhos, pedindo proteção e caminho aberto (FOX, 1988).

Pediu-se autorização à casa de origem, solicitou-se bom caminho e *matak-malirin*⁷ aos que não estão mais vivos e que estão enterrados mais próximos de onde será construída a Casa *to'os*. É preciso dar satisfação à Casa (entidade moral) de Ainaro. É preciso dar satisfação ao *rai'nai* (*donos da terra, poderes místicos que tomam conta do meio ambiente*) e é necessário informar aos antepassados que uma casa cerimonial será construída para encontro dos familiares, cumprimento das obrigações rituais e socialização.

Os pedidos de autorização e os rituais de permissão antecedem as cobranças financeiras para os custos da construção da Casa. Há a precedência de atividades que precisam ser cumpridas para garantir o sucesso da empreitada. Concedida a autorização da casa de origem, os mais velhos da casa sagrada Mau Asu, coordenados pelo Avô Bento, começaram as reuniões para organizar o cronograma de

⁷ *Matak-malirin* (esfriamento, fazer frio) pode ser traduzido como uma bênção que protege contra os males e concede bom sucesso.

atividades. Segundo meus interlocutores, nessas reuniões debateu-se sobre a divisão dos custos e a forma como as contribuições seriam pagas, levando-se em consideração dois fatores: qualidade/temporalidade do vínculo e idade/condições financeiras. Com esses critérios definiram o tempo das contribuições. Esse processo se deu em dois períodos, conforme demonstro a seguir.

O período de fevereiro a outubro de 2014 foi destinado à *kobransa* das contribuições de grupos de pessoas com vínculos de descendência e casamento com a Casa. A arrecadação do primeiro período reuniu mais de três mil dólares. Esse recurso foi alocado para comprar os materiais necessários para fazer o alicerce da Casa, levantar as pilastras e travessões, adquirir o *du'ut* (cordas para amarração), etc.

As *serimônia kultura* não foram negligenciadas e estiveram presentes durante toda a construção, conforme as prescrições dadas. Os animais usados nesses eventos eram de médio porte como cachorros, porcos e cabritos. Em cada cerimônia, um ou dois animais eram oferecidos para agradecer e garantir o sucesso no desenvolvimento das outras etapas. Geralmente, antes de serem consumidos pelos humanos vivos, partes desses animais são ofertadas junto com um punhado de arroz a lugares sagrados que precisam ser alimentados e considerados. Comunica-se ao *rai-na'in* e aos familiares que estão em outro plano da existência. É importante alimentar os donos da terra, alimentar os ancestrais e alimentar os vivos, em comunhão e respeitando as ordens de precedência para que a vida siga de forma adequada, sem maus presságios. No final do primeiro período os filhos, filhas e afins, constituídos em função de relações matrimoniais, compraram um *karau* (vaca) e bebidas para celebrar a cobertura do teto com palhas (*suku uma-lisan Mau Asu*).

O segundo período de arrecadação das contribuições foi de março de 2015 a outubro de 2016, somando-se aí quase três mil dólares. Essa quantia foi alocada para os ajustes fi-

nais da construção, transporte, cigarro, bebidas, alimentos, barracas, mesas, cadeiras. Após essa etapa a associação dos familiares seguiu para o planejamento da inauguração.

4. A (re)inauguração

No dia 08 de dezembro de 2016 (quinta-feira), as festividades de inauguração da casa sagrada se intensificaram. Foi preparado um esquema para receber os convidados com uma logística de recepção e acolhida. Uma tenda grande foi montada em frente à porta principal da casa sagrada para receber os *bainaka* (convidados, na maior parte vizinhos), assim como os *fetosaa* e os *umane* (doadores e tomadores de mulheres). *Fetosaa* e *umane* são obrigados a participar, estão comprometidos e envolvidos, por isso não considerados convidados.

Um mestre de cerimônias (termo usado localmente) acolhia os membros das Casas que chegavam e os posicionava em seus respectivos lugares para aguardar o momento da entrega dos presentes e da socialização na casa sagrada. Nessa tenda, além de cadeiras enfileiradas formando uma plateia, tinha uma mesa forrada com água, café e chá. Sempre que chegava uma nova comitiva, uma merenda era servida. Ao seu lado esquerdo havia uma outra tenda, usada para servir almoço e jantar. Paralelamente a elas, logo atrás da casa sagrada, foram construídas vinte pequenas tendas (mini-casas) para receber individualmente cada Casa visitante afim da casa sagrada que estava em festa de inauguração, sendo que praticamente todas foram ocupadas.

Um dos pontos altos da inauguração é o encontro na varanda da casa sagrada entre os anfitriões e cada Casa afim, momento em que cada Casa doadora e tomadora de mulheres oferece suas dádivas, de acordo com o seu lugar na relação, honrando seus compromissos e pagando suas

dívidas. A inauguração da Casa celebra, ao mesmo tempo, o conjunto de relações nas quais a Casa inaugurada está envolvida e, separadamente, cada relação. A visita de cada casa sagrada afim é a celebração individualizada de cada relação constituída ao longo dos anos.

As visitas seguem relações de precedência temporal, de ocupação territorial, e de estabelecimento de vínculos com a Casa inaugurada. O primeiro grupo que celebrou a inauguração da casa sagrada foi formado por Casas que nutrem em primeira instância relações afetivas e geográficas com a Casa anfitriã. Entre essas Casas, há relações sobrepostas quando também possuem entre si alianças matrimoniais. O caráter de irmandade entre as Casas é cultivado e, se por acaso ocorrer casamento entre elas, é preciso a mediação de uma terceira Casa. Foram quatro visitas dessas Casas, cada uma levando um *karau*, um cabrito e mais duzentos ou quinhentos dólares, conforme o combinado.

O segundo grupo de Casas era formado pelas filhas dos descendentes dos fundadores da Casa e as famílias de seus maridos, caracterizado por ser formado por pessoas mais jovens e que estão se constituindo profissionalmente. Nesse caso, cada família levou um cabrito, *belak* e valores em dinheiro variando entre cinquenta e duzentos e cinquenta dólares.

Os encontros entre a Casa anfitriã e as Casas afins ocorrem na varanda da casa sagrada em festa e expressa um tipo de relação entre casas sagradas. Em comitiva, os membros da Casa subiam com os sacos de alimentos e bebidas e amarravam os animais na parte debaixo da Casa. As mulheres levavam os cestos que continham o dinheiro e/ou *belak*. Pediam licença e se acomodavam na varanda, a parte externa da casa sagrada. Na janela que separava a parte de dentro da parte de fora havia sempre pessoas controlando a passagem dos dois lados. A maior parte mulheres, dentro, e homens, fora.

Dentro da Casa, mulheres mais velhas preparavam cestos com cigarro, *fumo Timor*, café ou outra bebida e *buamalus* para serem servidos. Esse movimento era constante na parte interna. Os cestos cruzavam a janela⁸ passando pelas mãos de homens e mulheres da Casa anfitriã e eram oferecidos como as boas vindas da Casa. As dádivas ofertadas pelos anfitriões, quando não consumidas no momento da conversa, eram levadas pelos visitantes como sinal de agradecimento e deferência. Era um vai-e-vem de cestos, trocas de coisas e de comunhão entre pessoas.

Quanto mais longa a relação maior a obrigação. As festividades de inauguração da Casa Mau Asu duraram três dias, de forma mais intensa.

A seguir destaco algumas dessas atividades:

- Sexta-feira à noite: abertura da Casa para os filhos e filhas (*oan mane no fetu sira*) dos avôs (*avó sira*) fundadores e momento de socialização.
- Sábado, cinco da manhã: transferência dos objetos *lulik* da Casa provisória (casa do *lia-na'in* avô Bento) para a Casa inaugurada. Essa atividade foi conduzida pelos *katuas* da casa sagrada. Os objetos sagrados ficavam em um armário no quarto do *lia-na'in*. Esses objetos foram retirados e colocados num pano (*lipa*) e amarrado ao corpo do *lia-na'in* para o transporte. A distância entre a Casa provisória e a Casa definitiva é de menos de um quilometro. O avô Bento era o único descendente da geração dos fundadores da Casa, sendo o guardião da Casa e dos objetos.
- Sábado de manhã: oferecimento de animais para inaugurar a Casa nova. Seguido por:

⁸ O local usado para entrar e sair da casa sagrada assemelha-se ao que conhecemos como janela. Trata-se de um orifício quadrado que exige a curvatura do corpo para transitar entre a varada e a parte interna da casa sagrada.

- Interpretação de oráculo: avôs (*avó sira*)n especialistas na leitura do oráculo analisam o destino das famílias por meio do fígado dos porcos oferecidos aos ancestrais; Socialização na casa sagrada e entrega das oferendas à Casa anfitriã. As oferendas se organizam de acordo com as relações matrimônias estabelecidas entre os membros da casa e as casas visitantes (doadores e tomadores de mulheres).
- O grupo *umane* da casa doou um total de mil quatrocentos e noventa dólares e também preparou quatorze porcos
- O grupo *fetosaa* (geração mais velha) da casa ofereceu mil quatrocentos dólares, tendo preparado quatro cabritos e quatro vacas (*karau*).
- Grupo *fetosaa ho oan feto sira* (geração mais nova) ofereceu mil quatrocentos e setenta dólares, além de dez cabritos e um *belak*.
- Refeições coletivas;
- Jantar e dança.
- Domingo: redistribuição/circulação das oferendas para as famílias.

A ocupação das tendas montadas ao redor da casa Mau Asu estava relacionada às relações de precedência e alianças envolvidas entre a casa sagrada inaugurada e as casas sagradas convidadas. Cada tenda é uma casa sagrada, cada casa sagrada convidada e a casa sagrada anfitriã formam um tipo de relação, e as casas sagradas entre si formam outras relações. São emaranhados de alianças que se renovam e se alimentam em eventos como esse.

O que é oferecido pelas casas visitantes depende do que foi acordado previamente entre os anciãos e do lugar ocupado na relação com a anfitriã. Por exemplo, a casa sagrada do

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

marido⁹ de Celeste, minha interlocutora, participou dessa festividade na condição de *fetosaa*. Para isso preparou um cabrito para oferecer, além de bebidas e a quantia em dinheiro que foi definida para a geração mais nova, como é o caso de Celeste. Posteriormente, quando a casa sagrada da família do marido da Celeste estiver na condição de anfitriã, a casa sagrada da Celeste (Mau Asu) será recebida como *umane*. Ou seja, como coletividade, a família da Celeste acompanha a posição do marido (*umane*) quando ocupa a posição de convidada. Mas a Celeste, na relação com a família do Januário é reconhecida como *feto-foun* (mulher que chega por meio de relações matrimoniais, mulher nova).

O uso da palavra “preparou” ou expressões similares e mais imperativas (*tenke prepara*) pode evocar o fato de que a aquisição de um animal é muitas vezes experimentada como um processo de economia ou mesmo cotização. O animal é adquirido por meio de créditos que um sujeito acumulou sendo correto com suas prestações rituais.

5. Sobre a (re)construção

A Casa Mau Asu e a maior parte das casas sagradas vizinhas foram construídas basicamente com materiais considerados tradicionais pela comunidade (madeira, bambu, palha e cordas vegetais). Também há, localmente, Casas construídas com materiais modernos e outras que conciliam ambos os tipos de materiais. A discussão sobre o tipo de material é complexa e está relacionada com os modos pelos quais as Casas como entidades morais objetificam sua reprodução por meio da construção arquitetônica.

⁹ Januário é tratado como *manefoun* da casa Mau Asu, mas as trocas matrimoniais não começaram. As famílias sentem-se obrigadas uma com a outra porque o casal já tem uma filha.

As substituições dos materiais usados na construção das casas sagradas têm recebido interpretações variadas. Para alguns, o uso de materiais considerados modernos, como o zinco e a alvenaria, reduz o número de pessoas necessárias e, conseqüentemente, envolvidas na construção. Com menos pessoas, diminui a dignidade da casa aos olhos da comunidade de pertencimento. Nessa perspectiva, privilegia-se a renovação das trocas e alianças, e os processos relacionados à construção. Para outros, a troca de materiais é entendida como uma forma de oferecer o que há de melhor aos ancestrais, assim como seus antepassados o fizeram. Nessa visão, a qualidade dos materiais usados é colocada em destaque. Afirma-se que antigamente os mais velhos usavam certos tipos de madeira porque eram o que havia de melhor. Os materiais não possuem sentido em si, só ganham significados em contextos específicos. Assim, a defesa de certos materiais e não de outros diz respeito ao modo como certas populações relacionam materialidade, humanos, objetos e ancestrais.

As decisões sobre os materiais seguem racionalidades de múltiplas origens, levando em conta, por exemplo, recurso econômicos, mão de obra disponível, dispersão geográfica dos membros, maior ou menor sacralidade de materiais tradicionais a depender do contexto e do perfil dos integrantes das casas sagradas, etc. Usando materiais considerados tradicionais ou modernos na construção da Casa, há certos protocolos que são seguidos, com intensidade e periodicidade relativa, entre os quais se destacam as trocas de objetos, as oferendas aos ancestrais e os encontros entre famílias. No caso da Casa Mau Asu, a maior parte da construção foi feita pelos familiares. Alguns serviços, como a parte elétrica, por exemplo, envolveu a contratação de serviços terceirizados.

6. Considerações finais

Ao longo deste artigo procurei demonstrar as relações entre narrativas de origem e a construção de uma casa sagrada ramificada fora de seu município originário. A discussão sobre gente de dentro e de fora foi acionada para explicar os modos pelos quais as relações entre duas casas sagradas de municípios diferentes tornaram-se irmãs e construíram relações de alianças. O texto também discutiu questões relacionadas ao poder das metáforas botânicas para explicar a difusão das casas sagradas no território, bem como seus vínculos e dependência com um tronco.

Construir uma casa sagrada significa edificar um grupo de origem, materializar relações cultivadas que ultrapassam os limites territoriais e relações de vizinhanças. A (re) construção arquitetônica das casas cerimoniais é vivenciada como sagrada e pode acionar diversas modalidades de relações e alianças: entre seres humanos, coisas, ancestrais, mortos, etc. Trata-se de uma matriz de significados que materializa conteúdos de diferentes ordens.

As relações de afinidade entre casas sagradas operam em diferentes níveis e momentos. A obrigação livre de colaborar nas atividades das casas sagradas afins, e aqui refiro-me às relações *fetosaa-umane*, construídas em função das alianças matrimoniais, e aos vínculos tecidos a partir de contextos diversos (proximidade geográfica, afetividades, experiências do/nos conflitos, etc.) garantem a reprodução das alianças e as possibilidades de produção da família.

Referências bibliográficas

BOVENSIEPEN, Judith M. Lulik: Taboo, Animism, or Transgressive Sacred? An Exploration of Identity, Morality, and Power in Timor-Leste. *Oceania*, v. 84, n. 2, p.

- 121-137, 21 jul. 2014. Disponível em: <<http://doi.wiley.com/10.1002/ocea.5049>>. Acesso em: 11 set. 2014.
- FIDALGO CASTRO, Alberto. A Religião em Timor-Leste a partir de uma Perspectiva Histórico-Antropológica. In: FIDALGO CASTRO, Alberto; LEGASPI BOUZA, Efrén (Org.). *Léxico Fataluco-Português*. Dili: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste, 2012a. p. 79-118. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/2183/9927>>. Acesso em: 15 mar. 2013.
- _____. Objetos incómodos: el lugar de las “uma-lulik” en el Estado-Nación de Timor-Leste. *Cadernos de arte e antropologia*, v. 4, n. 1, p. 65-84, 2015. Disponível em: <<http://cadernosaa.revues.org/849>>.
- _____. Os elementos adjectivos nas uma-lulik. In: GÁRATE CASTRO, Luis Alberto (Org.). *Património Cult. Timor-Leste. As Uma-lulik do Dist. Ainaro*. Ferrol: Secretaria de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste, 2010. p. 209-222.
- _____. Uma-lulik iha Timor-Leste. In UNESCO. *Mate-nek tradisional arkitetoniku no pratika*. Jakarta: Haburas Foundation, Timor-Leste National Commission for UNESCO and the UNESCO Regional Science Bureau for Asia and the Pacific in Jakarta, 2012b. p. 2-12. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002145/214540tet.pdf>>.
- FOX, James J. Comparative Perspectives on Austronesian Houses: An Introductory Essay. In: FOX, James J. (Org.). *Insid. Austronesian Houses. Perspect. Domest. Des. Living*. Canberra: ANU E Press, 2006. p. 1-29.
- _____. *Origin, descent and precedence in the study of Austronesian societies*. . [S.l.]: Public Lecture in connection with *De Wisselleerstael Indonesische Studien given on the 17th of March 1988*. , 1988
- GÁRATE CASTRO, Luis Alberto; ASSIS, Cecília de. *Património Cult. Timor-Leste. As Uma-lulik do Dist. Ainaro*.

- Ferrol: Secretaria de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas 1*. [S.l.: s.n.], 2004.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MCWILLIAM, Andrew. Trunk and Tip in West Timor: Precedence in a botanical idiom. In: VISCHER, Michael P. (Org.). *Preced. Soc. Differ. Austronesian World*. Canberra: ANU E Press, 2009. p. 111-132.
- ROQUE, Ricardo. “Mimetismos coloniais no império português”, *Etnográfica* [Online], vol. 18 (1) | 2014, Online desde 14 março 2014, consultado em 21 abril 2019. URL :<http://journals.openedition.org/Etnografica/3363>; DOI : 10.4000/etnografica.3363
- SAHLINS, Marshall David. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Lda., 1997.
- SEIXAS, Paulo Castro. Portugueses em Timor de intérpretes étnicos a intérpretes nas globalizações. *Antropológicas*, v. 9, p. 201-226, 2005. Disponível em: <<http://bdigital.ufp.pt/handle/10284/1798>>.
- _____, “Dualismo, violência mimética e cultura da tradução em Timor-Leste”, In: SILVA, K.; SIMIÃO, D., *Timor-Leste por trás do palco – cooperação internacional e a dialética da formação do Estado*, Belo Horizonte: Humanitas/UFMG; 2007.
- SILVA, Kelly Cristiane da; SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de. *Ita maun alin ... o livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Edições Colibri. A IELTSar se vai ao longe ; 35, 2011.
- SILVA, Renata Nogueira da. *TANBASÁ SA’E FOHO? Reprodução e transformação da vida social das casas sagradas no Timor-Leste Pós-Colonial*. Tese de doutorado. Brasília: UnB; 2019
- SOUSA, Lúcio. *As Casas e o mundo: identidade local e Nação no património material/imaterial de Timor-Leste*

te. 2007, [S.l.]: AGIR, 2007. p. 196–227. Disponível em: <http://www.cultura.gov.tl/sites/default/files/LSouza_As_casas_e_o_mundo_identidade_local_2008.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2012.

----- “A casa como enunciado: narrações de origem entre os Bunak-Bobonaro, Timor-Leste”, In: Clara Sarmento. *Diálogos Interculturais Os novos Rumos da Viagem*. Porto: Vida Económica, 2011a.

SYLVAN, Fernando. Como Vive, Morre e Ressuscita o Povo de Timor. 1963, [S.l.]: Junta de Investigações do Ultramar, 1963. p. 281–285.

TRAUBE, Elizabeth G. *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986.



**Narrativas de origem, casas e
autoridades rituais: notas sobre a
aldeia Faulara**

Alberto Fidalgo Castro

Fotografia: Alberto Fidalgo Castro, 2011.

Como em muitos outros lugares de Timor-Leste e da região da Indonésia Oriental, uma narrativa de origem é a base a partir da qual se estrutura a ordem social em Faulara (VAN WOUDE, 1968). Mesmo com as mudanças sociais causadas por fluxos migratórios, assim como o fato de que o país viveu diferentes regimes políticos (colonialismo português, ocupação indonésia e independência leste-timorense), as narrativas de origem continuam a servir para estabelecer uma forte ordem de precedência entre os grupos sociais e as pessoas que vivem em Faulara.



1. Introdução

Faulara é o nome usado pelos habitantes do município de Liquiçá para fazer referência à aldeia Lepa, localizada às margens de um afluente do rio Loes, o Laueli – escrito às vezes Lau-Úeli (DE CASTRO, 1996, p. 197) ou Lauheli (MARTIN-SCHILLER *et al.*, 1987, pp. 17, 31). De acordo com algumas histórias locais, Faulara significa “lugar de seringueiras” e seu nome teria surgido após uma empresa agrícola colonial promover o plantio dessa espécie na área. As fontes documentais disponíveis confirmam que a Sociedade Agrícola Pátria e Trabalho (SAPT), organização portuguesa, foi aquela que iniciou a produção de borracha (MARTINHO, 1948) e a única que apoiou a sua exploração no Timor Português (CLARENCE-SMITH, 1992).

A aldeia está localizada em uma área importante para a produção agrícola, sendo um dos poucos lugares no município no qual o cultivo de arroz é praticado em campos inundados, devido à fonte permanente de água oriunda do rio. Além do arroz, os cultivos do milho e da mandioca também são relevantes, assim como o cultivo de frutas (anãs, mangas ou bananas), pois produzem colheitas que, com o acréscimo da produção de madeira de teca, proporcionam às famílias uma fonte ocasional de renda. Outra atividade econômica com certa relevância é a pecuária, que inclui bovinos, aves, suínos e caprinos. Algumas famílias podem vender parte de seus animais quando enfrentam problemas financeiros ou de abastecimento de alimentos, mas, principalmente, esses são reservados para ocasiões especiais e momentos importantes do ciclo de vida familiar (eventos como casamento ou morte, bem como outros rituais ou cerimônias).

Sendo um pequeno povoado, não há muitas referências relacionadas a Faulara em fontes históricas. Em suas narrativas orais, alguns habitantes da aldeia afirmam que durante o período português o lugar era um *suku* chamado Lauli-Lau, que dependia do posto militar de Boebau, criado em junho de 1896 (DUARTE, 1944, p. 37), logo após o governador Celestino da Silva reorganizar a divisão administrativa do Timor Português em domínios militares (BOAVIDA, 2014; ROQUE, 2012). Contudo, o posto militar teve uma existência curta, sendo integrado a Liquiçá em 1934 (BELO, 2011, p. 215); suas ruínas ainda estão preservadas na aldeia de Manati, *suku* Leotelá. Antes de ser um posto militar, a existência de Boebau foi mencionada em registros históricos que datam do século XVI como um pequeno reino indígena (BELO, 2011). Os vizinhos contam que o *suku* de Lauli-Lau foi integrado a Leotelá por decisão da administração colonial portuguesa, depois que a população local foi dizimada em razão de uma doença epidêmica que seus vizi-

nhos chamaram de *bisika* – e que provavelmente é a varíola, conhecida como “bexiga” no português popular (CENTRO CULTURAL DA SAÚDE, 2006) –¹, porque eles queriam repovoar a área com pessoas das áreas próximas.

Na última etapa da colonização portuguesa, os planos de desenvolvimento para o período 1953-1979 definiram a área do rio Loes como um dos alvos para a promoção do desenvolvimento agrícola, especificamente a partir do Terceiro Plano de Desenvolvimento para os anos 1968-1973 (PRESIDÊNCIA DO CONSELHO, 1967). Enquanto isso, a Sociedade Agrícola de Pátria e Trabalho (SAPT) estava construindo um dos seus centros agrícolas na área vizinha ao *suku* Asulau, em 1967 (SOUSA, 1967), do outro lado do rio. Essas atividades fizeram com que algumas pessoas chegassem para se estabelecer na área.

Durante a campanha de ocupação de Timor-Leste pelo exército indonésio, a área de Liquiçá foi tomada em 1979. Após esse evento, foram iniciados alguns planos de reconstrução na aldeia e em seus arredores. O trabalho de desenvolvimento agrícola começaria em meados da década de 1980, a fim de atrair mais pessoas para estabelecerem residência em Faulara e circunvizinhança.

Em 1981, a agência humanitária Catholic Relief Services e a United States Agency for International Development (USAID) lançaram o East Timor Agricultural Development Project (ETADEP), que foi transferido para o controle indonésio posteriormente sob o nome de Yayasan ETADEP. As margens do rio, em Asulau Saré e Faulara, foram desmatadas para transformar a área em uma zona adequada para o

¹ O *Boletim da Província de Macau e Timor* entre os anos 1871-1873 registra a presença de uma epidemia de *bexiga* na colônia. Ver, Ano 1871, Vol. XVII, N.º 6. Segunda-feira 6 de fevereiro. 1.ª Repartição, N.º 121 (p. 24) e N.º 21. Segunda-feira 22 de maio. Expediente geral- N.º 35 (p. 84); Ano 1872, Vol. XVIII, N.º 4. Segunda-feira 22 de janeiro. Governo de Timor. Expediente geral N.º 149 (p. 15), N.º 18. Sábado 27 de abril. Timor. (p. 70) e N.º 32. Sábado 3 de agosto. Governo de Timor. Cópia. (p. 139); Ano 1873, Vol. XIX, N.º 45. Sábado 8 de novembro. (p. 179) Expediente geral. N.º 92 (p. 179).

cultivo do arroz irrigado. Além disso, o gado foi distribuído entre os colonos para arar os campos de arroz (MARTIN-SCHILLER; HALE & WILSON, 1987; USAID, 1987). Em 1985, segundo os habitantes da aldeia, começou a construção do sistema de irrigação.

No entanto, além da transferência de pessoas encorajadas pelas iniciativas de desenvolvimento agrícola, a maioria dos habitantes de Faulara chegou ao local em 1996-1997, graças ao estabelecimento de um assentamento de transmigrantes (OTTEN, 1986) criado pelo regime indonésio (CAVR, 2013, pp. 1305-1307; OTTEN, 1986)². Eram, sobretudo, migrantes do mesmo distrito de Liquiçá. Determinados colonos indonésios, dentro do esquema das transmigrações (*tansmigrasi*), também estabeleceram lá o seu local de residência, mas meus informantes afirmam que deixaram o país em 1999, após o referendo que decidiu pela independência.

O segundo grupo humano mais importante na área são os descendentes dos falantes de bunak do distrito de Bobonaro. Eles dizem que vieram para Liquiçá há muito tempo por diferentes razões. Conforme alguns informantes, eles foram forçados a migrar por causa dos japoneses durante a Segunda Guerra Mundial, ao passo que outros afirmam sua chegada como comerciantes no posto de Boebau, assim como outros informam que chegaram como trabalhadores agrícolas nas terras da SAPT. Há uma minoria de colonos que contam pertencer a casas que têm suas origens nos distritos de Ermera, Baucau, Aileu, Manatuto ou Suai.

Em razão da natureza heterogênea dessa população, a língua pública em Faulara é geralmente o tétum, mas o uso de outras línguas como o tokodede, o mambai ou mesmo ocasionalmente o bunak também é comum. O indonésio é amplamente conhecido, enquanto o português, apesar de ser entendido pelas elites sociais e pelos habitantes das faixas etá-

² Chamado em indonésio *alokasi penempatan penduduk daerah transmigrasi* (APPDT), e conhecido popularmente como *tansmigrasi* ou simplesmente *trans*.

rias mais velhas, só é bem falado por uma pequena parcela de pessoas.

2. As *uma-lisan* precedentes da aldeia e a narrativa de origem

Como vimos, Faulara experimentou diferentes processos de povoamento durante os distintos regimes políticos que Timor-Leste vivenciou. Assim, atualmente seus habitantes são uma mescla de residentes nativos (*rai-na'in*) e migrantes (*la'o-rai*) chegados em épocas diversas e de um conjunto variado de origens, tanto sociais quanto geográficas. Apenas duas das casas (*uma-lisan*) entre todas de Faulara são consideradas *rai-na'in*: Laueli e Asumanu.

A primeira delas, Laueli – escrita às vezes Lau-Eli (LEKED'E STUDY GROUP, 2007, p. 6) –, é aquela com a qual a narrativa de origem da aldeia está associada. Ao contrário do que acontece com outras narrativas de origem timorense, quando o ancestral comum da casa nasce diretamente da terra (*naklosu mai husi rai*) ou desce do céu (*tun husi lalehan*), os membros da casa Laueli dizem que eles também são migrantes na verdade; tendo se estabelecido na área há gerações. A narrativa menciona que, antes de sua chegada, Faulara era ocupada por pessoas selvagens (*ema fuik*) conhecidas como *melus*. Outros autores registraram essa menção aos *melus* entre outras populações. Em alguns casos, eles são identificados como sendo gente da floresta (SOUSA, 2010, p. 154), considerados os habitantes originais da ilha entre os Atoni (THERIK, 2004, p. 53), como os espíritos de antepassados e os verdadeiros *masters of the Heavens and Earth* (FRIEDBERG, 1980, pp. 273–274); ou como sendo eles mesmos o próprios Belu ou Atoni (BARNES; HÄGERDAL; PALMER, 2017, pp. 345–346; NEONBASU, 2011, p. 50). Os antepassados da casa Laueli vieram até a área para

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

conquistá-la como reis (*liurai*) e, depois de expulsar (*duni*) os *melus*, aí se estabeleceram.

Os membros da casa Laueli legitimam a sua condição de *liurai* recorrendo a dois objetos sagrados (*lulik*), um tambor e uma bandeira (*baba ho bandeira*). Tais objetos funcionam como autenticadores cosmológicos que demonstrariam a condição de *liurai* para seus detentores (RAPPAPORT, 1999; WEINER, 1992). No entanto, como eles mesmos dizem, foram perdidos quando a casa sagrada (*uma-lulik*) foi queimada durante a invasão indonésia. Usando um sistema de referência geográfica semelhante ao dos *Atoni pah meto* estudado por Andrew McWilliam (2006 [1997]), as pessoas da casa Laueli dizem ter chegado a Faulara seguindo um caminho (*dalan*) que expressam mediante pares em linguagem ritual (FOX, 1988): *Bee Sai-Bee Tama*; *Luka-Vikeke*; *Loro-Liurai*; *Sina-Makassar*.

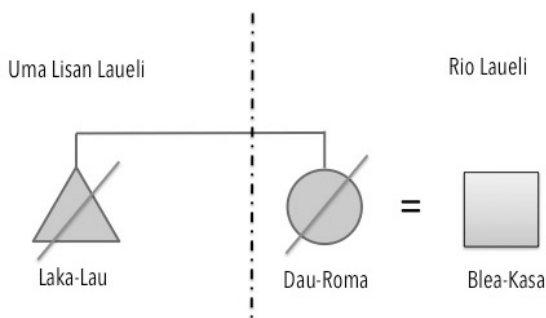


Diagrama 1: Linhagem casa Laueli. Fonte: próprio autor.

A narrativa conta como Laka-Lau (1), representante da *uma-lisan* Laueli, dá a irmã dele – Dau-Roma (2) – em casamento ao grupo de entidades do rio Laueli. Isto ocorreu no tempo dos antepassados (*tempu avó bei'ala sira*), quando a casa Laueli já tinha se assentado no que hoje é conhecido como Faulara. No entanto, como o rio secou devido à falta

de reciprocidade com os espíritos da terra (*rai-na'in*), o estabelecimento de uma aliança entre a casa e o rio tornou-se a solução para o retorno do fluxo das águas. Dau-Roma, um ser vivo, é assim entregue ao rio e ali morre (*fó ema moris hodi hola bee*). No entanto, na narrativa, sua morte não implica sua finitude, mas sua rendição ao casamento (*hasai-feto*) com o rio. O rio é tratado discursivamente como se fosse uma casa, isto é, colocando-lhe atributos semelhantes aos de uma *uma-lisan*. É com uma entidade do gênero masculino, dentre o coletivo de entidades que formam parte do rio, que Dau-Roma se casa, Blea-Kasa (3). Assim, Dau-Roma não deixa de existir quando morre, mas torna-se parte de um plano ontológico diferente daquele perceptível na vida cotidiana mediante o casamento, que é consumado quando ela se “perde” (*lakon*) ao entrar nas águas do rio.

A entrega da mulher é um momento fundador no qual se estabelece uma relação entre o rio e a casa de origem, convertendo-se em tomadores e doadores de mulheres, de vida e fertilidade (*umane-mane-foun* ou *fetosaa-umane*), respectivamente. Assim, cria-se uma aliança assimétrica, o que acarreta em uma superioridade de *status*, uma ordem de precedência, entre o grupo que dá a vida (*umane*) e o tomador que a recebe (*mane-foun / fetosaa*). É a mulher dada em casamento, Dau-Roma (2), quem permite a abertura de um canal de comunicação entre a casa de origem com o rio. Assim, em virtude de sua posição como doadores, os membros da casa Laueli acessam um diálogo privilegiado com o rio. É precisamente Dau-Roma quem liga as duas entidades – casa/rio –, criando-se o que se define como *rai-fukun*, isto é, a aliança entre ambos por meio do casamento. O significado que recebe *rai-fukun*, nesse contexto, refere-se ao vínculo de união entre as pessoas e a terra.

Fukun seria, portanto, o elemento de união, isto é, a conexão entre duas entidades conceitualmente distintas e que

são unidas (*fukun*) estabelecendo um novo relacionamento. Revendo a literatura científica, encontramos este termo referido como “matriclan” entre alguns falantes de tétum térik do Timor Indonésio (FRANCILLON, 1980, p. 248) ou como unidade administrativa formada por várias aldeias, sendo sinônimo de *suku* (HICKS, 1973, p. 13). O dicionário (HULL *et al.*, 2005, p. 222) define-o como: “substantivo) 1. fim de uma corda ou fio, amarrado para fixar alguma coisa. 2. parte da mão ou perna onde dois ossos se encontram. 3. Parte de uma árvore da qual nasce um ramo”. Em outras circunstâncias, *fukun* serve como uma metáfora para se referir à “causa de um problema”. Concordo com Hicks (1973, p. 14), quando define *fukun* como *connecting link between two otherwise separate things*.

A relação irmã-irmão (*feton ho na'an*) é, como coloca Weiner (1992), a conexão-chave que permite o estabelecimento de relações de reciprocidade por meio das quais se criam relações de precedência ou hierarquias entre pessoas e grupos. Essa relação de assimetria segue a direção da entrega das mulheres de um grupo para outro, no que alguns autores chamam de *flow of life* (FOX, 1980) ou *stream of blessing* (BLOCH, 1986; SCHEFOLD, 1994).

Assim, o fato de a linhagem Laeli ter se tornado doador de esposas para o rio supõe o estabelecimento de uma relação assimétrica entre eles que faz com que a casa tenha acesso privilegiado às entidades que formam o rio. Graças a isso, a casa Laeli pode influenciar no comportamento do rio por meio da interlocução com as entidades que o compõem, um atributo ao qual nenhuma outra casa pode acessar. Mediante o casamento de Dau-Roma e Blea-Kasa, a linhagem Laeli se estabeleceu como o único canal legítimo de comunicação com o rio de modo similar ao que acontece nas alianças entre doadores e tomadores de esposas, o *umane* pode usar o seu *status* superior para convocar o rio

e exigir bens dele (nesse caso em forma de colheitas agrícolas, que se conceitualizam como dádivas da terra). Nesse sentido, o rio cede às demandas da casa de origem da qual tomou a esposa em virtude do conjunto de obrigações incluídas nas relações de reciprocidade, cumprindo, assim, um dever com o doador de esposas dele. Essas obrigações são bidirecionais e, do mesmo modo, a casa de origem é a responsável por “alimentar” (*fô-han*) as entidades que fazem parte do rio. Essa reciprocidade é um dos elementos que Shepard Forman (1981) chamou no seu trabalho sobre a cultura makasae de “ideologia do intercâmbio”.

A narrativa de origem, conhecida parcial ou totalmente por muitos dos vizinhos da aldeia, é reafirmada de diversas formas, sendo a celebração de rituais (especialmente os associados às colheitas) uma das mais habituais (para mais detalhes, ver FIDALGO CASTRO, 2015, pp. 287-298). No entanto, também a posse de objetos sagrados (*sasán lulik*) serve como uma demonstração da narrativa de origem. No caso de Laueli, seus membros afirmam que possuem um disco de peito de ouro (*belak mean*) e outro de prata (*belak mutin*), cujos nomes são os dos antepassados e entidades protagonistas da narrativa de origem: Laka-Lau, o ouro, e Blea-Kasa Dau-Roma, a prata. Esses objetos não são interpretados como uma representação destes, mas como os próprios ancestrais e entidades. Entende-se que o objeto associado e o ancestral são, ontologicamente, a mesma coisa. Eles são bens inalienáveis (WEINER, 1985) pertencentes à casa de origem, aos quais se associam histórias e conhecimento secretos (GODELIER, 2005). É a sua mera existência que demonstra em termos locais a veracidade da narrativa de origem, funcionando como condensadores de sentido que a validam em termos cosmológicos (RAPPAPORT, 1999).

Esta narrativa de origem e os elementos que a acompanham são amplamente reconhecidos pelas pessoas da

aldeia, que aceitam a casa Laueli como *rai-na'in*, ou seja, como a casa precedente entre as diferentes casas presentes em Faulara. No entanto, além da casa Laueli, como já mencionamos previamente, há outra casa que também é considerada *rai-na'in*: a *uma-lisan* Asumanu. Essa é uma casa tomadora de esposas e fertilidade (*fetosaa*) da casa Laueli, com a qual eles têm uma relação de aliança desde os tempos dos ancestrais. Segundo os seus *lia-na'in*, a casa Laueli concedera aos membros da casa Asumanu a possibilidade de exercerem o cargo de especialista ritual no tempo dos antepassados (*rai-na'in kaer bua-malus*), como assistentes (*sekretáriu*), porque não tinha condições de assumir todas as obrigações (*ain-lima la to'o*) dado a grande área da terra (*rai luan*).

Com base na história e na transferência do direito de se encarregar da função de especialista ritual (*rai-na'in kaer bua-malus*), ambas as casas são reconhecidas como os legítimos *rai-na'in* ou casas com acesso preferencial à terra frente aos recém-chegados socialmente diferenciados ou famílias *la'o-rai* que têm um correlato econômico no acesso à terra. Assim, as casas originais possuem boa parte dos melhores campos de arroz, enquanto as famílias *la'o-rai* só tiveram acesso a essas terras por meio de decisões políticas (como é o caso das famílias daqueles que foram nomeados administradores locais pelos governantes portugueses) e de alianças matrimoniais (com os colonos originais), ou simplesmente porque as ocuparam (como no caso de certas terras que surgiram há alguns anos em decorrência de mudanças no leito do rio, que são menos produtivas e propensas a inundações). Vale salientar que, embora algumas das famílias *la'o-rai* tenham direitos de exploração de vários campos de arroz, entende-se que a sua propriedade pertence, em termos cosmológicos, às casas *rai-na'in*.

3. A figura do *rai-na'in kaer bua-malus* e transmissão do cargo de especialista ritual.

Quando o termo *rai-na'in* é aplicado a uma pessoa específica, refere-se àquele que, dentro de uma casa também identificada como *rai-na'in*, exerce a posição de especialista ritual. Ou seja, uma pessoa de uma das casas originais é designada como seu representante para realizar tarefas rituais. Nesse sentido, ser *rai-na'in* não indica uma posição exclusiva, fazendo, de fato, referência ao desenvolvimento de uma atividade pública, podendo essa mesma pessoa ocupar outras posições como autoridade ritual em diferentes contextos. Assim, ser *rai-na'in* não impede que uma pessoa atue como *lia-na'in* em uma cerimônia privada (um casamento ou a construção de uma casa sagrada, por exemplo). *Rai-na'in* seria, em suma, uma posição hierárquica dentro da casa que realiza um cargo público que consiste em se comunicar com os espíritos guardiões de um território.

Em Faulara, esta posição é conhecida como *rai-na'in kaer bua-malus* (o *rai-na'in* que detém a noz da areca e a folha do betel), considerado o responsável por se comunicar com os espíritos da terra do domínio territorial no qual sua casa tem acesso precedente. Como tal, ele é o único com capacidade e autoridade para se comunicar com o rio Laueli; o que é normalmente necessário quando é preciso “alimentar à terra sagrada” (*fó-han bá rai-lulik*), a fim de observar a reciprocidade estabelecida entre os seres humanos e o domínio dos espíritos – o domínio daquilo que é *lulik* (TRAUBE, 1986; YODER, 2011) –, bem como manter a ideia metafórica de equilíbrio entre eles (PENA CASTRO, 2010).

Como vimos, existem duas casas que podem potencialmente desenvolver essa atividade: Laueli e Asumanu. De maneira ideal, mas não necessariamente, a posição de *rai-na'in kaer bua-malus* é passada de uma geração para a seguinte, sendo a pessoa que se aposenta quem

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

escolhe seu sucessor entre os candidatos mais destacados das casas *rai-na'in*, de preferência o seu filho mais velho ou um agnado mais jovem. Cada novo aprendiz passa algum tempo ajudando-o, aprendendo por sua vez a linguagem ritual e a maneira como as narrativas de origem devem ser contadas, assim como seu conteúdo. Logo, depois do processo de aprendizagem e após retribuir (com animais e objetos) ao grupo e à pessoa que ocupava o cargo anteriormente, pode ser instituído como especialista ritual e tornar-se reconhecido socialmente (e pelos espíritos da terra) como o legítimo *rai-na'in kaer bua-malus* no local.

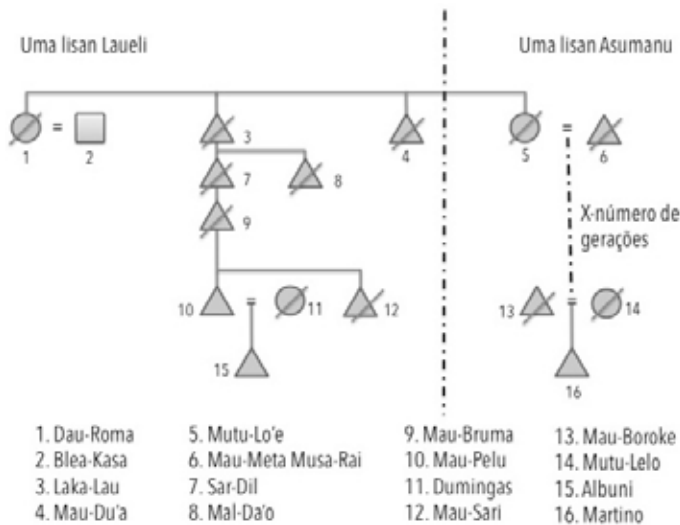


Diagrama 2: Linhagem casa Laueli. Fonte: próprio autor.

Como regra, esse é o mecanismo que governa a sucessão. No entanto, esse modelo costumeiro de herança não funciona como uma norma que os agentes sociais seguem

mecanicamente e, de fato, o processo é antes uma negociação entre essa estrutura normativa ideal e as limitações práticas que condicionam sua realização. Embora não tenha informações sobre todas as pessoas que ocuparam a posição de especialista ritual em Faulara (especificamente, aquelas da casa de Asumanu), o seguinte resumo de uma árvore de parentesco nos ajuda a mostrar como esta foi transmitido parcialmente.

Conforme os membros da casa Laueli, a posição de especialista ritual foi ocupada na seguinte sequência: 3 > 4 > 7 > 8 > 9 > 10 > 13 > 12. Nenhuma pessoa da casa Asumanu contesta que essas pessoas tenham ocupado a posição de especialista ritual, no entanto, também mencionam que outras pessoas da casa deles participaram alternadamente dessa sequência sucessória. Não consegui obter os nomes das pessoas na casa Asumanu que tenham exercido as funções antes do pai de Martino (16) e Mau-Boroke (13), que foi *rai-na'in* logo depois Mau-Pelu (10). Atualmente, existe um conflito entre as duas casas para determinar quem é o *rai-na'in* legítimo, sendo esta uma das principais razões de disputa entre as pessoas que afirmam ter legitimidade para exercer essa tarefa: Albino (15) e Martino (16). Mau-Sari (12) desempenhou esse papel até 1999, fato confirmado por ambas as casas mas logo depois da independência ele foi para Atambua e se estabeleceu lá para não retornar, em razão de sua única filha ter se casado com um membro da milícia pró-Indonésia de Liquiçá (*Besi Merah Putih*). Embora as pessoas em Faulara digam que Mau-Sari não era pró-indonésio, ele teria decidido ficar com ela em virtude sua idade avançada e por ser ela a única da família direta que ainda tinha.

Não está claro como e se realmente aconteceu a sucessão da posição do *rai-na'in kaer bua-malus*. Nessa altura, o país se envolveu em uma forte tempestade política logo após a celebração do referendo que decidiu pela independência e

Faulara não ficou alheia a esse conflito. A aldeia foi um dos lugares no distrito de Liquiçá onde os separatistas se refugiaram depois de votar no referendo (CAVR, 2013, pp. 1305–1307). Nem Albino nem Martino mencionam que Mau-Sari passara o cargo, mas ambos reivindicam para si próprios a legitimidade da posição em uma complexa competição que continua até hoje em termos que exploramos em outro lugares (ALONSO POBLACIÓN & FIDALGO CASTRO, 2014).

4. Conclusão

Como em muitos outros lugares de Timor-Leste e da região da Indonésia Oriental, uma narrativa de origem é a base a partir da qual se estrutura a ordem social em Faulara (VAN WOUDE, 1968). Mesmo as mudanças sociais causadas por fluxos migratórios, assim como o fato de que o país viveu diferentes regimes políticos (colonialismo português, ocupação indonésia e independência leste-timorense), as narrativas de origem continuam a servir para estabelecer uma forte ordem de precedência entre os grupos sociais e as pessoas que vivem em Faulara. Hoje, no entanto, o modo de estar-no-mundo associado com as narrativas de origem, – e o domínio da *Kultura* em geral – estão sendo questionados em razão das profundas mudanças vividas após duas décadas de Restauração da Independência (ALONSO POBLACIÓN; FIDALGO CASTRO; PENA CASTRO, 2018; FIDALGO CASTRO, 2015).

Alguns dos elementos que têm impacto sobre os sistemas tradicionais de autoridade e poder associados às narrativas de origem são: a inserção do país em uma economia global e o conseqüente surgimento de oportunidades econômicas alternativas à economia camponesa; os altos níveis de migração para a capital; o maior acesso à educação; a

oposição das igrejas católicas e protestantes a práticas religiosas locais (BICA, 2013; FIDALGO CASTRO, 2012; SILVA, 2018). Apesar disso, os mecanismos de governança pela *kultura* (SILVA, 2014), como no caso apresentado, por meio de narrativas de origem, continuam sendo muito relevantes na maneira pela qual as pessoas orientam seus comportamentos e se organizam socialmente na aldeia de Faulara.

Referências bibliográficas

- ALONSO POBLACIÓN, E.; FIDALGO CASTRO, A. Webs of Legitimacy and Discredit: Narrative Capital and Politics of Ritual in a Timor-Leste Community. *Anthropological Forum*, v. 24, n. 3, p. 245–266, 2014.
- ALONSO POBLACIÓN, E.; FIDALGO CASTRO, A.; PENA CASTRO, M. J. Bargaining Kultura. Tensions Between Principles of Power Acquisition in Contemporary Timor-Leste. *Sociologus*, v. 68, n. 2, p. 107–124, 2018.
- BARNES, S. M.; HÄGERDAL, H.; PALMER, L. R. An East Timorese Domain. *Bijdragen tot de taal, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, v. 173, n. 2–3, p. 325–355, 2017.
- BELO, D. C. F. X. Os antigos reinos de Timor-Leste (*Reys de Lorosay e Reys de Lorothona, Coronéis e Dados*). Baucau: Edição Tipografia Diocesana Baucau, 2011.
- BICA, A. B. *A diferença entre os iguais*. São Paulo: Porto de Idéias, 2013.
- BLOCH, M. *From blessing to violence: history and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1986.
- BOAVIDA, I. Celestino da Silva, a rede de postos militares e a ocupação colonial efetiva de Timor português (1895–1905): Um processo (des)construtivo. *Journal of Asian*

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste


- History*, v. 48, n. 2, p. 227–261, 2014.
- CAVR. *Chega!: The Final Report of the Timor-Leste Commission for Reception, Truth and Reconciliation (CAVR): full report. Volume II*. Jakarta: KPG in cooperation with STP-CAVR, 2013.
- CENTRO CULTURAL DA SAÚDE. *Revolta da Vacina: Cidadania, Ciência e Saúde. As marcas da varíola*. Disponível em: <<http://www.ccms.saude.gov.br/revolta/pdf/M5.pdf>>. Acesso em: 9 ago. 2015.
- CLARENCE-SMITH, W. G. Planters and small holders in Portuguese Timor in the nineteenth and twentieth centuries. *Indonesia Circle*, v. 57, p. 15–30, 1992.
- DE CASTRO, A. O. *A ilha verde e vermelha de Timor*. Lisboa: Edições Cotovia, Lda., 1996.
- DUARTE, T. *Ocupação e colonização branca de Timor*. Porto: Editôra Educação Nacional, Lda., 1944.
- FIDALGO CASTRO, A. A Religião em Timor-Leste a partir de uma Perspectiva Histórico-Antropológica. In: FIDALGO CASTRO, A.; LEGASPI BOUZA, E. (Eds.). *Léxico Fataluco-Português*. Dili: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste, 2012. p. 79–118.
- FIDALGO CASTRO, A. *Dinámicas políticas y económicas en el dominio ritual y la vida cotidiana en Timor Oriental. Estudios de caso desde la aldea de Faulara*. Ferrol: Universidade da Coruña, 2015.
- FORMAN, S. Life Paradigms: Makassae (East Timor) Views on Production, Reproductions, and Exchange. **Research in Economic Anthropology**, v. 4, p. 95–110, 1981.
- FOX, J. J. *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1980.
- FOX, J. J. *To speak in pairs. Essays on the ritual languages of eastern Indonesia*. Cambridge, New Rochelle, Melbourne & Sydney: Cambridge University Press, 1988.
- FRANCILLON, G. Incursions upon Wehali: A modern History of an Ancient Empire. In: FOX, J. J. (Ed.). *The*

- Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Massachusetts and London, England: [s.n.]. p. 248–265.
- FRIEDBERG, C. Boiled Woman and Broiled Man: Myths and Agricultural Rituals of the Bunaq of Central Timor. In: FOX, J. J. (Ed.). *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Massachusetts and London, England: [s.n.]. p. 266–289.
- GODELIER, M. Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de las cosa que no hay que vender sino que hay que guardar. Una reevaluación crítica del ensayo sobre el don de Marcel Mauss. In: MORENO FELIÚ, P. (Ed.). *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 2005. v. LXIIp. 195–210.
- HICKS, D. The Carabalu Tetum. **García de Orta. Série de Antropología**, v. 1, n. 1–2, p. 13–18, 1973.
- HULL, G. S. et al. *Disionáriu Nasionál ba Tetun Ofisial*. Dili: Instituto Nacional de Linguística y University of Western Sydney, 2005.
- LEKEDE'E STUDY GROUP. *Umalisan masyarakat Tokodede Likisá*. Liquiçá: Lekede'e Study Group (LSG) & Timor Lorosa'e -Nipon Culture Center (TNCC), 2007.
- MARTIN-SCHILLER, B.; HALE, J.; WILSON, P. *Review of the East Timor Agricultural Development Project (ETADEP), September-October 1987*. [s.l: s.n.].
- MARTINHO, J. S. A cultura da borracha em Timor. *Boletim Geral das Colónias*, v. 24, n. 275, p. 208–212, 1948.
- MCWILLIAM, A. Mapping With Metaphor: *Cultural topographies in West Timor*. In: FOX, J. J. (Ed.). *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra: ANU E Press, 2006. p. 101–113.
- NEONBASU, G. *We Seek Our Roots: Oral Tradition in Biboki, West Timor*. Bonn: Anthropos Institut & Academic Press Fribour Switzerland, 2011.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

- OTTEN, M. *Transmigrasi: Indonesian Resettlement Policy, 1965-1985. Myths and Realities*. Copenhagen: IWGIA Document, 57., 1986.
- PENACASTRO, M. J. Introdução às estruturas cosmovisivas e aos princípios básicos da organização social tradicional em Ainaro. A uma-lulik e a vida cerimonial. In: GÁRATE CASTRO, L. A. (Ed.). *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma-lulik do Distrito de Ainaro*. Ferrol: Secretaria de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste, 2010. p. 45-68.
- PRESIDÊNCIA DO CONSELHO. *Projecto do terceiro Plano de Fomento para 1969-1973*. Disponível em: <<http://gov.east-timor.org/MAFF/ta000/TA070.pdf>>. Acesso em: 10 maio. 2013.
- RAPPAPORT, R. A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, New York & Melbourne: Cambridge University Press, 1999.
- ROQUE, R. A voz dos bandos: colectivos de justiça e ritos da palavra portuguesa em Timor-Leste colonial. *Mana*, v. 18, n. 3, p. 563-594, 2012.
- SCHEFOLD, R. Cultural anthropology, future tasks for Bijdragen, and the Indonesian Field of Anthropological study. *Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde*, v. 150, n. 4, p. 805-825, 1994.
- SILVA, K. C. DA. O governo da e pela kultura. Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 104, p. 123-150, 2014.
- SILVA, K. C. DA. Christianity and kultura: Visions and pastoral projects. In: *The Promise of Prosperity: Visions of the Future in Timor-Leste*. Canberra: ANU Press, 2018. p. 223-241.
- SOUSA, L. M. G. DE. *An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste*. Lisboa: Tese de doutoramento. Universidade Aberta, 2010.

- SOUSA, Edgar da Conceição e. *Parecer Técnico Sobre a Sociedade Agrícola Pátria e Trabalho Limitada, relacionado com o pedido de empréstimo para a compra de maquinaria e melhoramento das instalações de café*, 1967. Disponível em: <www.gov.east-timor.org_MAFF_ta000/gov.east-timor.org/MAFF/ta000/TA015.pdf>, acesso em: 10 maio 2013.
- THERIK, T. *Wehali: The Female Land. Traditions of a Timorese ritual centre*. Canberra: Pandanus Books & Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University, 2004.
- TRAUBE, E. G. *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986.
- USAID. A.I.D. *Evaluation Summary. Grant No. 1064. CRS East Timor Agricultural Development Project*. Disponível em: <http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PDCAY890.pdf>. Acesso em: 10 maio. 2013.
- VAN WOUDE, F. A. E. Types of social structure in Eastern Indonesia. *La Haya: Koninklijk Instituut voor Taal, Land, en Volkenkunde Translation Series*, vol. 11. Martinus Nijhoff, 1968.
- WEINER, A. B. Inalienable Wealth. *American Ethnologist*, v. 12, n. 2, p. 210-227, 1985.
- WEINER, A. B. *Inalienable Possessions: The paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press., 1992.
- YODER, L. S. M. Tensions of Tradition: Making and remaking claims to land in the Oecusse enclave. In: MCWILLIAM, A.; TRAUBE, E. G. (Eds.). *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*. Canberra: ANU E Press, 2011. p. 187-216.



Casas sagradas leste-timorenses como espaços de vivência e ritualização

Vicente Paulino

Fotografia: Keu Apoema, 2018.

Tão vasto campo, repleto de questões ligadas à relação entre o espaço da casa e das casas sagradas, distingue-se como um importante tema de estudo de académicos e investigadores de diversas áreas. Este trabalho da análise semiótica das casas e das casas sagradas remete para a produção do espaço não só como processo de reprodução familiar, mas também como de reprodução social.



1. Considerações prévias

Apoiado nas concepções de mito e narrativa de origem, a partir de uma perspectiva semiótica, este artigo pretende apresentar a *uma* (casa) e a *uma-lulik* (casa sagrada) como importantes contributos para a compreensão de aspectos inerentes à formação da identidade nacional leste-timorese enquanto processo em contínuo desenvolvimento. Por um lado, procuramos apresentar narrativas orais sobre algumas casas sagradas de Timor-Leste; por outro, propomos uma abordagem analítica e interpretativa sobre a questão das casas e das casas sagradas e suas respectivas relações como espaços situacionais e factuais, de vivência e de ritualização dos leste-timorenses.

A definição de espaços de habitação pressupõe a delimitação do espaço da vivência comunitária separado do espaço da vivência individual ou familiar em seu sentido mais restrito. No entanto, o espaço de vivência comunitária no caso dos leste-timorenses, a *uma-lulik* (casa sagrada), inclui o valor da partilha e da coesão no interior de uma linhagem, compreendendo seus distintos núcleos familiares membros. Refletir sobre a casa e a casa sagrada e suas representações signícas sob a perspectiva semiótica implica em ocupar-se com a questão da receção ou, simplesmente, com a interpretação da “habitabilidade” enquanto espaço familiar e social. Isto indica que a casa não é apenas signo da função – abrigar – mas coloca-se sobretudo como um ícone da linguagem humanística de uma determinada sociedade.

Como exemplo da importância do contexto para a abordagem epistemológica e semiótica dos espaços da casa e da casa sagrada para a vida familiar e social dos leste-timorenses, basta lembrar que a memória faz uso recorrente de estratégias mnemónicas que dependem de estímulos contextuais (como palavras específicas durante um ritual ou as formas singulares das arquiteturas locais). Nesse sentido, para os leste-timorenses, tanto a casa como a casa sagrada são espaços sacralizados, suportes epistémicos do conhecimento e da experiência humana. Perguntamo-nos aqui qual o contributo da semiótica para a compreensão da significação dos espaços da casa e da casa sagrada como elementos distintivos e formativos de uma dada identidade leste-timorense. Em princípio, acreditamos que a teoria que utilizamos como instrumento de abordagem e análise nos ajuda a abordar os elementos que constituem tais espaços, explorando suas cadeias de significados, vinculando-as com as narrativas orais e outros aspectos gerais das culturais locais.

2. Algumas narrativas orais sobre casas sagradas

A vida cultural e social dos leste-timorenses está em geral associada à *uma-lulik* (casa sagrada) e ao *bosok-lulik* (altar sagrado). É uma relação que se aproxima da triangulação relacional cosmogónica timorense: mundo divino (também conhecido por mundo da divindade suprema), mundo dos homens (habitado pelos seres humanos e outros seres que partilham o mesmo espaço mundano) e o mundo dos espíritos dos antepassados e da natureza (habitado pelos parentes mortos e pelos espíritos que vivem nas florestas, nas montanhas, nos vales e rios). Esses mundos estão interconectados pela própria acção do homem por meio do estabelecimento da casa sagrada e de altar sagrado, erguido

próximo ou em um monte ou numa floresta, sobre o qual se ergue o *ai-to'os*¹. Certo é que toda a comunicação ritual com a divindade suprema e os espíritos dos antepassados e da natureza é feita nos *bosok-lulik* e nas casas sagradas, por meio de cerimônias rituais, cuja substância de realização é parte integrante da manifestação da fé (das crenças nativas).

Em geral, não se pode separar a história civilizacional dos leste-timorenses da existência da *uma-lulik* e do *bosok-lulik*. Nesse sentido, os leste-timorenses podem ser chamados de sociedade da casa e do ritual, isso porque realizam sempre, em suas casas sagradas, determinadas cerimônias associadas aos fluxos de vida – seja ela a política-social ou a política-econômica. Logo, localmente concebe-se a casa sagrada como o centro de harmonização e de manutenção dos fluxos de vida. Os leste-timorenses consideram, portanto, a *uma-lulik* (casa sagrada) o lugar onde se colhe os princípios morais e as lições pedagógicas para guiar a vida dos sujeitos, das famílias e das comunidades, aos quais se vinculam as narrativas orais, algumas das quais iremos apresentar logo adiante, começando com a história de origem da casa sagrada Bil-Besi Bilumanu. Os contos oferecem informações sobre os antepassados e percursos que estes fizeram até a fundação das casas sagradas, assim como sobre a relação dos seres humanos com os recursos naturais (no caso, a água) e outros seres viventes.

1 A palavra *Ai-to'os* vem do tétum, e que na simples expressão designa-se por *ai-riin lulik* (tronco sagrado). Em Bunak chama-se-lhe *Tala*, *Aitchia* em Kemak, *Kai-Tea* em Midiki, *Ai-Tosa* em Bambae (Traube, 1986, p.159), *Es-Tidi* em Bambae de Same e ainda é chamado, *as-rei* que está a ser colocado no *fatuk-bosok* e considerado como, *ai-lulik* (Paulino & Gomes, 2019, pp.27-28). Significa que o espaço de colocação do *ai-to'os* é conjugado por três elementos essenciais: *ai* (madeira), *fatuk* (pedra) e *rai* (terra) que dão lugar aos princípios da permanência (substrato ou substância) do *ai-to'os*, isto é, o tronco de madeira é colocado na terra bem fundo e rodeado pelas pedras que apresentam o sentido analógico de seu poder exponencial (ibidem, p. 41). Além disso, se pensando apenas no *to'os* significa *horta* e esta não é assim uma “*rai*” qualquer, então o *to'os* é um espaço cultivado ou “domesticado” que tem suas raízes na terra, na natureza e na cultura.

No começo da nossa história, os nossos ancestrais viviam na *prasa* Mortain², Díli, particularmente no monte Pisu Lete Dargeo. Depois de uma longa discussão, os nossos antepassados decidiram nomear Lai Lequi Mau Hunu, dando-lhe o *kriz* (espada mágica). Ele fez uma promessa através de uma folha de betele, oferecendo a terra de modo a não voltar mais à sua aldeia, chamada Kai Kado. Lai Lequi Mau Hunu disse aos seus irmãos para ficarem naquele lugar. Eles ficaram tristes quando Lai Leque Mau Hunu disse-lhes que três deles, incluindo ele próprio, iriam deixar a aldeia e viajar para outros lugares. Os três caminharam em direcção ao ocidente, em direcção a Maubara. No meio do caminho, Lai Lequi Mau Hunu disse aos seus dois irmãos para ficarem naquele lugar. Eles ficaram e construíram as suas casas com pedra, madeira e *kris* para acender o fogo. Lai Lequi Mau Hunu continuou sozinho a viagem até encontrar um lugar designado como Kotaheu, sendo bem recebido por alguns habitantes locais. Estes pediram a Lai Lequi Mau Hunu para os guiar e ensinar, porque queriam ser sábios. Lai Lequi Mau Hunu conversou com os habitantes da aldeia conhecida por comunidade Negarante, e decidiu dar ao lugar o nome de Bil-Besi Bilumanu Nagareta Loidahar, com o que eles concordaram. Depois disso, eles deram um lenço e amarraram na cabeça de Lai Lequi Mau Hunu uma magia como prova. Em seguida, Lai Lequi Mau Hunu teve dois filhos que foram para Manufahi, conduzindo suas vidas com a criação de uma comunidade em Luidahar. Depois de algum tempo, o filho de Lai Lequi, Dom Lakroma, pegou uma espada e resolveu entregá-la à casa sagrada Bil-Besi Bilumanu, para tentar curar-se de uma doença, mas não conseguiu se recuperar e morreu. O seu sangue correu e parou num coqueiro, a tal sítio foi dado o nome de Nomedes Oeste. A irmã de Dom Lakroma foi lá muitas vezes pedir sorte para si e sua família viverem bem³.

² É expressão oral na fala do antigo reino de Motael, isto é, provavelmente que o “Motael” que conhecemos hoje, era chamado por “Mortain”.

³ Esta narrativa foi recolhida e dada pela Dominica P. Soares, descendente da casa sagrada Bil-Besi Bilumano, em 15 de Março de 2018. A compilação e a organização textual da narrativa feita por mim, de modo a poder assegurar o estilo de sua história.

O homem precisa de uma casa para habitar e, ao mesmo tempo, precisa de água para sobreviver. A água é fonte de vida. A casa é um espaço de convivência familiar e de aprendizagem. O homem pode ter uma casa grande, mas sem água para saciar a sua sede, o corpo não se sustenta. Por isso, água e casa são dois elementos que permitem ao ser humano apreender a vida. Entretanto, as relações homem-casa, homem-água e casa-água podem ser vistas na história da casa sagrada Buda-Hollo, narrada pelo *lia-na'in* Sr. Bento, a seguir:

A casa sagrada Buda-Hollo é *nani meti nani tasi, sae foho-rai nia leten hodi hakur tasi*, isto é, mergulhou na lagoa e ao atravessar o mar, viajou no dorso da grande serpente. O avô Mauleki chegou a uma terra chamada Maklouk, ele e os seus construíram suas casas e começaram a morar lá. Quando chegava a noite, o avô Mauleki dormia e sonhava. Certa vez, em seu sonho apareceu uma voz que dizia: *imi tenke harii uma-lisan ida iha ne'e ho naran Buda-Hollo* – vocês têm que fundar uma casa sagrada aqui e dar-lhe nome de Buda-Hollo. Mas não havia água naquele lugar. O avô Mauleki começou a procurar água para beber e cozinhar. Ele caminhou durante sete dias até que encontrou água. Primeiro, no entanto, ele encontrou uma grande serpente que tinha sete cabeças. Mas, de repente, a serpente desapareceu e no seu lugar surgiram sete fontes de água. O avô Mauleki recolheu água nessas fontes e levou-a para casa. Desde então essas fontes são consideradas sagradas, respeitadas como tal pelas novas gerações pertencentes à grande família da casa sagrada Buda-Hollo⁴.

Segundo as visões cosmogónicas locais, há também uma forte relação entre o ser humano e os pássaros que voam no céu. Essa relação integra, a partir das perspectivas

⁴ Esta narrativa foi recolhida e disponibilizada por Tavares Soares, descendente da casa sagrada Buda-Hollo – da aldeia Sasahi, suco Fatumaquerec – Soibada-Manatuto em 15 de Março de 2018, e compilada por Vicente Paulino.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

nativas, a lei universal estabelecida pela divindade suprema criadora, segundo a qual os leste-timorenses devem viver harmoniosamente com a natureza dos animais selvagens. Alguns são, inclusive, considerados símbolos de determinadas linhagens e icônicos de suas casas sagradas. Tal relação é bem visível na narrativa de origem da casa sagrada Manu-Tasi. Segundo a lenda:

Antigamente havia um avô chamado Leki-Bere que estava doente e quase a morrer. Naquela época, o avô Leki-Bere ficou gravemente doente, pois o diabo ou algo maléfico comeu partes de seu coração e de seu fígado. Naquele tempo, o avô Leki-Bere não vivia dignamente, pois morava em uma caverna. Entretanto, esse avô só dormia fora da caverna, além disso, não havia nada para fechar ou tapar a entrada do lugar. Havia um pássaro chamado Manu-Tasi (pássaro do mar) que voava mesmo na caverna do avô Leki-Bere. Em seu voo, ele percebeu as condições em que o avô vivia, ficou triste com isso e procurou meios de ajudá-lo. Manu-Tasi procurou o coração e o fígado de um cabrito para curar o coração e o fígado do avô Leki-Bere. Procurou e procurou e conseguiu finalmente encontrar um cabrito na ribeira Lau-Leli. Ele apanhou o cabrito e tirou o seu coração e o fígado. Manu-Tasi levou-os para o avô Leki-Bere e colocou-os em seu coração e seu fígado. Naquele mesmo dia, o avô Leki-Bere ficou curado e, por isso, em honra do pássaro Manu-Tasi, o avô Leki-Bere fundou uma *uma-lulik* com o seu nome⁵.

Há outra narrativa que afirma:

Antigamente a casa sagrada Baganassa, que actualmente tem o nome de Lessa-Lera, ficava no suco de Raiheu no posto administrativo de Cailaco. Baganassa é o nome de uma árvore. Naquela altura havia dois homens, um chamado Atu-Lelo e outro Mauleto. Eram irmãos e agricultores que todos os dias iam trabalhar na horta em Malega. Atu-Lelo era

⁵ Esta narrativa foi recolhida por Salustiana R. dos Santos em 15 de Março de 2018, e compilada por Vicente Paulino.

preguiçoso e o irmão dele era diligente. Como Atu-Lelo, todas as tardes, quando regressava da horta, nunca levava consigo lenha, o seu irmão Mauleto não lhe dava comida. Mauleto fazia sempre assim ao seu irmão Atu-Lelo, mas ele nunca mudava de atitude. Então, um dia, Mauleto bateu em Atu-Leto e deitou-o ao chão, dando-lhe pontapés. Por causa dessa agressão física, Atu-Lelo decidiu mudar-se para o posto administrativo de Zumalai em Covalima. Em Zumalai, Atu-Lelo foi morar com um tio chamado Maupelo, que já estava lá havia cinco anos e era pescador. Atu-Lelo mostrava-se orgulhoso porque o seu tio Maupelo tratava-o com a um filho. Todos os dias, Atu-Lelo e os colegas daquela zona iam pescar no mar. Depois de cinco anos e nove meses, Atu-Lelo pediu ao tio Maupelo que o deixasse regressar à sua terra de origem, Raiheu. Antes de regressar à sua terra natal, o tio Maupelo entregou-lhe instrumentos como uma catana de guerra, dois medalhões e uma *rotá*⁶ para Atu-Lelo governar como *liurai*. Antes, porém, o seu tio Maupelo pediu-lhe que construísse uma casa sagrada em Raiheu para guardar os instrumentos oferecidos, ditos sagrados. Quando Atu-Lelo chegou a Raiheu, ele sentiu que não tinha condições de construir a casa sagrada. Por isso decidiu entregar os instrumentos de *liurai* ao irmão Mauleto. Mauleto ficou feliz pelos instrumentos oferecidos e convidou todo o povo daquele suco para construir uma nova casa sagrada para guardar os instrumentos sagrados. Então o povo daquele suco decidiu escolher Mauleto como *liurai* e a casa sagrada recebeu o nome de Loi-Ubu. O *liurai* Mauleto entregou depois a casa sagrada antiga ao irmão Atu-Leto e os dois irmãos mudaram o nome *Loi-Ubu* para Baganassa e depois para Lessa-Lera. O nome Lessa-Lera tem origem em duas palavras: *Lessa* e *Lera*. *Lessa* significa “pobre” e *lera* quer dizer “pisar”, logo *Lessa-Lera* significa “pobre pisado”⁷.

⁶ É uma expressão de língua tétum que em português significa “cetro”, ou bastão. É um objeto usado pelos régulos e dados que representa o poder.

⁷ Esta narrativa foi recolhida e disponibilizada por Maria Lídia Mendes, em 15 de maio de 2018, descendente da casa sagrada Lessa-Lera, localizada no suco Raiheu – posto administrativo Cailaco. De seguida, foi compilada por Vicente Paulino.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste



Fotografia 1: Uma-lulik de Hatubesi em Atabae.
Fonte: Vicente Paulino, agosto 2012.



Fotografia 2: Uma-lulik Uma Loro Metan Oefali em Fohorem.
Fonte: Vicente Paulino, Janeiro 2020.



Fotografia 3: Uma Bei-Wain, seus descendentes e outras casas .
Fonte: Vicente Paulino, Janeiro 2020.



Fotografia 4: *Ai-diki tau iha uma-lulik nia tutun.*
Fonte: Elda dos Santos, agosto 2018.



Fotografia 5: Uma-lulik Mauasu e seu respetivo ai-to'os.
Fonte: Celeste Sequeira Tilman, 2017.



Fotografia 6: Donos do ete-huruha ou ai-to'os dos tutualenses
localizado ao lado da gruta de Ili Kere Kere (Tutuala).
Fonte: Vicente Paulino, agosto 2012.

3. Descrição de algumas casas sagradas



Fotografia 7: Uma-Lulik Uasilau e dois de seus respectivos descendentes. Fonte: Jesuina Albertina Freitas, maio 2018.

Logo a seguir, trazemos narrativas curtas de algumas casas sagradas, a partir das quais é possível entrever elementos de suas dimensões históricas, materiais e simbólicas. A casa sagrada Uasilau, suco Alaua Craic, por exemplo, foi destruída em 1979 pelos militares indonésios no período de ocupação e anexação do território leste-timorense à Indonésia, como informa a Sra. Jesuína Albertina Freitas⁸, a partir do que lhe contou seu avô (que foi *lia-na'in* da casa sagrada). A nova construção foi reiniciada em 2009, tendo sido antecedida por reuniões entre todos os pais-irmãos⁹

⁸ Informação sobre as casas sagradas existentes no Suco Alaua Craic é concedida (em 15 de maio de 2018) pela nossa informante Sra. Jesuína Albertina Freitas – descendente de uma-lulik Uasilaua, localizada na aldeia Neolida.

⁹ É designação dada aos irmãos dos mesmos pais e/ou da mesma linhagem da casa sagrada.

que, colectivamente, decidiram que cada membro da família deveria contribuir com \$1000 (mil dólares), dois búfalos, dois porcos, entre outras coisas. Depois desse acordo, eles marcaram o início da construção, finalmente concluída em 2011. Este breve relato indica uma existência material precíval ao tempo e suscetível à destruição em épocas de conflitos. Por isso mesmo, os núcleos familiares a ela vinculados, periodicamente, reconfirmam seus laços tanto entre si como com a casa sagrada, por meio das negociações e dos esforços necessários para reconstituir a sua dimensão material, sendo esta portanto, também símbolo de coesão interna.



Fotografia 8: Casa sagrada Ua-ana na aldeia Iti-Daho - Suco Tekinomata. Fonte: Georgina Ximenes Cabral, maio 2018.

Outra narrativa nos foi contada pela Sra. Georgina Ximenes Cabral (descendente da casa sagrada Ua-ana). Ela nos informou que o nome de sua casa sagrada, em língua makassae, traduz-se por *ua-unai*, o que significa “apenas uma”. A origem desse nome advém de um momento em que um meio-bisavô ficou sozinho entre outras pessoas ou entre outras casas sagradas. Sua construção foi reinaugurada no dia 9 de setembro de 2004¹⁰. A casa sagrada Ua-ana tem

¹⁰ Esta informação foi dada pela Sra. Georgina Ximenes Cabral, descendente da casa sagrada Ua-ana, em 15 de Maio de 2018.

quatro pilares, nomeados pilares homens-mulheres. Os dois pilares que representam o homem (os homens) estão erguidos na parte leste e os dois pilares que representam a mulher (as mulheres) estão erguidos na parte oeste.

É necessário destacar também a região de Oé-Cussi que é, como outras de Timor-Leste, reconhecida por ter como referente central para suas comunidades a *uma-lulik*. Em virtude disso, apresenta-se aqui brevemente três casas sagradas estudadas por Domingos Oni (2016): Tola Bobo-Ufe, Manasi (Ume Usif) e Tasae-Suni. A casa sagrada Tola Bobo-Ufe possui uma construção diferente das duas outras, sendo o seu teto cortado no cimo, com uma cruz em seu topo. Ela fica localizada na aldeia de Tumin, sendo a mais conhecida dos dezoito sucos do município de Oé-Cusse. No entanto, segundo as narrativas locais, o suco de Bobometo é considerado *Amaf* (Pai), atributo compartilhado com a casa sagrada pertencente aos familiares do *liurai* (Usif) que, desde a era colonial portuguesa até à nossa contemporaneidade é considerada a mais valente e ainda é respeitada como tal.

A Casa Manasi situa-se no suco Usi-Taqueno. A sua construção é cortada em duas partes, mas mantém a sua forma tradicional. Seu nome originário é Ume Usif, ou seja, a casa do rei, a mais conhecida naquele suco. Contudo, ainda existem também as casas sagradas de cada família da mesma geração com o uso do apelido como uma forma de manter a continuidade da linhagem¹¹, ou seja, tratar-se de uma forma de proteger a continuidade do parentesco. A casa sagrada Tasae Suni é localizada no suco Usi-Tasae, composta por duas palavras: *Tasae* – que significa “levar ao ombro”, e *Suni* – que significa espada. Portanto, *Tasae Suni* significa levantar armas contra os inimigos em tempos de guerra. A sua construção é cortada em duas partes, mas com mudanças em relação ao seu estilo tradicional, incluindo

¹¹ Por exemplo, o apelido “Elo”, “Afoan”, “Colo” é usado por certos grupos de determinada da casa sagrada para justificar que as pessoas com esses apelidos são de origem desta ou daquela casa sagrada.

em sua estrutura atual elementos modernos (ONI, 2016, pp. 21-22).

É interessante realçar também que as casas sagradas do suco Daisua do posto administrativo de Same estão associadas umas às outras, na medida em que essas casas sagradas têm patronos/casas padroreiras, ou como se diz em mambae: *umnor kukun met* – “elas são casas sagradas e nós as adoramos”. A aldeia Riatu possui ligações com outras aldeias do suco Daisua, isso porque algumas casas sagradas na aldeia Riatu são consideradas guardiãs (ou asseguradoras) “*ai-talik lulik*” que conectam a terra e o céu, possuindo também “bandeiras *lulik*”, o que simboliza a relação de proximidade com outras casas sagradas. A aldeia Lesulau tem uma casa sagrada chamada Uma Babulo que possui ligação com algumas casas sagradas de aldeia Riatu como a Casa Rai Golora e a Uma Dato que em língua mambae se designa por *Ria nor Marao*. Enquanto a casa sagrada Tetek Mata Habali, localizada na aldeia Loti, tem ligação com todas as casas sagradas existentes no Suco Daisua, porque algumas delas têm ligações com *Dom Boaventura nia ain-fatin* – os caminhos de Dom Boaventura¹². A aldeia Daisua Lama estabelece uma relação de proximidade e de parentesco com a aldeia Riatu porque a sua casa sagrada de maior prestígio é Uma Daeslau, que se destaca na aldeia Daisua Lama enquanto o seu *bosok* é assegurado por algumas casas sagradas da aldeia Riatu. A aldeia Lesuai e a aldeia Riatu, por sua vez, estabelecem relações familiares e de parentesco de acordo com aquilo que na língua mambae se designa *Riatu Lisai* – o que significa que se as casas sagradas existentes na aldeia Riatu quiserem visitar (voltar ou regressar) todas as casas sagradas das três aldeias, então, têm que se sentar

¹² Esta informação foi dada pela Sra. Elsa Magno Corte-Real de *uma-lulik Dato* ao jovem Zelito de Jesus Francisco, em maio de 2018 no suco Daisua. Segundo ela, a família próxima do régulo D. Boaventura refere que Same naquela época pertencia ao Reino de D. Boaventura, assim como outros espaços em Betano também têm ligação com esse régulo.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

primeiro na casa sagrada Luarpu sediada na aldeia Lesuai, apenas depois é que podem visitar a outras casas sagradas.



Fotografia 9: Descendentes de uma-lulik Dato, sra. Elsa Magno Corte-Real e o jovem Zelito de Jesus Francisco. Fonte: Zelito de Jesus Francisco, maio 2018.

As breves informações sobre algumas casas sagradas apresentadas ou propostas são, de facto, para compreender a sua existência como signos ou como uma “coisa” que representa a identidade de pertencimento a um clã ou a um grupo social timorense.

4. Casas e Casas Sagradas como signos

De acordo com os estudos semióticos, o signo é um objeto que serve à nomeação, permitindo ao ser humano travar relação com as “coisas” do mundo, ao mesmo tempo compreendendo-as, analisando-as, na medida em que encadeia possibilidades de sentidos, tal como Santo Agostinho expressou ao afirmar que “um signo é uma coisa que faz afluir por si própria ao pensamento qualquer outra coisa”¹³. É a “coisa” que Martin Heidegger (2005)

¹³ Veja-se o texto “As teorias do signo e as significações linguísticas” de Antônio Carlos da Silva - <http://www.partes.com.br/ed39/teoriasignosreflexaoed39.htm>.

questiona e é sobre tal “coisa” estudada ou observada que tenta dar explicações epistémicas, pois “a coisa é, como todos julgam saber, aquilo em torno do qual estão reunidas as propriedades. Fala-se, então, do núcleo das coisas” (HEIDEGGER, 2005, p. 16). Porém, segundo Charles Pierce (1978, p. 72), “a ideia [de uma coisa] é absolutamente primária [e] deve ser separada da concepção de alguma coisa, ou da referência a uma [outra] qualquer coisa”. Na opinião de Roland Barthes (2001), esta ideia primária do significado de uma “coisa” é a representação psíquica de tal “coisa”, que não é propriamente a “coisa” em si, mas as relações de significados possíveis de serem estabelecidos a partir dela, na medida em que uma “coisa” tem relação com outra “coisa”, ou seja, insere-se em cadeias signílicas e de produção de sentido.

No caso do nosso estudo, “casa” é um signo que evoca uma série de outros signos (ou uma “coisa” que evoca outras “coisas”), entre as quais a “casa sagrada” (uma entidade composta por várias casas – no sentido de núcleos familiares – formados por seus membros descendentes). Por isso, na perspectiva cosmogónica leste-timorense, a casa é objeto de habitação (à qual se vinculam seus descendentes) e de ritualização (de que dependem seus fluxos de vida). Assim devemos considerá-la como parte da própria representação gerativa, simbólica e valorativa, na medida em que apontam para as experiências geracionais, constructos simbólicos e valorativos próprios dos distintos grupos leste-timorenses.

A casa é construída sob o signo da experiência do ser humano enquanto ser simbólico e social. Em se tratando do leste-timorense, esse sujeito enfatiza o *bei gua*¹⁴, o caminho dos antepassados, para justificar reflexivamente as suas próprias trajetórias em sentidos tanto pessoais como coletivos, o que indica experiências de habitação em que

14 É uma expressão bunak, *bei* significa “avós, ou antepassados”, *gua* significa “caminhos” ou “pegadas”.

o ser humano não está a viver sozinho na casa, mas com a família. E é por meio dessa experiência de viver numa casa em família que o ser humano compreende simbolicamente a essência da casa como esse espaço de co-habitação material e simbólico. Percebe, pois, que esse espaço, a casa, vincula-se a significados singulares, sendo estes fontes primordiais de informação e formação humana, permitindo, assim, estabelecer laços com as narrativas que o próprio homem constrói para dar sentido tanto às suas origens como aos distintos marcos dos fluxos de vida daqueles que ocupam os espaços da casa e da casa sagrada e planificam diversos projetos nos domínios da vida pessoal, familiar e social baseados na complexa rede de signos e significados a ela associada.

De acordo com a perspectiva simbólica, a casa representa a psique do homem, ou seja, a mente desse ser é consciente e inconscientemente norteadas por várias instâncias sógnicas de “coisas” que remetem a outras “coisas”. Nesse sentido, a casa, assim como a psique, expressa o conteúdo cognitivo e emocional que constitui o homem como um ser sentimental, pensante, confiante, seguro e amigável dentro do próprio espaço habitado. É certo que isso coloca a casa como um repositório de suas vivências físicas, afetivas e intelectuais.

A vida do ser humano associa-se sempre ao mundo dos signos, isso porque ele vive e integra uma sociedade, imerso em uma linguagem e nos constructos materiais, espirituais e simbólicas que a constituem, a partir dos quais estabelece canais de comunicabilidade e de interpretação da existência, sem aos quais não sobrevive. No caso do nosso estudo, interessa-nos como a definição conceptual de casa como “coisa” pode ser entendida ou interpretada semioticamente a partir de três categorias sógnicas: ícone, índice ou referência; e ainda a partir de uma perspectiva simbólica (ligada à convenção social, por exemplo, as práticas do *tara*

*bandu*¹⁵). Quanto a isto, Charles Peirce (1977) defende que os símbolos nunca têm uma definição permanente, porque os códigos e os seus significados modificam-se dependendo da interpretação de quem analisa os objetos estudados, como, por exemplo, a casa e a casa sagrada.

Na verdade, a relação entre a estrutura de construção da casa e das casas sagradas e suas respectivas interpretações não passa apenas pelo elemento linguístico¹⁶, mas também pela manifestação da linguagem como um todo significativo, o que implica na comunicação entre o homem-material, a casa-material, o homem-casa, a casa-tempo, o homem-espaço e a casa-espaço.



Diagrama 1: Relação dual “homem-casa”. Fonte: próprio autor.

¹⁵ A expressão *tara bandu* é constituída por duas palavras: *Tara* (colocar) e *Bandu* (proibir). *Tara Bandu* significa colocar o sinal de proibição. Este termo é aplicado para a preservação da natureza. Vale a pena realçar que “Casa” pode identificada semioticamente como um “signo”, *Tara-Bandu* como um ícone, porque representa um acto normativo, e composto por conjunto de index (um pilar – pode ser um bambu, folhas de coqueiros, o cifre dos animais sacrificados e entre outros materiais) pendurado num pilar já preparado, e assim *Tara-bandu* é símbolo representativo da cultura timorense e a sua ritualização está associada à casa e casa sagrada.

¹⁶ Quanto a isto, Roland Barthes (2001) defende que a linguística não é uma parte da semiótica, mesmo quando privilegiada por alguns linguistas como Ferdinand de Saussure, que classifica a linguagem como parte da ciência dos signos. Pelo contrário, segundo Barthes, é a semiótica que faz parte da linguística; seria, mais precisamente, a parte que se encarregaria das grandes unidades significantes do discurso, embora o suporte de elementos seja ainda bastante *a priori* para se subtrair o elemento linguístico de cada uma das substâncias básicas e necessárias, de modo a poder permitir a preparação da pesquisa semiológica.

Esta relação dual “homem-casa” influencia as técnicas de construção locais, que podem ser compreendidas e analisadas a partir dos três códigos da arquitetura caracterizados por Umberto Eco (1990): código técnico, código sintático e código semântico¹⁷. Podemos associar este último ao conceito de terceiridade de Pierce (1977), passível de ser percebido continuamente em nosso cotidiano, na medida em que a terceiridade é a categoria que relaciona um fenômeno segundo a um terceiro (NÖTH, 1995, p. 66). Entretanto, o código semântico, pela sua função pragmática, é permeado pela *sémantique de l'énoncé* (COURTÈS, 1989), ou seja, pela aplicação prática discursiva na designação de uma “coisa”, ou no caso da *uma* e da *uma-lulik*, na produção do espaço, a casa e suas partes distintivas. Daí a aproximação entre os códigos referidos poder formar uma estética arquitetônica híbrida e autêntica, pois através deles é possível encontrar sob sua aparência sensível as técnicas da construção da casa, bem como seus constructos simbólicos. Assim, construir a casa não é propriamente apenas produzir espaço segundo determinados códigos técnicos e semânticos, mas também indica “uma intervenção cultural que não está à procura de uma coerência visual, mas exige uma operação cognitiva para se tornar visível” (FERRERA, 2002, p. 114), por meio da qual é possível apreender seus códigos semânticos. As referências, portanto, aos três códigos da arquitetura como ícones necessários à construção da casa, bem como à sua compreensão signíca e simbólica, indica em algumas

17 Enquanto, para Charles Sanders Pierce (1977), a semiótica é constituída por três níveis: o sintático, o semântico e o pragmático. O primeiro revela que um signo tem o seu interpretante; o segundo diz respeito à relação existente entre signo e seu referente (objeto); e o último está associado à relação do signo em si com outros signos. Quanto a isto, Umberto Eco tem outra interpretação. Eles são também objetos físicos construídos de acordo com leis mecânicas; eles têm um valor econômico e podem ter uma função social. Traduzem perspectivas não-semióticas possíveis a partir das quais os nossos objetos culturais podem então ser considerados, sendo, portanto, o físico, o mecânico, o econômico e as perspectivas sociais as que, segundo Eco, são as perspectivas para além do limiar semiótico superior.

circunstâncias que a “natureza arbitrária dos signos requer necessariamente a referência a características de objetos do mundo” (NÖTH, 1996, p. 34).

É necessário salientar ainda o facto de Charles Peirce (1977, 1978) considerar que a função de identificação dos objetos reais no espaço e no tempo não pode ser preenchida por signos puramente convencionais ou por símbolos, mas apenas por expressões indiciais, como, por exemplo, “esta casa”, “essa casa”, “aquela casa”. É certo que estes exemplos são *denotatum* real e devem ser entendidos como um objeto da dimensão semântica que tem a função de signo por natureza e que tal pressupõe uma dimensão semântica integrada pragmaticamente.

Importa salientar ainda que, dentro do espaço da casa, se encontram outros índices do espaço, tais como quartos dormitórios, sala de visitas, casas de banho, sala de convívio familiar, cozinha, varanda e despensa. É certo que esses espaços são espaços dos espaços da casa, onde vivem juntos os humanos e os não-humanos (cães, gatos, pequenos bichos, entre outros).

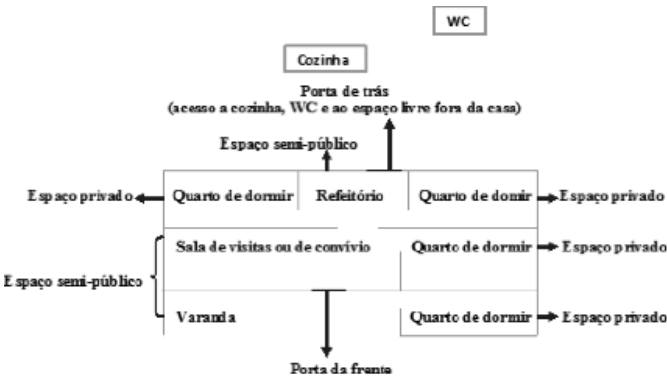


Diagrama 2: A divisão da casa enquanto espaço familiar. Fonte: próprio autor.

Diante do espaço dos espaços da casa, a relação entre o homem e a casa ganha um novo componente quando esses espaços se ligam entre si, quer por meio de um presença física quer por meio do imaginário. A casa, que antes era apenas meio de proteção do ser humano face a ameaças, está hoje a colocar novas possibilidades e padronizações em construções concebidas a partir de múltiplas definições conceptuais. Nessa perspectiva, o homem constrói a sua casa para atender às suas necessidades imediatas, mantendo, porém, a sua relação com a natureza e sociedade porque o homem é um ser natural e social. Isto é, precisa a natureza para sentir a vida e precisa a sociedade para se interagir e se criar relações de amizade. Entretanto, essas relações continuam a ser um símbolo de unidade entre o homem-casa, o homem-natureza e o homem-sociedade no tempo e no espaço. Enfim, o ser humano reproduz o seu modo de relações sociais de acordo com as normas de conduta da sociedade, embora se compreenda que o espaço que ele habita ou ocupa envolve, nalguns casos, as contradições e as particularidades do real que lhe subjazem.

5. A distinção entre “casas” e “casas sagradas”

A distinção entre casas e casas sagradas nem sempre é fácil de se estabelecer dado sua complexidade de representações e as dificuldades em classificá-las. Fala-se que, de maneira geral, as casas e as casas sagradas são construídas pelas pessoas para serem habitadas, ou para serem identificadas como símbolo de linhagem; e assim, por exemplo, uma pessoa que vive numa casa pode ser percebida como indício do “dono da casa” ou possivelmente de “chefe da família”. Isto claramente é um signo. Se o dono da casa está a dar

ordens aos membros da sua família com a intenção de os conduzir ao bem, então está a produzir um outro signo denominado “educação familiar”. Daí a ordem dada pelo chefe da família, bem como o cumprimento a ela, se tornar um ato simbólico para todos os membros que ocupam a casa, pois ela é:

A força de integração para os pensamentos, as lembranças e os sonhos do passado, do presente e do futuro. Sem ela, o homem seria um ser disperso; ela assegura a vida de um ser no risco e na incerteza. É o primeiro espaço que dá continuidade à vida do homem. É a alma gêmea de um ser (PAULINO, 2012a, p. 64).

O espaço da casa é também a base para a construção e a reconstrução das relações de género representadas pela dualidade *mane-feto* (homem-mulher), associadas ainda ao “ato de procriação finalizado pelo ‘parto’ na Uma-Lulik” (ARAÚJO, 2013, p. 61), com o qual nos conduz à sacralização do “novo corpo nascido” por meio do ritual. A partir do que é possível perceber que os espaços da casa são identificados por géneros, como escrevem Low & Laurence-Zúñiga (2003, p. 7):

Nós definimos “espaços identificados por géneros” para neles incluir os locais específicos que as culturas investem com significados de género, sítios em que ocorrem experiências sexualmente diferenciadas ou sítios que são usados estrategicamente para enformar identidades e produzir e reproduzir relações assimétricas de género, poder e autoridade (tradução minha).

Tais relações assimétricas de género associam-se ao ciclo natural da vida familiar na casa, bem como à ideia de *relatedness* (parentesco) defendida por Janet Carsten (2004, p. 82), pois segundo ela:

[R]elatedness [relacionamento – refere-se à noção de parentesco] é simplesmente uma forma em que as pessoas criam a similaridade ou diferença consigo mesmas e com os outros, seja na noção de casa, seja na ordem do género, onde o processo de produção do parentesco, que passa pela casa, se associa sempre à procriação, à alimentação e [às] relações entre parentes (CARSTEN, 2004, p. 132; tradução minha).

Esses factos encontram-se em diferentes sociedades, por exemplo, no caso de distintos grupos etnolinguísticos lestemorenses, em que “a presença do *manefeto* nos rituais da consagração da casa e [da] casa sagrada associa-se a outros espaços físicos e sociais que também [são] chamado[s] ‘*Lulik* – sagrado’” (ARAÚJO, 2013, pp. 58-59) e, além disso, escreve Paulo Castro Seixas (2011a, p. 496):

A “Casa” é, provavelmente, um universal de cultura que, em função da diversidade cultural, objectifica o sangue e o sêmen, traduzindo culturalmente (por sobreposição, substituição e outros mecanismos) processos sociais básicos: a linhagem, a aliança e as suas representações. De tal forma[,] a “Casa” é a metáfora da sociedade que muitas sociedades autonomizaram e monumentalizaram tal função representativa nas chamadas “Casas Sagradas”. Estas Casas tornam-se, mais ainda que qualquer casa, o lugar de um culto, quer dizer, da representação de uma sociedade e, portanto, de agregação dessa mesma sociedade pela objectificação das diversas linhagens e das suas alianças ao longo das gerações.

É necessário dizer que, de facto, casas e casas sagradas enquanto espaços materiais e imateriais em culturas que têm em seu fundamento a noção de “sociedade de casa” (LÉVI-STRAUSS, 1984), são associadas às entidades representativas de uma ordem familiar colectiva, e devem ser consideradas como “signos diferenciados” e “signos

assimilados” na distinção da “representação do espaço” (DURKHEIM, 2002). Encontramos aqui, portanto, um modo de processar a informação sobre a essência do viver no mundo, cujas origens são as experiências vividas pelo ser humano ao construir novos mundos e novas famílias por meio do “agir comunicacional” (HABERMAS, 1987) e da “orientação espacial, do movimento e da linguagem” (LOW & LAURENCE-ZÚÑIGA, 2003, p. 2). Percebe-se, deste modo, que a arte da construção da casa, bem como o ato de habitá-la, é um objeto semiótico e simbólico por natureza que produz significados para aqueles que a habitam (PAULINO, 2012c, pp. 119-120).

O carácter semiótico e simbólico das casas fica mais claro quando supomos que o chefe da família (ou *kepala keluarga*, em língua malaia) e o *uma-lulik nia ulun* (chefe da casa sagrada) podem unir, por combinação prévia, diferentes posições que teriam significados especiais; com isso, estes dois elementos vivos (representantes: um da casa de que é o chefe de família; o outro da casa sagrada) transformam-se num signo chamado “líder”. Este tipo de expressão signica é utilizado para conferir um título aos sujeitos referidos enquanto membros de uma “sociedade de casa”, considerando-se também cada um como pessoa inteiramente “civilizada”, assim como a casa uma “pessoa moral detentora de um domínio [pelos bens materiais e imateriais], que se perpetua pela transmissão do seu nome, da sua fortuna e dos seus títulos em linha real ou fictícia” (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 190). É certo que os títulos assumidos por uma pessoa dentro do espaço da casa são, de facto, “símbolos e signos de poder” (BOURDIEU, 1989). Por isso, aquele que detém autoridade sobre os outros é, como Max Weber batizou, um “amo pessoal” (*apud* GIDDENS, 2002, p. 80).

5.1. Casas como espaços de vivência

A casa não é, portanto, apenas um lugar de repouso para os membros da família, mas representa também um espaço primário da educação e religiosidade, de cuidado com a saúde, incluindo a reprodução do “novo corpo vivo”, das novas gerações. É nesse ambiente em que os primeiros sentimentos humanos como a intimidade, a cooperação e a reprodução dos usos e costumes familiares são desenvolvidos, construídos e socializados. É necessário perguntar, então, de que modo habitamos o espaço da casa de acordo com as dialéticas da vida nesse pequeno “canto do mundo”. É esse canto que se designa como casa, pois é dentro desse espaço que os seres humanos nascem para o mundo, emergindo da escuridão do ventre de suas mães para a vastidão da terra aberta.

Por outras palavras, algumas narrativas de origem de antigas civilizações (grega, fenícia, egípcia, maia e chinesa até às narrativas orais timorenses) revelam que, muito antes da existência das pessoas, o Sol coabitava com a Terra. Na cosmogonia timorense, em particular, no passado remoto:

A terra e o céu [eram] ligados – dizem algumas lendas mitológicas timorenses – como a lenda de ‘Mau Sirak e Bui Sirak’, [que] é conhecida em quase todo o território, segundo a qual houve um tempo em que o homem ia ao céu ou vinha do céu à terra através do *Lete* e do *Malas*¹⁸ (PAULINO, 2013, p. 111).

Contam as narrativas de origem que foi assim que a vida foi concebida no mais profundo ventre da terra, que pode ser compreendido como o próprio “quarto da casa”. Entretanto, falar em ventre materno significa afirmar metaforicamente tal espaço como o mais sagrado do corpo

¹⁸ *Lete* é “Ponte”, *Malas* é “Escada”. Normalmente, *Lete* e *Malas* são aqui apresentados como metáfora de um objeto que possibilita ao homem ir ao céu e vir do céu à terra.

da mulher, considerando-o como o quarto e a terra aberta, a que se refere o próprio espaço da casa. Na definição restrita, a casa é um microespaço do mundo que, no seu ambiente espacial, demarca comportamentos morais e normas sociais do grupo; além disso, ela é o centro de um determinado domínio cultural e um mapa simbólico de representações ideológicas. O significado de casa para um determinado grupo social deve ser entendido a partir dos próprios usos e costumes e das próprias origens enquanto espaço de vivência desse mesmo grupo sobre o seu significado. Daí ser muito pertinente dizer que a casa é o resultado de uma produção técnica e artística do homem em larga escala e de um deslocamento que, no estudo semiótico pode ser tomado como um sistema estruturado de signos e códigos a partir dos quais se produz sentido (PAULINO, 2012c, p. 122).



Diagrama 3: Mapeamento de definições de “casa” e respectivos elementos constitutivos. Fonte: próprio autor.

A memória do ser humano e sua respetiva história de vida associa-se sempre aos espaços da casa, como o quarto dormitório, a sala de visita, a sala de convívio e a cozinha. Esses ícones do signo “casa” são “lugares favoráveis de expressão”, porque são espaços da família e são “domiciliários comuns” (LÉGER, 1990). É em função disto que o homem organiza a sua casa a partir de sua maneira

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

de sentir, pensar e atuar no mundo, bem como no meio ambiente que o rodeia. É necessário considerar, portanto, a casa como um espelho da percepção que o homem tem de si e do mundo num determinado momento de sua vida. Ao mesmo tempo, a casa oferece pistas valiosas dos valores e crenças que caracterizam o ser humano num nível mais profundo, melhor dizendo, o espaço que o ser habita espelha tanto os seus comportamentos psíquicos como comportamentos morais.

Se a casa é um constructo material da família, então ela é uma matéria enformada. Essa noção de materialização da casa afirma uma relação imediata, com a qual nos interpela por meio de seus aspetos físicos e estéticos. Esta noção de materialização da casa como um ente semiótico coloca-nos na posição de responder à questão acerca da necessidade do ser humano em habitar, abrigar-se, diferenciar-se e defender a sua natureza enquanto um animal racional que não apenas responde às suas demandas materiais de sobrevivência, mas também produz experiências simbólicas a partir delas. No caso das perspectivas nativas leste-timorenses, a matéria ideológica tem por base as relações e os poderes *mane-feto* (masculino e feminino), aos quais se associam-se as representações políticas, económicas e sociais mais amplas sobre o país.



Diagrama 4: Casa Sagrada enquanto espaço relacional e factual.
Fonte: próprio autor.

5.2. Casas sagradas como espaço de ritualização

As casas sagradas são, por um lado, não apenas espaços de realização do ritual ou cerimónia religiosa, mas também espaços de vivência de uma família que a guarda e a protege; por outro lado, as casas sagradas são consideradas pelos timorenses não apenas espaços de união, raízes do fluxo de vida e de ritualização, mas também como casas de resistência (MCWILLIAM, 2005), isto porque no tempo da ocupação indonésia foram utilizadas como centros de apoio à Resistência Timorense pela autodeterminação. Ao mesmo tempo, Lúcio Sousa (2008) considera que “as casas são elementos constitutivos da identidade local e nação no património material/imaterial de Timor-Leste” e também “enunciados” das visões cosmogónicas locais (SOUSA, 2011, pp. 91-104), que revelam o *bei-gua* – o caminho dos antepassados. Acrescenta-se a esta perspectiva o facto de que a topologia da cultura timorense pode ser compreendida a

19 A narrativa de origem ou da história do irmãos (irmão mais velho e irmão mais novo) é referida por alguns estudiosos de ciências sociais e antropólogos, por exemplo no caso do Mambae, Elisabeth Traube (1986) que destacou a existência de uma relação entre o “irmão mais novo” (malae, aqui é uma alusão aos portugueses) e irmão mais velho (refere os nativos de Aileu). No caso do Bunak há uma narrativa que dizia: “Nos tempos idos, Marômak criou Bui Dau (mulher) e Mau Dau (Homem), o primeiro casal saído das mãos de Marômak. Este casal gerou Aça Paran e Mau Paran. Os filhos de Aça Paran e sua mulher Ôlo Dia Soi Dia foram os seguintes: Kei Kesa, Malae, Sina Mutin, Malakan, Gugo Eivi, Tsie Sina, Kelun Leu, Samolo, Asa Lorok e Fau Funak. Deus entregou ai-su’ak e katana aos dois casais antepassados dos timorenses: Asa Lorok e Fau Funak, Kelun Leu e Samolo. De seguida, Deus entregou sùrat (papel) e lápis aos Gugo Eivi e Tsie Sina, Sina Mutin e Malakan, Kei Kesa e Malae – estes três casais são antepassados dos malae” (Guterres, 1992, p.237). Além disso, pela força simbólica do “pacto de sangue” que Ruy Cinatti estabeleceu com os régulos timorenses como D. Adelino Ximenes de Loré (Lospalos) e D. Armando da Silva Barreto de Aiasa (Bobonaro) e do Mako’an (sábio) Taran Berek de Fohorem, passou a ser simultaneamente, luso-timorense, irmão de três chefes timorenses e pertenceu às respectivas linhagens dos reinos timorenses, e assim como dizia ele: “liquei-me a Timor por juramento de sangue” (Cinatti, 1984, p.10). No sentido estreito, os irmãos mais novos saíram de Timor, atravessando o mar e foram para longe, deixando seus irmãos mais velhos a cuidarem da casa e do campo; um dia voltou com a caneta e o livro. Por isso que se encontra ainda hoje alguns objetos, como livros, que estão bem guardados nas casas sagradas.

partir dos termos “irmãos”, “viagem” e “livro”¹⁹ (SEIXAS, 2011b), que são agregados na casa sagrada. Este facto é determinante na afirmação da identidade pessoal, social e comunitária dos timorenses, metaforicamente representada pela casa – espaço privado –, pela nação – espaço social de larga escala – e pela sociedade – espaço comunitário (PAULINO, 2012a, 2012b).

A análise da complexidade do espaço casa sagrada implica em ponderar sobre a sua significância, presente nos três ícones cosmogónicos: mundo celestial, mundo dos homens e mundo dos espíritos. Estes três ícones dignificam e sacralizam a casa sagrada enquanto espaço de ritualização e de vivência. Entretanto, a partir desta percepção, podemos buscar três momentos da produção social do espaço, conforme defendido por Lefebvre (1974): o espaço concebido, o espaço vivido e o espaço percebido.

Segundo o autor, o espaço concebido é um lugar imóvel e distante do real. O espaço percebido é entendido como lugar de intermediação da ordem distante e da ordem próxima referentes aos desdobramentos de práticas espaciais provenientes de atos, valores e relações sociais. O espaço vivido é o lugar de encontro e de programação dos projetos de vida. Nesse contexto, a casa sagrada configura-se como espaço concebido, quando entendido pela sua dialética teleológica sagrada na medida em que se vincula fundamentalmente com a existência de um ser superior que habita o mundo celestial; configura-se como espaço vivido quando compreendido em sua dialética material a partir da necessidade do homem viver num espaço e buscar proteção para seu corpo sensível; configura-se, por fim, também como espaço percebido quando entendido segundo a sua dialética simbólica e de intermediação entre atos, valores e relações específicas estabelecidas entre os grupos da mesma linhagem.

6. Considerações finais

Tão vasto campo, repleto de questões ligadas à relação entre o espaço da casa e das casas sagradas, distingue-se como um importante tema de estudo de académicos e investigadores de diversas áreas. Este trabalho da análise semiótica das casas e das casas sagradas remete para a produção do espaço não só como processo de reprodução familiar, mas também de reprodução social. Percebe-se, desta forma, que o espaço é um campo de possibilidades de construção e de reconstrução de identidades familiares e sociais. Percebe-se ainda que espaço habitacional e espaços sacralizados, como as casas sagradas, podem ser considerados como “casas de memória e de parentesco” (CARSTEN, 2004), na medida em que “o relacionamento parentesco nas casas resulta da partilha íntima de espaço, comida e criação que se dá dentro do espaço doméstico” (CARSTEN, 2004, p. 35; tradução minha).

Como na maior parte do mundo, também em Timor-Leste estamos a viver na era da informação e da comunicação, mas isto não significa que estamos a abandonar os fundamentos fundados na noção de uma “sociedade de casa”. Contudo, o espaço da casa não pode ser concebido como um espaço dotado apenas de unicidade ou, antes, de homogeneidade. De modo distinto, trata-se de um constructo complexo, por meio do qual é possível apreender implicitamente as imbricações entre família, sociedade e espaço. Estes elementos não se reduzem às relações familiares e sociais no espaço, mas evidenciam o que nas relações familiares e sociais resulta especificamente das realidades ocorridas no espaço.

Na sociedade contemporânea, o espaço e o tempo são redimensionados porque continuamente surgem novos símbolos, novas necessidades, novas profissões. Daí se encontrarem constantes mudanças e daí que tais mudanças

se revelem pelas modificações das estruturas globais; aliás, o sentido elementar de um espaço já contém traços do sentido global. A circularidade emerge, porém, daí, uma vez que “o sentido global também não pode existir sem os sentidos elementares” (NÖTH, 1995, p. 76). A circularidade hermenêutica faz parte do processo de *design* e não é possível controlar o seu sentido. Entretanto, para compreender o espaço é necessário saber vivenciá-lo, pois tudo o que nos rodeia é permeado de signos e tal realidade está sujeita à experiência única de vida do homem. Isto porque a compreensão sobre as representações do espaço está a ser atingida pelas razões que “impulsionam os homens a uma forma de partilhar a vida colectiva onde os processos de percepção não deixam entender de imediato, porque ultrapassam a lógica linear e causal das estruturas funcionais” (FERRERA, 2002, p. 97).

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, Irta S. Baris de. *O sagrado na cultura das parteiras do Timor-Leste*. 2013. 164f. Dissertação de Mestrado em Educação e Movimentos Sociais, Florianópolis: UFSC, 2013.
- BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- CARSTEN, Janet. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- COURTÈS, J. *Sémantique de l'énoncé. Applications pratiques*. Paris: Hachette, 1989.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Oeiras: Celta Editora, 2002.
- ECO, Umberto. *O Signo*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.
- FERRERA, Lucrecia D'Alessio. *Design em espaços*. São

- Paulo: Rosari, 2002.
- GIDDENS, Anthony. Viver numa sociedade pós-tradicional. In Beck, Ulrich.; Giddens, Anthony & Lash, Scott., *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Lisboa: Celta Editora, pp.53-104, 2002.
- GUTERRES, Apolinário. O encontro dos portugueses e dos timorenses segundo os 'lia-na'in'. *Revista de Estudos Orientais*, nº 3, Lisboa, p. 235-242. 1992.
- HABERMAS, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel*. Vol. 2, Paris: Fayard, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- LEFEBVRE, Henri. *La Production de l'espace*. Paris: Anthropos, 1974.
- LÉGER, J. M. *Derniers domiciles communs – enquêtes sur les nouveaux logements 1970-1990*. Paris : Creaphis, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Paroles données*. Paris: Plon, 1984.
- LOW, S.M; Lawrence-Zúñiga, D. *The Anthropology of Space and Place, Locating Culture*. Oxford: Blackwell, 2003.
- MCWILLIAM, Andrew. Houses of Resistance in East Timor: Structuring Sociality in the New Nation. *Anthropological Forum*, 15, nº 1, pp. 27-44. 2005.
- NÖTH, Winfried. *Panorama da semiótica: de Platão a Peirce*. São Paulo: Annablume, 1995.
- NÖTH, Winfried. *A semiótica do século XX*. São Paulo: Annablume, 1996.
- ONI, Domingos. *Análise do Bee-Manas Ai-tukan no contexto do barlaque em Tumin, suco Bobometo – Oesilo*. 2016. Monografia de licenciatura em Língua Portuguesa, Dili: FEAH-UNTL, 2016.
- PAULINO, Vicente & GOMES, Nuno da Silva. *Funções e importâncias de Ai-toos na cultura timorense de Timor-Leste*. Dili: Secretaria de Estado das Artes e Cultura/

- Ministério do Ensino Superior, Ciência e Cultura da RDTL, 2019.
- PAULINO, Vicente. *Representação identitária em Timor-Leste: culturas e os media*. 2012, 388f, tese de Doutoramento, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2012a.
- PAULINO, Vicente. Remembering the Portuguese Presence in Timor and its Contribution to the Making of Timor's National and Cultural Identity. In Pang, Laura (Org), *Portuguese and Luso-Asian Legacies, 1511-2011: Complexities of Engagement, Culture, and Identity in Southeast Asia*. Vol. 2: *The Tenacities and Plasticities of Culture and Identity*. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2012b, p.80-111.
- PAULINO, Vicente. A casa como espaço familiar e espaço social: um estudo semiótico do espaço. In Negro, Francesca (org.), *Público privado: o deslizar de uma fronteira*. Ribeirão: Húmus, 2012c, p.119-134,
- PAULINO, Vicente. Céu, terra e riqueza na mitologia timorense. In *Revista VERITAS*, Díli: PPGP-UNTL, nº 1, pp.103-129, 2013.
- PIERCE, Charles Sanders. *Semiótica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.
- SEIXAS, Paulo Castro. Ilhas e novos condomínios no Porto do século XX - reflexos do passado, interrogações do futuro. In Santos, Carlota (Coord)., *Família, espaços e património*. Porto: CITCEM: 2011a, p.495-502,
- SEIXAS, Paulo Castro, 2011b. "Os irmãos, a viagem e o livro: topologias da cultura em Timor-Leste" In Sarmento, Clara (coord)., *Dialógos interculturais: os novos rumos de viagem*. Porto: Vida Económica: 2011b, p.433-448,
- SOUSA, Lúcio M. Gomes. As Casas e o mundo: identidade local e Nação no património material e imaterial de Timor-Leste. In F. Cruz (Org.) *Actas do III Congresso Internacional sobre Etnografia 2007*. Póvoa do Varzim:

Associação AGIR, 2008, p.196-227.

- SOUSA, Lúcio M. Gomes de. A Casa como enunciado: narrações de origem entre os Bunak – Bobonaro, In Sarmiento, Clara (coord)., *Dialógos interculturais: os novos rumos de viagem*. Porto: Vida Económica, 2011, p.91-104.
- TRAUBE, Elisabeth. *Cosmology and social life: ritual exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1986.

NARRATIVAS DE ORIGEM:
AS PRÁTICAS RITUAIS E A
IDENTIDADE



Hamulak hakoi mate: a linguagem ritual das cerimónias funerárias em uma comunidade tétum térik

Nuno da Silva Gomes

Para a comunidade de falantes do
tétum térík, como em outros grupos
de Timor-Leste, todo ato ritual é
marcado pelo uso de uma linguagem
singular que se corporifica por meio
do *hamulak*, usualmente apresentado
pelos *lia-na'in* (os donos da palavra),
chamados localmente também de
mako'an.



1. Introdução¹

O presente artigo pretende empreender uma análise de um texto ritual de tradição oral (*hamulak*) que se apresenta solenemente na cerimónia *hakoï mate* (funeral), em uma comunidade do posto administrativo Fohorem, município de Covalima. Utiliza-se, neste trabalho, a análise textual, a fim de perceber as visões e os pensamentos da comunidade que estão por detrás do *hamulak*, examinado em seus aspectos textuais e simbólicos. A análise do *hamulak* captura, pelo menos, três visões acerca da experiência humana e suas relações com os mundos visível e não visível: 1) a existência de um ente supremo: Maromak; 2) a importância da amizade e da harmonia entre os membros das casas sagradas e da comunidade para a manutenção dos laços sociais e da vida dos indivíduos; 3) a crença na reencarnação.

¹ Agradeço aos professores Lúcio Sousa, Keu Apoema e Vicente Paulino pelas sugestões no enriquecimento deste trabalho e revisão do mesmo.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

Para a comunidade de falantes do tétum *térik*², como em outros grupos de Timor-Leste, todo ato ritual é marcado pelo uso de uma linguagem singular que se corporifica por meio do *hamulak*, usualmente apresentado pelos *lia-na'in* (os donos da palavra), chamados localmente também de *mako'an*³. Do ponto de vista sociológico, o uso da linguagem ritual está sempre associado a momentos formais tais como: a inauguração da *uma-lulik* (casa sagrada), a abertura de uma *to'os foun* (horta nova), na acolhida às autoridades, *hasee liurai* (cumprimento ao rei), ou ainda na cerimónia de *hakoi mate* do funeral dos régulos ou de alguns *katuas*⁴ como o caso do *katuas* Falon Kahik.

Essa linguagem ritual é pronunciada por oradores especialistas, possuindo efeitos estéticos, cuja função primária é assegurar a continuidade do sistema de valores em uma determinada sociedade (TAUM, 2011, pp. 6-7). Trata-se de uma expressão da tradição oral que desempenha um papel muito importante na comunidade, sobretudo nos eventos relacionados com os cultos e as crenças religiosas. Segundo Brian Juan O'Neil (2008, p. 60), existem dois modos de compreender o ritual: como um conjunto de ações mecânicas, “repetidas ou insufladas por rotina e irrefletidas” ou como um ato irregular ou extraordinário em oposição ao quotidiano.

O *hamulak* constitui-se a partir de díades: cada palavra tem o seu parceiro (*hasun*). Esses parceiros podem ser antónimos ou palavras sinónimas tais como: grande//pequeno, dia//noite; cada árvore, de modo similar, tem o seu próprio parceiro, como coqueiro//arequeira, bananeira//cana de

2 A comunidade tétum que se encontra muitas vezes mencionada neste artigo refere-se ao grupo etnolinguístico Tétum *Térik* do suco Fohorem, posto administrativo Fohorem, Município Covalima, Timor-Leste.

3 Expressão tétum *térik* que em português significa “sábio”.

4 Expressão tétum que em português significa “senhor, velhotes, velhos”. Mas, nesse caso, indica um cargo assumido por uma pessoa dentro da sua linhagem.

açúcar; assim como os animais: cavalo//búfalo, cão//galo; há ainda os parceiros do universo, como céu//terra, sol//lua, chuva//vento. Essas palavras ou duplas de palavras são usadas regularmente para expressar uma ideia principal e aparecem muitas vezes nas narrativas, isoladas (apenas as palavras), inseridas em frases ou em matrizes. A expressão formulada é composta de acordo com um modelo rítmico e sintáxico que contém, pelo menos, uma mesma palavra, que se apresenta tanto em forma de repetição como por meio de sinónimos (LORD, 1976, pp. 30 e 43).

Os seguidores dessa tradição, particularmente os sujeitos deste estudo, acreditam que a apresentação do *hamulak* sem cumprir esse modo de composição pode causar a morte precoce (*mate koson*) do *mako'an* (apresentador do *hamulak*). O *mako'an* era e é visto como o sacerdote ritual; ele assume o papel de mediador perante a comunidade, bem como a ligação com os antepassados, chamados *kukun* (ancestrais invisíveis), entre a comunidade e a natureza (*rai lulik*⁵), assim como a ligação da comunidade com o ente supremo (Maromak). Segundo Bernardo Bernardi, o sacerdote ritual é um mediador.

O elemento fundamental do sacerdócio consiste no direito de representação sagrada. Trata-se de uma representação ambivalente que permite ao sacerdote representar o seu grupo perante a divindade e a divindade perante o grupo (BERNARDI, 2007, p. 471).

O *hamulak hakoi mate*, objeto principal deste trabalho, foi apresentado pelo *lia-na'in* Luan Pedro, no dia 29 de abril de 2005, por ocasião do funeral de Kalon Fahik (João dos Santos)⁶. Essa cerimónia ritual relaciona-se com a crença de

5 Terra sagrada.

6 Um dos velhos ou *katuas uma ulun* de um clã da *uma-lulik Bei-Uduk* em Fohorem.

que a morte é apenas uma passagem do mundo dos vivos para outro mundo, o mundo dos mortos. Normalmente, a realização das cerimónias fúnebres conecta-se com os ritos e os mitos de passagem da vida humana (AUGÉ e COLLEYN, 2008, p. 54). Os ritos realizados nas comunidades tradicionais geralmente são relacionados à mitologia e aos sistemas de crenças locais (o que engloba as percepções de Deus, dos espíritos, do universo e da natureza), sobretudo no que diz respeito à adoração dos espíritos dos ancestrais, entre outros (BERNARDI, 2007, pp. 468-469). Essas tradições conformam-se a partir de símbolos constitutivos (que formam as crenças), símbolos cognitivos (que associam ao conhecimento), símbolos de julgamento moral (que formam valores e regras morais) e símbolos expressivos (afetivos) (ALTUNA, 2014, pp. 92-93), (OBADIA, 2007, pp. 93-96). Tal sistema simbólico permite compreender que esse corpo narrativo e poético contém significados importantes para a comunidade.

2. Formulação do problema

A comunidade tétum, tal como outros grupos etnolinguísticos de Timor-Leste, tem uma variedade de tradições orais frequentemente associadas às linguagens rituais e cerimónias tradicionais, especialmente no que diz respeito à adoração dos espíritos ancestrais, entre outros. Por isso, uma análise dessa linguagem ritual é necessária para entender os princípios e as orientações das crenças locais dessa comunidade. Nesse sentido, o intento principal deste trabalho é responder à seguinte pergunta: quais são as visões de mundo da comunidade que estão por detrás da linguagem ritual *hamulak* proferida durante o *hakoi mate*?

3. Fundamentação teórica

O *hamulak hako mate* é um dos ritos da crença local praticado pela maioria da população de Timor-Leste que se constitui a partir de vários constructos simbólicos. A fim de obter um quadro teórico adequado para examiná-lo, definimos então, três aspetos importantes como base para a análise do texto que se apresenta no tópico a seguir: as formas tradicionais da religião, a magia e o ritual.

Em relação às religiões locais, desde o século XIX até cerca de metade do século XX existe uma disputa entre os evolucionistas clássicos e os histórico-culturais sobre a anterioridade histórica da magia e da religião. A magia e a religião seriam estádios anteriores à ciência e assinalam a passagem evolutiva do conhecimento humano da irracionalidade para a racionalidade (BERNARDI, 2007, p. 445). A religião, segundo E. B. Tylor (*apud* BERNARDI, 2007, p. 445), é uma crença sobrenatural que ultrapassa o alcance do entendimento do ser humano. Ela é uma especulação sobre tudo o que escapa à ciência (DURKHEIM, 2002, p. 29). A palavra “crença” implica, nesse sentido, em um elemento da fé e em um desejo de aceitar as coisas abstratas sem demonstração de provas concretas. Os evolucionistas geralmente veem o animismo como anterior à magia e como o embrião do surgimento da religião. Animismo, segundo E. B. Tylor (*apud* BERNARDI, 2007, pp. 464-465), é um sistema de crenças a partir do qual se considera que todas as coisas vivas e objetos da natureza têm espíritos, sejam espíritos da natureza, dos mortos ou dos antepassados. Existindo, em tal sistema, uma relação íntima entre a alma e o corpo. A alma possui, nessa perspectiva, movimento espacial intrínseco, numa relação mecânica com o corpo (ARISTÓTELES, 2015, p. 18).

Um aspecto das religiões vivido por grupos étnicos em diferentes partes do mundo, é a crença e a prática em rela-

ção aos ancestrais. Essa forma de adoração ancestral presuppõe que um antepassado falecido, especialmente em um relacionamento de parentesco próximo, ainda esteja vivo de uma forma efetiva (mesmo que em outro plano) e pode, por isso, interferir na vida humana (TITIEV, 1963, p. 313). Esse seria o motivo principal dos seres humanos estabelecerem rituais para tentar neutralizar a ação dos ancestrais falecidos e manter uma boa ligação com eles.

A magia é um fenômeno bem conhecido na vida das comunidades de *tétum térik*, podendo ser compreendida como a crença e prática por meio da qual os seres humanos acreditam que podem influenciar diretamente as forças da natureza, seja para bons ou maus propósitos, por seus próprios esforços em manipular os poderes superiores. Segundo D. Hammond (*apud* BERNARDI, 2007, p. 446), a magia é uma entidade distinta da religião que se conforma a partir de um comportamento ritual específico performado por aqueles que conhecem os segredos chave para controlar as forças invisíveis. Frazer e De Martino, a seu turno, distinguiram a magia da religião, sugerindo que o ato mágico é individual e manipulativo constituído a partir de um instrumental irracional, enquanto a religião é social, expressiva e simbólica (*apud* BERNARDI, 2007, p. 445).

4. A tradição *hamulak* no contexto da cultura da comunidade *tétum* em Fohorem

4.1. História da comunidade

A comunidade *tétum* é um dos grupos étnicos de Timor-Leste designada por *ema Tetun* (povo *Tétum*), falante da língua *tétum* (*dalen tetun*) (PARERA, 1994, p. 47). Segundo António Almeida, o vocábulo “*tétum*” é derivado da palavra

tètuk (planície), uma referência à característica geográfica da região em que teriam vivido originalmente (1994, p. 603). Os pesquisadores relatam diferentes informações sobre a existência dessa comunidade. Taum (2011, p. 302), por exemplo, em sua pesquisa, sugere que não existe uma área específica que possa ser reconhecida como pertencente à comunidade tétum, tanto em Timor Ocidental (Indonésia) como em Timor-Leste, e acrescenta que os falantes do idioma correspondente habitam uma área vasta abrangendo a quase totalidade do território leste-timorense e da região de Belo no Timor Ocidental.

Sá (1961, p. XXIV), de modo distinto, propõe que a língua tétum tem as suas zonas próprias, tanto em Timor-Leste como também no Timor Ocidental (Indonésia). As zonas mencionadas pelo autor corresponderiam à região específica do tétum térík. Ambos os autores, Sá e Taum, têm uma visão distinta sobre a existência deste grupo etnolinguístico. O estudo de Taum refere-se à língua tétum como língua franca ou tétum praça também designado como tétum Dili. Enquanto Sá se refere à língua tétum como língua de origem chamada tétum térík. Segundo ele, na parte sudeste do país, o tétum térík é falado como idioma local nas áreas de Viqueque, Luca, Lacluta, Barique, Fehuc-Riin, Samoro, Fatuberliu, Alas e Bibi Susuc. Enquanto na zona ocidental do país esse idioma também é falado nas zonas de Suai, Fatumean e Fohorem (*lôcus* de minha pesquisa). Segundo Luis Costa (2015, p. 134) o tétum térík é falado também na parte Ocidental da ilha, sobretudo no distrito de Atambua. O mesmo autor afirma que esse idioma, devido à influência do reino de Ué-Hali, já havia se tornado língua de comunicação entre os povos locais, antes da chegada dos portugueses. E, a partir do contato com os portugueses, tendo ganhado novos vocábulos e alguma mudança na estrutura originou-se o tétum praça ou tétum Dili, tornado língua oficial.

A população do posto administrativo de Fohorem divide-se em dois grupos étnicos: o primeiro, habitante dos sucos Fohorem e Datorua, é falante do tétum; o segundo, ocupante dos sucos Laktos e Dato-Tolu, tem como idioma o bunak. A população em geral vive dispersa, espalhada em meio à zona rural, em agrupamentos com três a sete casas, no meio de vales e montanhas (GOMES, 2007, p. 46). Cada grupo étnico (tanto tétum como bunak) tem as suas línguas e ideologias próprias. Estas línguas e ideologias que unem a população de cada etnia. Ou seja, a língua, a ideologia e os costumes como marcadores da identidade de cada etnia.

No território do posto administrativo de Fohorem, pode-se compreender a heterogeneidade dos habitantes por meio de vários aspetos: a história dos sucos, as línguas e os costumes. Ao tocar nesses pontos, contudo, muitas vezes surgem polémicas entre as autoridades tradicionais (ALMEIDA, 1982), principais fontes de informações a respeito das realidades e histórias locais. Acresce-se a essa dificuldade a inexistência de documentos escritos. A despeito disso, a comunidade de Fohorem acredita-se descendente de Loro Oan (filho do Sol), tendo Suri Liurai e Taek Liurai como os seus primeiros ancestrais, os primeiros a habitar o território de Fohorem.

A comunidade tétum no suco de Fohorem tem uma ligação genealógica e histórica muito forte. Os laços familiares e genealógicos que unem os membros da comunidade e ainda os contextos históricos que atravessaram, em razão da influência do sistema da governação dos régulos (*liurai*), no tempo em que a comunidade era dividida em vários níveis sociais. O nível mais alto era a classe do *liurai* e de seus descendentes. A seguir era o *loro*⁷, e abaixo do *loro* era *dato*, havia *ema reno* (comunidade simples). Finalmente, aparece

⁷ Expressão tétum *térik* que em português significa “sol”, usada comumente para designar o *liurai*, isto é, *nai loro* (senhor régulo).

o nível mais baixo, os escravos, também chamados *ata*⁸ (CINATTI *et al.*, 1987, p. 31), que, segundo Doko (1982, p. 123), surgiram a partir das guerras entre os *liurai*, na medida em que os vencidos tornados prisioneiros (*lutuhum*) alimentavam um certo negócio escravagista. Por sua vez, nesse mesmo sentido, o estudo de David Hicks indica que a sociedade tradicional timorense dividia-se, em geral, em quatro classes: a realeza, os aristocratas, os comuns e os escravos (2011, p. 39).

4.2. A religião tradicional

A religião tradicional das comunidades de Fohorem, como em todo o Timor-Leste em geral, centra-se na crença em um ente supremo chamado Maromak (Deus). A palavra Maromak é derivada do termo *roman* que significa “luz” ou “brilho”. Acrescido do linguagem própria (*hamulak*) e por certas pessoas (*lia-na’in*) em ocasiões rituais específicas. Além de Maromak, as comunidades locais acreditam também na existência de espíritos da terra (*rai-na’in*), assim como nos espíritos de seus antepassados (*matebian*) que se situam no mundo da noite (*kukun*). Também se reconhece e se acredita na existência de seres sobrenaturais que habitam determinados lugares nas florestas, nascentes, rios, pedras e árvores (ALMEIDA, 1994, p. 643). Os lugares onde os espíritos habitam são muitos e são considerados sagrados (*lulik*), tais como: *uma-lulik* (casa sagrada), *fatuk lulik* (pedra sagrada), *foho lulik* (montanha sagrada), *rai lulik* (terra sagrada), entre outros.

No contexto desta pesquisa, a religião tradicional local pode ser entendida como uma forma de culto aos espíritos

⁸ A expressão *ata* aqui não significa propriamente “escravos”, mas “aquele que serve ao seu dono”, ou seja, aquele que cuida de seu dono, também chamado *lutuhun*.

dos antepassados considerados *lulik* (sagrados). A sociedade de Timor-Leste em geral acredita na existência de outro mundo depois da morte e designa todos os objetos sagrados como *lulik*, conforme esclarece Vicente Paulino a seguir:

Os timorenses, na sua quase totalidade, acreditam na existência de outra vida para além da morte. A crença em Deus terá sido inspirada na ideia do *lulik* (que designa tudo o que é sagrado), presente em todos os momentos da vida dos timorenses. Tudo o que merece a designação de *lulik* é supersticiosamente temível e presente nas cerimónias rituais (quaisquer que sejam os seus estilos) para afastar o mal. As crenças dos timorenses que têm o seu centro nas ‘casas sagradas’ e nos ‘objectos sagrados’ são algo que pertence e representa o valor da vida humana. Cada ritual obedece a códigos ancestrais de representação designados por ‘estilos’, cuja origem se perde na memória dos tempos, mas revive com novas invenções e reinterpretações (2012, p. 31-32).

O *lulik* exige respeito pela natureza e a busca pelo equilíbrio na relação entre o ser humano e o meio ambiente, assim como na relação do ser humano com o ente supremo, Maromak. O *lulik* também (TRINDADE, 2012, p. 16) determina os comportamentos dos timorenses e as interações sociais possíveis dentro da sociedade, sendo, nesse caso, compreendido também como padrão ético e moral a ser seguido, na medida em que regula os direitos e as obrigações dos membros de uma comunidade, bem como do coletivo como um todo. Essas práticas religiosas dos diversos grupos locais já estavam estabelecidas e eram experienciadas antes da chegada dos missionários portugueses no século XV, e continuam a sê-lo, particularmente na comunidade em estudo.

4.3. *Mako'an*, *makde'an* e *lia-na'in* (o sacerdote ritual, orador especialista e porta-voz da comunidade)

A palavra *mako'an* é derivada do termo *ko'a* que significa cortar ou decidir. Esta palavra acrescida do prefixo agentival *mak* (que) torna-se *mako'an*. Nas regras gramaticais do tétum, quando o prefixo *mak* se liga a uma palavra com a consoante inicial “k”, essa consoante cai. Assim *mak+ko'an* torna-se *mako'an*, o que significa aquele que toma decisão ou o decisor da palavra ou aquele que conta a história da comunidade. O mesmo ocorre com a palavra *makde'an* derivada da palavra *de'an*, que significa narrar ou pronunciar. Nesse mesmo sentido, *makde'an* significa o narrador ou pronunciador. Portanto, *mako'an* pode ser designado também como *makde'an* e, ao mesmo tempo, como *lia-na'in* (dono da palavra), isso porque ele assume uma tripla função: decisor dos problemas dentro da comunidade, sacerdote ritual e narrador das histórias do passado de determinado clã. Na estrutura da governação tradicional governada por um *liurai*, o *mako'an* ou *makde'an* assume também o papel de porta-voz oficial do grupo, sendo nesse caso conhecido também como *lia-na'in*.

Em todas as cerimónias rituais, o *mako'an* tem um papel fundamental. Para as comunidades de Fohorem, a figura do *mako'an* é muito importante dentro do ecossistema sociocultural local. Ele é o contador da história, o orador oficial nos eventos rituais e, como sacerdote ritual da comunidade, assume o papel de mediador entre o mundo *loren* (tangível) e o mundo *kukun* (intangível), assim como entre as comunidades locais, Maromak e *rai* (terra). Além disso, o *mako'an* também assume o papel de fonte de informações acerca dos textos rituais (*hamulak*) e da história genealógica do clã. Sua palavra possui um alto valor, como

ouro (*lia murak mean*⁹), e o seu aconselhamento é considerado precioso (*ibu murak mean*¹⁰). Até agora ainda não existe uma formação própria para este ofício. A sua competência é, segundo os costumes dessa comunidade, graças a um poder mágico inexplicável. Portanto, não é apenas transmitida por um *mako'an* mais velho e mais experiente, requer também o poder mágico de seus ancestrais do mundo da noite (*kukun*).

Na realização das cerimónias rituais, o *mako'an* é confrontado com vários riscos tais como a doença, ser possuído por outro poder mágico invisível, ou ainda a morte por pronunciar incorrectamente ou apenas esquecer ou aumentar algumas palavras. Em sua apresentação, deve seguir estritamente as regras e o uso das palavras ditas por seus ancestrais de geração em geração. Ao contar a origem de uma comunidade, o *mako'an* narra muito bem a história do grupo e de seus membros ao longo de centenas de anos e pronuncia claramente os nomes dos ancestrais, como a memória de um computador que sai automaticamente sem interrupção e tudo isto feito oralmente.

4.4. *Uma-lulik* (casa sagrada)

A *uma-lulik* (casa sagrada) é considerada símbolo da unidade de seus membros, relacionando-se com concepções cosmológicas e religiosas assentes nas tradições orais locais (CINATTI *et al.*, 1987, p. 211), ou seja, com modos singulares de compreender a existência e de se dirigir à divindade. Todos os componentes de uma casa sagrada (*uma-lulik*) são partes constitutivas da unidade social da comunidade. Os dois principais pilares da construção são designados como

⁹ *Lia murak mean* pode ser traduzida como “palavra de ouro”. A comunidade considera o ouro a riqueza mais preciosa e de alta qualidade. O termo *lia murak mean* nesse contexto refere-se aos aconselhamentos do *mako'an*.

¹⁰ *Ibu murak mean* emparelha-se com *lia murak mean*. O emparelhamento de palavras/termos é a base da composição do *hamulak*.

bei-feto//bei-mane (avó/avô), as quatro colunas são designadas como *seki haat//tane haat* (os quatro assistentes) dos avós (*bei-feto//bei-mane*), assim como também as oito colunas curtas (*seki walu//tane walu*). Todos reforçam a posição dos dois avós, indicando simultaneamente unidade e ancestralidade.

Este símbolo da unidade social da comunidade encontra-se também em outras comunidades étnicas em Timor-Leste. Por exemplo, na casa sagrada da comunidade Fataluku em Lospalos o pilar central é chamado *tukukaka* (irmão mais velho). Esta comunidade coloca um pau chamado *etehurua* perto da casa sagrada que simboliza os seus antepassados como explica Barbosa:

Ainda entre esta etnia, vemos um pau de madeira com valor sagrado, denominado *eteurua*, colocado, muitas vezes, fora das habitações e que simboliza essa procura de ascensão, a ligação entre dois mundos, o pau genealógico, onde o clã está representado desde o início, *in illo tempore*. Há até um cântico alusivo a essa simbologia: *Eteurua! Eteurua! Uru, sikua! Bat-chu, sikua! (ó Lua, ó Sol)...* (2014, p. 61).

Na comunidade *tétum térik* de Fohorem, coloca-se o *laa-mutin* (banderola branca) e o *belak mutin* (disco de prata) no topo do pilar *bei-feto*, enquanto no pilar *bei-mane* se amarra o *laa-mean* (banderola vermelha) e um *belak-mean* (disco de ouro). Segundo o *mako'an* Luan Pedro, os dois discos simbolizam a Lua e o Sol. O adorno *bei-feto* é idêntico à Lua e tem um carácter feminino, enquanto o *belak mean*, semelhante ao Sol, representa o carácter do homem (o masculino).

Nas comunidades da zona oriental do território, nomeadamente, nos grupos étnicos Fataluku e Makasae, designa-se o ente supremo por *Uruvatchu* (Lua e Sol). Os Fataluku, em Lospalos, acreditam que, na altura da criação do mundo, os filhos do Sol e da Lua surgiram do interior da Terra (BARBOSA, 2014, p. 153).

Para os Tétum, a morte de um *mako'an* é considerada a queda do *kakuluk lor*¹¹, ou seja, a queda de um componente principal da casa. Dentro do clã, a morte de alguém é compreendida como *uma ulun kuak* (furos no telhado da casa), sinais de afastamento ou inimizade no interior da família. Esse grupo acredita que o afastamento ou a inimizade dentro da família acaba por provocar a morte precoce (*mate kossan*) de um de seus membros. Portanto, se houver problemas dessa natureza, o melhor caminho é procurar meios para resolvê-los rapidamente.

Em suma, esses códigos culturais podem ser definidos como sistemas semióticos, ou seja, portam signos que, a seu turno, expressam significados com um duplo objetivo: regular e controlar as manifestações da vida social, assim como os comportamentos individuais e colectivos. A *uma-lulik* é uma parte central do sistema ritual-religioso dos Tétum, sendo o lugar por excelência das cerimónias tradicionais tais como o funeral *hakoi mate* e o *mutun mate*, a celebração da morte depois de alguns anos, assim como outros, incluindo a inauguração da própria *uma-lulik*. Por meio dessas cerimónias, é possível alcançar um saber mais profundo sobre o pensamento religioso da comunidade.

A tradição ritual *tatek meda*¹², normalmente celebrada na época da inauguração da *uma-lulik*, exerce um papel importantíssimo como elemento de formação dos sujeitos, de coesão social e legitimação do estatuto social dos membros da comunidade. Nessa cerimónia, enfeita-se artisticamente a mesa com uma espécie de mosaico produzido com arroz misturado com carne do porco, no qual se vê um crocodilo a nadar. A obra é servida como refeição aos participantes

11 *Kakuluk lor* é o pilar principal da casa sagrada. Existem dois pilares principais da casa sagrada a saber, *kakuluk lor* e *kakuluk ahi*. Cada componente da casa sagrada representa os seus habitantes. *Kakuluk lor* representa o avô e *kakuluk ahi* representa a avó. A morte de uma pessoa importante dentro da comunidade é associada com a queda de um *kakuluk*.

12 É uma expressão tétum-térik que em português pode significar “oferecer simbolicamente a comida aos antepassados”.

do ritual. Ao comer, os clãs pertencentes à classe social mais alta comem na parte da cabeça, alguns comem no pescoço e outros das pernas, conforme o estatuto social que ocupam naquela comunidade. Cada pessoa sabe em que parte do crocodilo vai comer, de acordo com sua classe, a fim de cumprir as regras convencionais da cultura. As definições de poder estão normalmente relacionadas à designação e a posição da *uma-lulik* nas hierarquias locais. O sistema de organização da linhagem no contexto dos Tétum, em Fohorem, consiste de quatro elementos: *uma-lulik metan*, *uma-lulik kanek*, *uma-lulik lia-na'in* e *uma-lulik ferik-katuas*. Estas casas sagradas estão agrupadas num só knua (aldeias) com a designação de *knua dato*¹³.

Na cerimónia *tatek meda* (GOMES, 2007), o grupo vinculado à *uma metan* come na parte da cabeça, por ser designado com *ukun na'in//badu na'in*, *baku na'in//dere na'in*, (o dono do poder, o senhor da ordem), sendo a *uma metan* o representante do poder máximo para a comunidade tétum local. A *uma kanek* é designada por *funu na'in//ledo na'in*, (o dono da batalha), cuja função, base de sua autoridade, é defender a segurança e a prosperidade da sua aldeia nobre (*knua data*). A *uma ferik-katuas* é designada como *sasiri na'in//dadula na'in*¹⁴, cuja autoridade permite-lhe nomear o *liurai* (régulo) da comunidade tétum de Fohorem. A *uma lia-na'in* é designada como *buik akitou//mauk nowa*¹⁵, sendo seu papel o de sacerdote ritual da comunidade ou *mako'an*, cujo poder é narrar as histórias relacionadas ao suco ou à origem de um determinado grupo ou família. Todos esses saberes concernentes às estruturas sociopolíticas locais, bem como os vinculados às experiências religiosas dos Tétum,

13 *Knua* no dicionário de Luis Costa (2000, p. 204) é traduzido por aldeia; povoação ou lugar. *Dato* segundo a mesma fonte significa classe nobre timorense (COSTA, 2000, p. 69). *Knua Dato* nesse contexto refere-se à povoação de classe nobre ou o lugar do *liurai*.

14 Ato de joeirar cereais ou arroz ainda com casca, e arrumar os que estão limpos.

15 Nome de um pássaro que “sinaliza” à comunidade sobre a chegada da época das chuvas.

são mantidos oralmente, diante do que fica mais clara a importância da literatura de tradição oral dessa comunidade.

5. O texto do *hamulak hakoi mate*

O texto, objeto deste artigo, é apresentado logo a seguir em sua língua fonte, o tétum térik, ao lado da tradução para a língua alvo, o português. A tradução, segundo SILVA & SIQUEIRA (2012, p. 82), necessita de um conhecimento, não só, da língua alvo e língua fonte, mas, também exige a compreensão das características culturais em vigor. Em relação à tradução cultural, ou seja, transpor um enunciado de uma determinada cultura (cultura-fonte) para outra cultura (cultura-alvo) há que se dominar bem a cultura nas duas sociedades (SOUSA, 2011, p. 92). Uma das dificuldades na tradução cultural, ou seja, passar um enunciado dos factos culturais da comunidade tétum (como língua fonte) para a língua alvo o português, resulta do fato de o texto além de utilizar as palavras arcaicas e metafóricas também utiliza as palavras em pares paralelos. Assim, a tradução das palavras paralelas deve ser apresentada com palavras sinónimas (desde que disponíveis) em português, ou traduzidas para a mesma palavra ou frase. No caso da inexistência de palavras sinónimas na língua alvo, o português, em alguns casos, manteve-se o vocábulo em sua língua de origem, com a explicação em nota de rodapé, para ajudar o leitor a compreender bem o texto e o contexto.

Verso	Tétum Tériik	Português
1.	<i>Na'i lakan oan, na'i roman oan</i>	O dono do brilho, o senhor da luz

2.	<i>Ne'e leten ba, ne'e aas ba</i>	Está nas alturas, está no lugar alto
3.	<i>Ne'e nu wirun ba, bua wirun ba</i>	Está em cima do coqueiro, está na ponta da arequeira
4.	<i>Nu diki meak, bua diki meak</i>	No cimo mais alto do coqueiro, na ponta mais alta da arequeira.
5.	<i>Lolo liman la to'o, bi'i ain la daer</i>	Estender a mão não chega, erguer os pés não alcança
6.	<i>Lesu nakore, biru nakasuk</i>	O <i>lesu</i> ¹⁶ desapertou-se, o <i>biru</i> ¹⁷ caiu para trás
7.	<i>Temi la to'o, kaer la kona</i>	O intangível, o impalpável
8.	<i>Nu'u wa ida, nu'u ma'un ida</i>	Como uma gota de orvalho, como um rocio de água
9.	<i>Nu nodi mai, niri nodi mai</i>	Soprou-o para cá, levou-o para cá
10.	<i>Nu tama liu, niri tama liu</i>	Aspirou-o para dentro, exalou-o para o interior da casa
11.	<i>Nola usuk leet, nola hae ne'an</i>	Por meio do <i>usuk</i> ¹⁸ , escapou-se pela <i>hae ne'an</i> ¹⁹ ,
12.	<i>Monu ba bikan, turu ba kusi</i>	Caiu dentro do prato, entrou no <i>kusi</i> ²⁰ ,
13.	<i>Na nola tian, nemu nola tian</i>	Já comeu, já bebeu
15.	<i>Nalo isi manas, nalo ulu moras</i>	Causou febre, motivou dor de cabeça,
16.	<i>Na'ak horak tasi, na'ak horak foho</i>	Diz-se <i>horak</i> da montanha, adivinha-se (como) <i>horak</i> ²¹ do mar.

16 Pano tradicional que se enrola na cabeça.

17 Pano normalmente é usado para amarrar o *lesu*.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

17.	<i>Foin ba bolu nola, foin nalia nola</i>	(Depois) vai chamando, vai trazendo
18.	<i>Emata matan dook, emata tusi na'in</i>	Pessoas de visão longa, pessoas que curam
19.	<i>To'ona ona mai, dai ona mai</i>	Já chegou, já apareceu
20.	<i>Nodi dikin hitu, nodi abut hitu</i>	Levou sete raízes, trouxe sete folhas tenras
21.	<i>Nodi mai kose, nodi mai sa'u</i>	Esfregou-se, pegou com jeito
22.	<i>Kose la nola, sa'u la nola</i>	Esfregou, não o curou, passou a mão, mas não o curou
23.	<i>Beran basu dei, is basu dei</i>	Perdeu a força, perdeu a respiração
24.	<i>Nawan kotu tian, ruin tohar tian</i>	Parou a respiração, partiu os ossos
25.	<i>Ulun luni lor ain tebe kotan</i>	A cabeça em direção a <i>lor</i> ²² , as pernas em direção a <i>kotan</i> ²³
26.	<i>Foin ba bolu nola, nalia nola</i>	Vai chamar, vai convidar
27.	<i>Niak malun loro, niak tuan loro</i>	O seu <i>malun loro</i> , o seu <i>tuan loro</i> ²⁴
28.	<i>To'ona ona mai, dai ona mai</i>	Já chegaram, já apareceram

18 *Usuk* refere-se às vigas do teto (COSTA, 2000, p. 331), componente da casa tradicional. Quando não está bem apertado, pode permitir a entrada do vento ou da chuva. *Usuk leet, hae ne'an*, nesse contexto, é visto como um símbolo de amizade no seio da comunidade. Note-se que a morte foi causada por um *usuk* e um *hae ne'an* que não estava bem apertado. Isto é, o telhado da casa está aberto, e o *mako'an* anunciou que a morte foi causada por o afastamento (inimizade) da família.

19 *Hae* (COSTA, 2000, p. 105) é uma gramínea abundante nas planícies de Timor-Leste, utilizada para a cobertura das casas; *ne'an* é dente. *Hae ne'an*, nesse contexto, refere-se a feixes de capim amarrados juntos para fixar nos tectos da casa.

20 É uma espécie de garrafão tradicional de origem chinesa. Utiliza-se muito para pôr água e mantê-la fresca.

21 A maneira da comunidade de adivinhar uma doença desconhecida.

22 Lugar mais sagrado da *uma-lulik* para guardar os objetos sagrados.

29.	<i>Ruin tohar tian, nauan kotu tian</i>	Partiu os ossos, parou a respiração
30.	<i>Lun turu turu, lun hali halik</i>	Caíndo as lágrimas, começando a chorar
31.	<i>Don laron tolu, don kalan tolu</i>	Três dias de luto, três noites de luto
32.	<i>Foin nameno tuir, foin tau lia tuir</i>	Depois aconselhou-o, depois enviou mensagem
33.	<i>La'a mela ukun, la'a mela badu</i>	Deixa ficar as ordens, deixa ficar as leis
34.	<i>Mela makerek, mela badaen</i>	Deixa ficar as belas, deixa ficar as artes
35.	<i>Mela taha ro'at, mela badi ro'at</i>	Deixa ficar catanas afiadas, deixa ficar pá afiada
36.	<i>La'a liu dei, la'a basu dei</i>	Vai à frente, caminhando adiante
37.	<i>Tuir dalan tuan, tuir inuk tuan</i>	Passou pelo velho caminho, dirigiu se à velha vereda
38.	<i>Mola nu abat, mola bua abat</i>	Passou pelo quintal dos coqueiros, passou pelo pomar da areca
39.	<i>Mola hudi abat, mola tohu abat</i>	Passou pela quinta das bananas, passou pela quinta da cana de açúcar
40.	<i>La'a liu dei, la'a basu dei</i>	Vai à frente, caminhando adiante
41.	<i>La'a su'u ain, la'a su'u li-man</i>	Caminha com as próprias pernas, passa com as próprias mãos

23 Viga divisória da sala dentro da casa sagrada. As pernas do falecido são colocadas em direção à *Kotan* e a cabeça para *Lor*. Isto indica a posição da morte, sempre em direcção a *Lor*, visto como o lugar mais sagrado.

24 Literalmente *malun* significa "família" e *loro* é "sol". Segundo a fé dessa comunidade, o Sol é a figura superior (ente supremo). *Malun loro, tuan loro* é a pessoa indicada para publicitar a morte.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

42.	<i>Rona asu lian, rona fui lian</i>	Se ouvir o ladrar do cão, se ouvir o som da flauta (<i>fui</i>)
43.	<i>Lais tama rokat, lais tama hiban</i>	Esconda-se no mato, entre na floresta
44.	<i>La'a liu dei, la'a basu dei</i>	Passe à frente, caminhe adiante
45.	<i>To'o ona ba, dai ona ba</i>	Chegaste já, aproximaste-te já
46.	<i>Uma ahok tuan, rii tuur tuan</i>	Do teu lugar antigo, da tua casa velha
47.	<i>Umafatu-kabelak, uma rai helin</i>	A casa de pedras planas, a casa do mundo intangível
48.	<i>Toba ba nia, mela ba nia</i>	dorme aí, mora aí
49.	<i>Kusu kikar lai, seti kikar lai</i>	Vou pedir outra vez, vou rogar outra vez
50.	<i>Ama na'i sia, bei na'i sai</i>	O senhor ancestral, o ancestral antigo
51.	<i>Na'i kukun sia, na'i kalan sia</i>	O dono do escuro, o senhor da noite
52.	<i>Na'i tuan sia, na'i kerek sia</i>	O senhor velho, o ancestral antigo
53.	<i>Ami mesa koson, ami mesa nurak</i>	Somos novos, somos tenras idades
54.	<i>Asu hahán seluk, manu kari seluk</i>	Como cão alimentado por outros, como galo alimentado por outros ¹
55.	<i>Temí la to'o, térik la to'o</i>	Não sou capaz de comunicar, não sou capaz de apresentar
56.	<i>Mato'o ami ibun, mato'o ami lian</i>	Fazer chegar a nossa palavra, fazer chegar a nossa encomenda
57.	<i>Ibu murak mean, lia murak mean</i>	A tua palavra é de ouro, o teu conselho é de ouro
58.	<i>Ibu dato nakotu, lia dato nakotu</i>	A palavra nobre fecha-se, o conselho nobre cessa.

Fonte: (GOMES, 2016, p. 43)

6. A visão do mundo da comunidade vista no texto do *hamulak*

Em sua visão cosmogônica, a comunidade Tétum Têrik, em particular aquela objeto deste estudo, percebe e apreende a existência por meio da dimensão relacional entre a comunidade tétum têrik em Fohorem, com a natureza, entre a comunidade e o ente supremo, Maromak, e, por fim, por meio das relações internas que constituem um clã ou *uma-lulik*. A análise a seguir apresenta esses elementos por meio da abordagem e análise textual do *hamulak* anteriormente apresentado.

6.1. O ente supremo Maromak

1. O dono do brilho, o senhor da luz
2. Está nas alturas, está no lugar alto
3. Está em cima do coqueiro, está na ponta da arequeira
4. No cimo mais alto do coqueiro, na ponta mais alta da arequeira.
5. Estender a mão não chega, erguer os pés não alcança
6. O *lesu* desapertou-se, o *biru* caiu para trás
7. O intangível, o impalpável

O ente supremo que, segundo a visão da religião cristã e humanista do Ocidente (BERNARDI, 2007, p. 437) é designado por Deus, do ponto de vista da comunidade em análise é percebido como o iluminador, aquele que se situa no lugar mais alto, nas alturas, sobre todas as coisas. De acordo com Bernardi (2007, p. 449), o conceito antropológico de Deus é derivado da palavra *div* que significa “luzente” ou “brilho”, o que descreve a qualidade do Sol e serve como símbolo para indicar o ser supremo, designado na comunidade em análise por Maromak, o que significa

“aquele que dá brilho, o dono do brilho” (*na’i lakan oan, na’i roman oan*). Esse conceito deriva vários apelativos como esclarece Bernardo Bernardi:

O brilho descreve uma qualidade e serve como símbolo para indicar o ser supremo que possui a plenitude da força vital. Desta raiz e deste conceito derivam os vários apelativos indo-europeus para “Deus Pai”: do Sânscrito *dyauspiter*, do grego *zeuzpater*, do latim *jupiter*, etc. (2007, p.449).

Os timorenses em geral – assim como na comunidade de Fohorem – consideram o ente supremo Deus como tendo qualidade transcendente, o que significa que está fora do pensamento lógico do ser humano, portanto *temi la to’o, kaer lakona* (o intangível, o impalpável). Maromak vive muito longe da terra, e todas as coisas na terra estão sob seu domínio (CINATTI *apud* PAULINO *at al*, 2016, p. 220). Tradicionalmente, portanto, acredita-se na existência duma força suprema, também chamada de *aman* Maromak²⁵ (Deus Pai), aquele que criou o céu e a terra, e que se situa em um lugar muito longe *ne’e leten ba, ne’e aas ba* (nas alturas). O lugar de Maromak, que na religião cristã é designado por céu, é muito secreto e para que haja comunicação entre os seres humanos e a divindade, é necessário um intermediário, como explica Bernardi:

O sacerdote é o homem da mediação cultural. O elemento fundamental do sacerdócio consiste no direito de representação sagrada. Trata-se de uma representação ambivalente que permite ao sacerdote representar o seu grupo perante a divindade e a divindade perante o seu grupo (2007, p. 471).

Na perspectiva local, Maromak só pode se comunicar por intermédio do *mako’an*, nas cerimónias rituais formais, por meio do *hamulak*.

50. O senhor ancestral, o avô velho
51. O senhor da noite, o ancestral no mundo invisível
52. Fazer chegar a nossa palavra, fazer chegar a nossa encomenda
53. A tua palavra é de ouro, o teu conselho é de ouro

Esta expressão mostra também outro aspeto da vida quotidiana, no que diz respeito a Maromak. A oração não é dirigida diretamente pelo *mako'an* a Maromak, mas sim por meio de seus ancestrais. Por isso, essa comunidade tem uma ligação muito íntima com os seus antepassados, e é necessário manter a harmonia entre seus membros, assim como com os ancestrais no mundo invisível (*kukun*).

6.2. A manutenção da harmonia e amizade no seio da comunidade.

Todo ser humano esforça-se por evitar a morte, de todos os modos possíveis, como esclarece Mischa Titiev:

As crenças firmadas na continuidade da existência da alma num outro mundo podem atenuar o impacto da morte, mas as convicções deste tipo nunca são suficientes para tornar as pessoas completamente indiferentes aos seus efeitos. (...) todas as sociedades fazem um esforço no sentido de manter a morte afastada dos indivíduos (1963, p. 301).

Se na sociedade moderna a doença pode ser explicada pelos médicos, nas comunidades tradicionais, em muitas partes no mundo, as doenças são curadas pelos curandeiros, em alguns lugares da África designado por *chamenes* (TI-

25 Aman maromak neste contexto não tem relação com Deus Pai como se vê na fé cristã. Para a comunidade Tétum em Fohorem Aman Maromak é entendido como o iluminador que se situa em um lugar muito alto. Ele é a figura altíssima da comunidade.

TIEV, 1963, p. 301). Na comunidade de Fohorem, o curandeiro é designado por *matan-dook*¹⁶. Para mais pormenores, observe-se a seguinte citação:

17. (Depois) vai chamando, vai trazendo
18. Pessoas de visão longa, pessoas que curam
19. Já chegou, já apareceu
20. Levou sete raízes, tritou sete folhas tenras
21. Esfregou-se, pegou com jeito
22. Esfregou, não o curou, passou a mão, mas não o curou,
23. Perdeu a força, perdeu a respiração
24. Parou a respiração, partiu os ossos,
25. A cabeça em direção a *lor*, as pernas em direção a *kotan*

Este trecho do *hamulak* demonstra que o curandeiro assume tanto o papel de adivinhador da doença (*matan-dook*) como faz todo o esforço necessário para afastar ou evitar a morte. Em geral, acredita-se que a morte é causada pela desarmonia da família, compreendida como o não cumprimento das leis e do tabu. Nas comunidades tradicionais, como esclarece Bernardi (2007, p. 477), o curandeiro é o técnico do diagnóstico, aquele responsável por descobrir a causa da doença ou a chave do problema. A seguinte citação da linguagem *hamulak* demonstra esta visão:

Como já afirmado anteriormente, de acordo com as compreensões locais, o problema principal que causa a morte é a desarmonia entre os familiares do clã ou *uma-lulik*, o que se nota pela palavra do *mako'an*. A morte acontece porque a casa não está bem “apertada”, ou seja, unida, existem alguns furos em sua estrutura, por isso o orvalho passou livremente para dentro da casa. No *hamulak*, o *matan-dook* anuncia que a vítima comeu a comida contaminada pelo orvalho que caiu dentro do prato. O *mako'an* utiliza uma

¹⁶ A tradução literal é visão longa, referente ao curandeiro ou o adivinhador da doença.

linguagem simbólico-conotativa – *usuk e hae ne'an*¹⁷ – para revelar a desarmonia da família, o que se explicita a partir da informação do *matan-dook* (curandeiro) de que a doença não pode ser curada dado a desarmonia entre os membros da *uma-lulik*.

6.3. A reencarnação

Segundo os ensinamentos budistas, o homem passa pelo estado animal em seu processo evolutivo (CROLARD, 1979, p.79). Em Fohorem, de modo similar, acredita-se que em seu caminho em direção a Maromak, a alma passa do estado humano para o estado animal em uma perspectiva reencarnacionista. Esta visão pode ser compreendida no *hamulak*, a partir dos seguintes versos:

40. Vai à frente, caminha adiante
41. Caminha com as próprias pernas, passa com as próprias mãos
42. Se ouvir a ladra do cão, se ouvir o som da flauta (fui)
43. Esconda-se no mato, entre na floresta
44. Passe à frente, caminhe adiante

Os versos indicam que a alma da pessoa morta reencarnou em um animal. Note-se bem a mensagem do *mako'an*: “se ouvir o ladrar do cão, se ouvir o som da flauta, esconda-se no mato, entre na floresta”. O mortal reencarnou num veado ou javali e o *mako'an* disse para não olhar para trás, para caminhar sempre em frente (*la'a liu dei, la'a basu dei*), de modo a seguir sempre o caminho antigo (*mola dalan tuan, mola inuk tuan*) em direção ao mundo dos espíritos ou o

¹⁷ *Usuk* e *hae ne'an* são componentes da casa tradicional. *Usuk* é a viga do tecto que sustentam as ripas (Costa, 1999, p.331). *Hae ne'an* são feixes de capim amarrados juntos para fixar nos tectos da casa. Quando não está bem apertado, pode permitir a entrada do vento ou da chuva.

mundo da noite (*kukun*). Segundo Clio Whittaker (2000, p. 39), na crença dos budistas, a alma da pessoa morta pode renascer várias vezes tomando sua nova forma a depender do seu comportamento na vida terrena anterior. A comunidade Fohorem acredita no renascimento da alma após a terceira noite. Segundo a crença dessa comunidade, na terceira noite a alma do morto vai sair da sepultura, o que em *tétum* é designado *mate koko fatik*¹⁸.

A comunidade de Fohorem considera a montanha como lugar do seu ente supremo e dos espíritos dos ancestrais que são considerados sagrados. Por isso, eles nomearam a montanha como um lugar sagrado ou *foho lulik*. Os espíritos das pessoas que morreram viverão eternamente nesse lugar. Por essa razão, os túmulos da comunidade na área em estudo estão sempre orientados para a montanha sagrada chamada *Foho Kmesak*. E a razão principal dessa orientação é para se chegar mais facilmente ao seu lugar antigo e à sua casa velha após o renascimento na terceira noite. Entretanto, desde que foi abraçada a fé católica é colocada uma cruz, à terceira noite, com a mesma intenção: ressuscitar e abraçar a cruz como uma libertação da alma noutra mundo. O estudo de Alberto Fidalgo Castro (2012, p. 90) demonstra que existe um sincretismo ou uma hibridação entre os dois sistemas de crenças porque as duas viveram juntamente ao longo de mais de quatro séculos.

Na visão dessa comunidade, *foho* e casa refere-se o mesmo objeto (lugar ou a residência). Casa é o lugar dos vivos enquanto montanha é o lugar dos mortos. O mundo

¹⁸ A alma do cadáver visitou o seu lugar. Na tradição após a terceira noite as mulheres preparam as cinzas em cima de uma superfície plana, para ver a pegada da alma do morto. A função das cinzas é detectar os tipos da pegada, e os tipos de bicadas nos alimentos. Se encontrar as pegadas nas cinzas, por exemplo, a pegada de veado ou javali nas cinzas ou as bicadas do frango ou aves nos alimentos, então vai se concluir que a alma do morto encarnou num veado ou javali ou frango, no seu caminho para o mundo do *vai-na'in*. Ele continua a viver no mundo com esta nova forma de vida, até que ele seja libertado através do processo de cerimónia de entrega para entrar no mundo do *kukun* chamado *mutun mate*.

loren é o mundo de vivência que visualmente tem condição biológica e física. O mundo *loren* e *kukun* têm a mesma dimensão no tempo, diferindo apenas na dimensão do espaço.

Segundo o *lia-na'in* Taek Taran, o ciclo da vida humana gira em torno dos três mundos, a saber; 1). *Loren* (o mundo dos vivos), 2). *Matebian* (mundo virtual), e 3). *Kukun* (mundo dos antepassados).

O ser humano inicia-se no útero da mãe, nascido, torna-se adulto, vive no mundo *loren*, ser idoso e até a morte, no mundo *loren* ou o mundo dos vivos. Quando o homem é declarado morto, na verdade não é o fim do mundo, mas está sendo transferido para o mundo virtual (*matebian*), entra na próxima fase do ciclo de vida humana. A alma continua a viver no mundo com esta nova forma de vida, até que ele seja libertado por meio do processo de cerimónia de entrega para entrar no mundo do *kukun* chamado *mutun mate*¹⁹.

Por fim, os versos também indicam que, localmente, considera-se o cemitério como a casa antiga dos mortos, *uma fatu kabelak*, *uma rai helin* (casa de pedras planas, casa do mundo da noite). Observe-se a seguinte citação:

- 45. Chegaste já, aproximaste-te já
- 45. Do teu lugar antigo, da tua casa velha
- 47. Casa de pedras planas, a casa do mundo intangível
- 48. Dorme aí, mora aí

7. Conclusão

Hamulak é uma linguagem ritual de tradição oral presente em diversos grupos etnolinguísticos de Timor-Leste, in-

¹⁹ *Mutun Mate* é um ritual religioso da passagem do mundo virtual *matebian* para o mundo do *kukun*, outra fase do ciclo da vida humana.

cluindo a comunidade tétum t \acute{e} rik, do posto administrativo de Fohorem, munic \acute{e} prio de Covalima, que subsiste ainda hoje, efetuada e apreciada pelos membros da comunidade. Esta linguagem tem suas pr \acute{o} prias conven \csc es sistem \acute{a} ticas. Percebe-se que a variedade da linguagem ritual *hamulak* na comunidade em estudo cont \acute{e} m outras fun \csc es, al \acute{e} m da fun \csc o hist \acute{o} rica, tais como a pedag \acute{o} gica e a de legitima \csc o social e religiosa. Na verdade, os textos orais referidos s \acute{o} considerados como um *corpus* que armazena v \acute{a} rios sistemas de valores, cuja validade continua atual para a comunidade.

A comunidade t \acute{e} tum em estudo \acute{e} uma comunidade tradicional marcada pela presen \csc a de diversos marcos rituais em v \acute{a} rias fases da vida humana. De acordo com a cosmo-vis \acute{o} o local, acredita-se ainda na exist \acute{e} ncia de um ente supremo e na rela \csc o \acute{i} ntima com as almas dos antepassados. O rito *hakoi mate* foi criado com a inten \csc o de continuar a manter a harmonia tanto com a natureza como com os membros da comunidade e com o ente supremo, Maromak. Este rito \acute{e} um meio de adora \csc o aos antepassados no mundo invis \acute{i} vel (*kukun*), considerados protetores da comunidade. O rito tamb \acute{e} m demonstra, claramente, a intera \csc o muito pr \acute{o} xima entre a tradi \csc o oral e a religi \acute{o} o tradicional e cren \csc as locais.

Uma das limita \csc es inevit \acute{a} veis neste trabalho \acute{e} a falta de oportunidade para realizar estudos de campo mais detalhados que foquem todos os rituais da comunidade. Portanto, um estudo mais intensivo (que analise em pormenor a linguagem ritual *hamulak*) e extensivo (que englobe todo o territ \acute{o} rio de Timor-Leste) sobre o mesmo tema de forma a que se enrique \csc a e se amplie nosso conhecimento dos ritos e fen \acute{o} menos sociais das comunidades tradicionais locais em Timor-Leste.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, M. Emília de Castro. *Estudo serológico dos grupos etnolinguísticos de Timor-Dili*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigação Científica do Ultramar, 1982.
- ALMEIDA, António de. Contribuição para o estudo dos nomes «Lúlik» (Sagrados) no Timor de expressão portuguesa. In: ALMEIDA, António de. *O Oriente de Expressão Portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994 [1976/1977]. Pp. 641-667.
- ALMEIDA, António de. Da origem lendária e mitológica dos povos do Timor Português. In: ALMEIDA, António de. *O Oriente de Expressão Portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994 [1976]. Pp. 577-607.
- ALTUNA, Pe. Raul Ruiz De Asúa. *Cultura tradicional Bantu*. Águeda; Artes Tipográficas, 2014.
- ARISTÓTELES. *Da Alma (De Anima)*. Lisboa: Edições 70, 2014.
- AUGÉ, Marc e COLLEYN, Jean-Paul (2008) *A Antropologia*. Lisboa: Edições 70, 2014.
- BARBOSA, Vítor. *Relatos fundacionais do imaginário Timorense*. Dissertação de Mestrado, Lisboa: Universidade Aberta, 2014.
- BERNARDI, Bernardo. *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- CASTRO, Alberto. A religião em Timor-Leste a partir de A religião em Timor-Leste a partir de uma perspectiva histórico- antropológica. In: *Léxico Fataluco-Português*. Timor-Leste: Salesianos de Dom Bosco, 2012, p. 79–118.
- CINATTI, Ruy; ALMEIDA, Leopoldo e MENDES, Sousa. (1987) *Arquitectura Timorense*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical/ Museu de Etnologia.
- CINATTI, Ruy; ALMEIDA, Leopoldo e MENDES, Sousa. (2016) *Arquitetura Timorense*. 2a Edição- Lisboa. Direcção-

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

- Geral do Património Cultural, Museu Nacional de Etnologia: Camões - Instituto da Cooperação e da Língua, I.P.
- COSTA, Luís. *Dicionário de Tétum-Português*. Lisboa: Edições Colibri, 2000.
- COSTA, Luís. *Língua Tétum, contributos para uma gramática*. Lisboa: Edições Colibri, 2015.
- CROLARD, Jean Francis. *Renascer após a morte*. Mem Martins: Europa-América, 1979.
- DOKO, Izaac Huru. *Timor pulau gunung fatuleu “Batu Keramat”*. Jakarta: Balai Pustaka, 1982.
- DURHKEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Oeiras: Celta Editora, 2002.
- GOMES, Nuno da Silva. *Literatura popular de tradição oral em Timor-Leste: caracterização, recolha e modos de escolarização*. Dissertação de Mestrado: Universidade do Minho, 2007.
- GOMES, Nuno da Silva. *Poesia ritual de tradição oral de Timor-Leste: recolha, tradução e interpretação*. Díli: Gráfica UNTL, 2016.
- HICKS, David. A pesquisa etnográfica no Timor Português. In Silva, Kelly e Sousa, Lúcio (org.) *Ita Maun Alin... O livro do irmão mais novo. Afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Edições Colibri, 2011. Pp. 31-46
- LORD, Albert B. *The singer of tales*. New York: Athenaeum, 1976.
- O’NEIL, Brian Juan (2008) Os ritos como expressões multiculturais. In *Portugal: Percursos de Interculturalidade. Vol.1-Raízes e Estruturas*. Artur Teodoro de Matos e Mário Ferreira Lages (coords.). Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI, I.P.).
- OBADIA, Leonel. *Antropologia das religiões*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- PARERA, A. D. M. *Sejarah politik pemerintahan asli (sejarah raja raja) di Timor*. Kupang: Penerbit Pertjana, 1971.

- PAULINO, Vicente. *Representação identitária em Timor-Leste cultura e os média*. Tese de Doutoramento Universidade de Lisboa. Lisboa: Faculdade de Letras, 2012.
- PAULINO, Vicente, SANTOS, Miguel Maia dos & ARAÚJO, Irta Sequeira Baris. Timorese no tempo e no espaço. In PAULINO, Vicente & APOEMA, Keu. **Tradições orais de Timor-Leste**. Belo Horizonte/Díli Casa Apoema/Universidade Nacional Timor-Lorosa'e, 2016.
- SÁ, Artur Basílio de. *Textos em teto da literatura oral timorese*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1961.
- SILVA, Maria Lucília Pereira da; SIQUEIRA, Kárprio Márcio de Siqueira. A Relevância cultural na tradução. In: Rios Eletrônicos- *Revista Científica da FASETE*. Ano 6, No. 6, dezembro de 2012. Pp. 81-87.
- SOUSA, Lúcio. A casa como enunciado: Narrações de origem entre os Bunak - Bobonaro, Timor-Leste, In SARMENTO, Clara. *Diálogos Interculturais Os novos Rumos da Viagem*. Porto: Vida Económica, 2011. Pp. 91-103.
- TAUM, Yoseph Yapi. *Study sastra lisan; sejarah, teori, metode dan pendekatan disertai contoh penerapannya*. Yogyakarta;;Lamalera, 2011.
- TRINDADE, Josh. Lulik: The core of Timorese values. In LEACH, M.; MENDES, N. C.; SILVA, A. B.; BOUGHTON, B; XIMENES, A. Da Costa (Eds.), *Peskiza foun kona ba/Novas investigações sobre/New research on/Penelitian Baru mengenai Timor-Leste*. Melbourne, Australia: Swinburne Press. 2012.
- TEEUW, Andreas. *Sastra dan ilmu sastra; Pengantar teori sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1988.
- TITIEV, Mischa. *Introdução à antropologia cultural*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1963.
- WHITTAKER, Clio. *Introdução à mitologia oriental*. Lisboa: Editorial Estampa, 2000.



Compreender o ritual
kuru wee fohon lulik da
comunidade Dato-Tolu de Fohorem

Julião Amaral e Irta Sequeira Baris de Araújo

Fotografia: Keu Apoema, 2018.



A união e a solidariedade entre gerações do suco Dato-Tolu promovida pela cerimónia ritual *kuru wee fohon lulik* é outro elemento forte e significativo, isso porque é nessa cerimónia que diferentes gerações se encontram para receber a bênção vinda de Maromak, dos espíritos dos antepassados e da natureza.



1. Introdução¹

Sabemos que Timor-Leste é um país “mestiço na língua e na cultura”² (PAULINO *apud* ARAÚJO, 2013, p. 35), composto por vários grupos etnolinguísticos, singulares culturalmente. Ainda assim, une os timorenses, em sua experiência social, o fato de estarem ligados sempre à casa sagrada e ao campo de cultivo. Além disso, associam-se também por certas práticas culturais e rituais comuns a diferentes comunidades, ao longo do território, como o *sau batar* (rito de colheita) e o *kuru wee fohon lulik*³ (rito de busca da água da montanha sagrada). Esses dois rituais

1 Agradecemos ao professor Vicente Paulino que nos ajudou a rever a tradução do *hamulak kuru wee fohon lulik* da língua tétum terek para o português, assim como por suas orientações no desenvolvimento deste texto. Agradecemos também ao professor Lúcio Sousa pelas suas sugestões que enriqueceram este trabalho. Agradecemos também à professora Keu Apoe-ma pela suas sugestões e trabalho de revisão.

2 Essa é uma asserção de Vicente Paulino tirada do artigo do jornalista Paulo Barbosa, sob o título “A língua portuguesa entre encruzilhadas culturais: as pluralidades da lusofonia”, publicado no Jornal Tribuna de Macau, datado de 25 de Fevereiro de 2011.

3 *Kuru wee fohon lulik* significa “buscar água da montanha sagrada”

conectam-se ao campo de cultivo e têm forte ligação com a *uma-lulik* (casa sagrada), fundamentalmente vinculada à *ahi-matan lulik* (lareira sagrada).

Devido à importância da casa sagrada e de suas práticas culturais e rituais para as distintas comunidades e grupos que constituem o país, acreditamos que os timorenses têm a obrigação moral de estarem atentos aos repertórios orais a ela relacionados, ainda não recolhidos e transcritos, na medida em que:

As culturas orais são fundamentalmente para a constituição da memória colectiva, pois permitem (...) perceber a origem da identidade pessoal e colectiva do ser humano (...) [e] fazem simbolicamente a ligação entre o passado, [o] presente e o futuro (PAULINO, 2016a, p.11).

Baseando-se nesta percepção e a partir da compreensão local de que o ritual associado à *wee-matan* (fonte d'água), objeto deste estudo, é matéria-prima chave para a sustentabilidade do fluxo de vida dos seres humanos e de outras espécies vivas que habitam este mundo, propomos que conhecê-lo, bem como à oração a ele vinculado, é um modo de acessar e entender os elementos do universo ontológico e epistemológico timorense, o que, como afirma Vicente Paulino (2017, p. 159): “pode ser alcançad[o] pelo saber oratório e pelo engajamento das narrativas orais em detrimento de sua antropologização literária conceptual”.

Acrescenta ainda o autor que:

A memória não relata apenas os próprios acontecimentos que já decorreram no passado remoto, mas as palavras, os gestos, os actos do ser humano que foram concebidos pelas imagens dos factos e sentidos [e que] gravaram no espírito do homem uma espécie de vestígio de sua existência no mundo (PAULINO, 2016a, p. 11).

Ao trabalhar com textos das tradições orais, uma pessoa ou um intelectual orgânico, na perspectiva de Gramsci (2011), deve empreender um processo de transcrição e tradução, adequando-o às condições históricas e à realidade social circundante, tendo por base as línguas nacionais faladas pela maioria das pessoas. O processo de tradução deve ainda alcançar uma linguagem que se constitua a partir de “termos populares” (GRAMSCI, 2011, p. 289), garantindo assim a sua tradutibilidade. Compõem a literatura oral, desse modo, não apenas a recolha de textos, mas também seus processos e formas de transcrição e tradução, compreendidos também em sua “pertinência histórica” (GRAMSCI, 2011).

Tendo isso em perspectiva, pretendemos abordar neste trabalho o ritual *kuru wee fohon lulik* da comunidade Dato-Tolu de Fohorem, no município de Covalima. Os dados foram recolhidos originariamente no mês de dezembro de 2018, por meio de um percurso etnográfico e de entrevistas junto a dois *lia-na'in*, Tomas do Rêgo e Daniel Cardoso, pertencentes ao suco em referência. Por fim, o desenvolvimento deste texto centra-se em uma abordagem descritiva-analítica, baseada na transcrição e tradução do *hamulak* que se pronuncia durante o ritual *kuru wee fohon lulik*.

2. A experiência religiosa local

A experiência religiosa dos timorenses está associada à *uma-lulik* e aos lugares ditos sagrados, habitados pelos espíritos dos antepassados e da natureza. Existem casas sagradas em todo o território de Timor-Leste, sendo elas consideradas símbolos de linhagens e da união entre seus membros. No suco Dato-Tolu, encontram-se várias casas sagradas cujas gerações acreditam no poder mágico da *wee-matan lulik*, ou seja, da fonte d'água sagrada. É nessa fonte que os *lia-na'in*

costumam realizar o ritual *husu udan* ([para] pedir chuva), realizado quando há uma seca prolongada. A comunidade local, em diversas ocasiões cerimoniais, reúne-se em suas casas sagradas ou na fonte d'água sagrada, para aí realizarem seus ritos por serem consideradas “igreja[s] da natureza”, existentes desde tempos remotos (AMARAL, 2019).

A comunidade do suco Dato-Tolu costuma realizar rituais na fonte d'água sagrada pois considera que ela oferta *matak-malirin*⁴ à vida, em outras palavras a água é um elemento da natureza que abençoa a vida dos seres humanos. Contudo, é importante dizer que os timorenses não adoram pedras, árvores ou fontes d'água, mas louvam e adoram a Maromak (Deus supremo), criador do céu e da terra, por meio desses elementos do meio-ambiente circundante.

A comunidade do suco Dato-Tolu, particularmente os descendentes da casa sagrada Leowes Bei Mau-Luan, acredita que proferir o *hamulak* (oração) na fonte d'água sagrada promove bênção e sorte. Os *lia-na'in* Daniel Cardoso e Tomas do Rêgo também contaram que os antepassados do suco, particularmente aqueles da casa sagrada Leowes, na hora da morte de algum de seus membros, montavam uma parede de pedras na fonte d'água, colocando-se ainda uma pedra-redonda sobre ela, sendo esta considerada um altar ou mesa de sacrifício (AMARAL, 2019) para a realização de ritos funerários.

Quando os membros dessa casa sagrada sofrem com um desastre, uma doença ou qualquer outro problema, ou ainda quando querem remodelar a construção tradicional, precisam fazer um ritual na fonte d'água sagrada a fim de pedir *matak-malirin* (vida saudável) aos espíritos dos antepassados e dos parentes mortos, e ainda aos espíritos da natureza,

4 Nota da revisão: etimologicamente, *matak-malirin* significa “verde (*matak*) frescura (*malirin*)”, sendo traduzido, pelos autores no decorrer do texto, como vida saudável ou bênção. Silva e Carvalho (2017, p. 338) traduzem o termo também como uma “expressão usada em rituais e que representa paz e prosperidade.”

como se observa no ritual *husu udan* ([para] pedir a chuva), isso porque, na perspectiva dos muitos grupos etnolinguísticos de Timor-Leste, conforme propõe Josh Trindade, as relações com o *lulik* são centrais para a vida de sujeitos e comunidades.

O *lulik* é o mais importante porque possui o mais alto valor para a sociedade timorense em geral. Acredita-se que o *lulik* é a raiz da vida. Em outras palavras, a vida tem origem no mundo sombrio, o criador e ou divino, que reside na área *lulik* (TRINDADE, 2016, p. 31).

É assim que os timorenses, de modo geral, não apenas os habitantes do suco Dato-Tolu, mas também de outras regiões de Timor-Leste, como os Bunak de Bobonaro ou os Fataluku de Lautém (SOUSA, 2010; GOMES, 1972; GOMES, 2016), procuram viver em harmonia com a natureza e seus semelhantes, acreditando sempre que o *lulik* os protege de intervenções malignas.



Fotografia 1 – casa sagrada Leowes antiga.
Fonte: acervo pessoal dos autores. Data: dezembro/2016.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste



Fotografia 2 – Casa sagrada de Leowes em construção.
Fonte: acervo pessoal dos autores. Data: dezembro/2016.



Fotografia 3 – Casa sagrada Leowes recém-construída e inaugurada.
Fonte: acervo pessoal dos autores. Data: dezembro/2016.



Fotografia 4 – *Sadang* (altar) para fazer o ritual *sau batar* e fazer oferendas aos antepassados. Fonte: acervo pessoal dos autores.
Data: dezembro/2016.



Fotografia 5 – Julião Amaral entrevistando o *lia-na'in* Tomas do Rêgo.
Fonte: acervo pessoal dos autores. Data: Dezembro/2018.



Fotografia 6 – Julião Amaral entrevistando o *lia-na'in* Daniel Cardoso.
Fonte: acervo pessoal dos autores. Data: Dezembro/2018.

3. Compreender a narrativa oral⁵ timorense

Os timorenses possuem uma forte ligação com os usos e costumes herdados de seus antepassados e, embora a maioria seja católica, continuam a acreditar no *lulik* (sagrado), sendo esta, inclusive, parte de suas marcas identitárias (HULL, 2001; GOMES, 2016). Nesse sentido, é necessário compreender a narrativa oral timorense a fim de que seja possível perceber a sua representatividade na afirmação da identidade cultural e nacional do país, a partir fundamentalmente dos valores que se agrupam nesse corpo epistemológico.

As tradições orais timorenses compreendem, entre outros gêneros orais, o *hamulak*, preces rituais, oração ou poesia ritual, e o *dadolin*, poesias ou canções que relatam ou revelam um facto histórico ou a relação dos timorenses com a divindade suprema e os espíritos da natureza. O *hamulak*, em particular, é um gênero da literatura oral timorense que possui várias dimensões tais como a religiosa (espiritual), a social, assim como a dimensão educativa e moral.

Toda a narrativa oral é, em certos modos, considerada como um ensaio poético que tem, no fundo, um carácter analítico e interpretativo que possibilita o estilo de sentidos e visa os valores universais no célebre da dialéctica da ordem moral metodicamente com sentidos. Com a poesia oral pode-se explicar ou desenvolver a oralidade em sentidos narratológicos na busca da perfeição das palavras. Entretanto, a “poesia oral” é uma forma de registar o discurso oral que está a ser produzido na base de relação interactiva entre os interlocutores e o comportamento desses interlocutores frente ao discurso e (...) a função da autoridade dos enunciadores, do *status* que lhes são reconhecido e da legitimidade que a eles é atribuída (PAULINO, 2016a, p.12).

⁵ Nota da revisão: “narrativa oral” aqui é um conceito que abrange, de modo geral, os diversos gêneros dos textos orais abordados pelos autores, em particular o *hamulak*, que pode ser compreendido como “oração” ou “poesia ritual”. Logo, no corpo deste texto, o conceito pode equivaler, também, ao escopo mais amplo das tradições orais.

Sabemos que, nesse sentido, a narrativa oral, enquanto ensaio poético que carrega alguns valores morais, tem portado também alguns significados que possibilitam a efetividade da interação social daqueles que se conectam com seus enredos. E, simbólica e historicamente, a narrativa oral pode apresentar ou revelar os percursos de viagem ou da existência de determinado grupo étnico.

Compreendemos ainda que os vários gêneros das tradições orais – como contos, lendas, mitos, fábulas, provérbios, adivinhas e anedotas – revelam de forma sucinta os “princípios éticos da filosofia de vida do homem”, porque trariam em si algumas “dicas divinas de um Deus que gosta de contar histórias” (PAULINO, 2016a, p.13). Nesse sentido, compreendemos também que as tradições orais portam vestígios da história e da memória coletiva do ser humano e de suas comunidades, isso porque

(...) na sociedade de tradição oral, como no caso da timorense, as palavras, ao serem ditas e ouvidas, desempenham um papel fundamental, pois estão ligadas diretamente a ocorrências, eventos e acontecimentos dos povos que as comportilham. Há, nessas organizações sociais, elementos que são responsáveis por manter e perpetuar a história de um povo e que substituem, por assim dizer, o papel realizado pela escrita em sociedades letradas (GUIMARÃES, 2016, p.182).

É por isso que os timorenses têm como obrigação moral recolher os textos das tradições orais locais, para que possam ser preservados e promovidos como patrimônio cultural de Timor-Leste. Por meio das tradições orais, as comunidades locais acessam orientações para resolver problemas e conflitos familiares e comunitários, contando com a mediação da autoridade ritual e das particularidades de cada caso. O *lia-na'in*, no processo de resolução de questões as mais diversas, frequentemente acessa textos das tradições

orais locais, buscando neles argumentos e evidências para justificar possíveis soluções.

4. *Hamulak kuru wee fohon lulik* e o seu sentido de tradutibilidade

O *hamulak kuru wee fohon lulik* é uma oração que integra as práticas rituais da comunidade Dato-Tolu de Fohorem, cuja função é pedir *matak-malirin* (vida saudável, paz e prosperidade) e/ou a bênção para empreendimentos como a construção da casa sagrada. A comunidade local nos informou que, desde seus antepassados, acredita-se que as *wee-matan* (fontes d'água) – como o mar, o rio, o pântano e a lagoa – têm donos (ou guardiões) próprios. A comunidade enxerga tais donos ou guardiões das fontes d'água em certos animais como a enguia, o crocodilo, entre outros, considerados *wee-na'in* (donos da fonte), seus protetores, por isso mesmo tornados sagrados. É por essa razão que a comunidade, por meio de seu porta voz, o *lia-na'in*, pode estabelecer um *bandu* (proibição) com a ação de *tara* (pendurar algo como sinal de advertência), evento no seu conjunto denominado *tara-bandu*, que significa “acto de proibir”, como por exemplo o corte de árvores ou a caça de animais selvagens e domésticos irresponsavelmente.

Concretamente, no caso em estudo, para que possam erguer os pilares (colunas) no processo de construção da casa sagrada Leowes, segundo o *lia-na'in* Daniel Cardoso, em primeiro lugar, os seus descendentes devem realizar uma cerimônia ritual na *wee-matan lulik* (fonte d'água sagrada), acompanhado do *hamulak* para fortalecer espiritualmente aos *ai-riin* (pilares) a serem erguidos, assim como também aos *badaen* (constructores). Trata-se de uma forma de pedir licença aos espíritos que protegem as fontes d'água, de modo a poderem receber o *matak-malirin*, a bênção para o corpo e a alma. Aliás, a realização

da cerimónia *kuru wee fohon lulik* é fundamentalmente um rito para pedir à divindade suprema e aos espíritos dos antepassados para ofertarem o *matak-malirin* à linhagem da casa sagrada Leowes, para que todos possam viver em harmonia.

Além disso, diante do fato de que o ser humano precisa de água para sustentar a vida (necessidade de seu próprio corpo), para o campo agrícola, para a indústria, para a criação de animais, compreende-se localmente que cada comunidade deve fazer todo o esforço necessário para garantir a existência de água em seu território. Como já dito anteriormente, diversas são as comunidades locais que acreditam que a água tem dono, um espírito protetor, a quem se deve pedir licença ou a bênção diante dos eventos cotidianos e extraordinários que marcam a vida de famílias e aldeias. Razão pela qual, no suco Dato-Tolu, particularmente na casa sagrada Leowes, se realiza frequentemente a cerimónia ritual *kuru wee fohon lulik*, cujo *hamulak*, recolhido por Julião Amaral (2019), proferido pelo *lia-na'in* Tomas do Rêgo, transcreve-se de seguida.

Quadro 1: *Hamulak kuru wee fohon luli*

Verso	Tetun térik	Português
1	<i>Wee-matan mesak, ai-hun mesak</i>	Uma só fonte de água, uma só árvore
2	<i>Funu nahu, ledu nahu</i>	A guerra já começou, a luta já se iniciou
3	<i>Funu tan ona, ledu tan ona</i>	A guerra está na porta, a luta continua
4	<i>Wee-matan mesak, wee ubu lebo</i>	Uma só fonte de água, água de Ubu-Lebo
5	<i>Rai sei nakukun, rai sei tasi</i>	A terra ainda escura, a terra ainda coberta pelo mar
6	<i>Rai nakukun, lia sei luli</i>	A terra escura, a palavra ainda sagrada

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

7	<i>Lia sei luli, rai sei luli</i>	A palavra é sagrada, a terra é sagrada
8	<i>Ema kukun sia, ema luan sia</i>	As pessoas já são muitas, as pessoas já se espalham
9	<i>Wee leut luli, debu leut luli</i>	Lugar da água sagrada, abrigo do lugar sagrado
10	<i>buku luli ti'an, lia luli ona</i>	Livro sagrado, palavra sagrada
11	<i>Wee debu luli, tasi debu luli</i>	Fonte da água sagrada, fundo sagrado do mar
12	<i>Ne'e kusi luli, ne'e rai luli</i>	É <i>kusi</i> ⁶ sagrado, é terra sagrada
13	<i>Wee-matan mesak, wee-ubu lebo</i>	Uma só fonte de água, uma só árvore
14	<i>Ahi-matan mesak, la-le'an mesak</i>	Uma só lareira, um só altar de pedra (<i>sadang</i>)
15	<i>Sadan sibiri, molin sibiri</i>	Altar Sibiri, lugar Sibiri
16	<i>Halo dahur tan, halo hiban tan</i>	É fazer festa, é fazer mais
17	<i>Ne'e udan oan, ne'e anin oan</i>	É filho da chuva, é filho do vento
18	<i>Wee-matan mesak, uma riin mesak</i>	Uma só fonte de água, um só pilar
19	<i>Ne'e itan wee ohak, ne'e itan wee fohon</i>	Esta é nossa água, esta é nossa fonte de água
20	<i>Suli nusi foho, suli to'o tasi</i>	Cascata na montanha, cascata até ao mar,
21	<i>Suli rai kukun, suli rai roman</i>	Cachoeira da noite, correr do dia
22	<i>Rai nahuan tian, rai nakeen tian</i>	A planície é imensa (terra imensa), a terra já está cheia
23	<i>Ema wa'in tian, ema wara tian</i>	Pessoas de tempos, pessoas antigas

⁶ Refere-se à aldeia, à *knua*.

24	<i>Bei niak wee-bei niak tuur fatik</i>	Dono da água, lugar de descanso dos antepassados
25	<i>wee-matan mesak, na'i manek mesak</i>	Uma só fonte de água, um só senhor
26	<i>Wee-mata mesak, wee ubu lebo</i>	Uma só fonte de água, água de Ubu-Lebo
27	<i>Suli nusi foho, suli to'o tasi</i>	Cascata na montanha, cascata até ao mar
28	<i>la'o nikar foho, tuun nikar tasi</i>	Volta à montanha, desce de novo ao mar
29	<i>La'o nadulur, noku namutuk</i>	Caminham juntos, dormem juntos
30	<i>Suli nusi foho, suli to'o tasi</i>	Cascata na montanha, cascata até ao mar
31	<i>Noku rai ohak, nadeer rai leten</i>	Dorme (descansa) debaixo da terra, levanta-se na terra
32	<i>Suli namutuk, nalihun namutuk</i>	Se junta nas cascatas, juntas se abundam
33	<i>Wee-matan mesak, ai-hun mesak</i>	Uma só fonte de água, uma só árvore
34	<i>Hana'i aman , hana'i bein,</i>	Louva a Maromak (Deus), louva aos antepassados
35	<i>Hana'i wee-matan, hana'i aman-leten</i>	Adora a fonte de água, adora a Maromak
36	<i>Ne'e wee-matan tuan, ne'e wee hada tuan</i>	Esta é antiga fonte de água, esta é água antiga da <i>knu</i> ⁷
37	<i>Suli nusi foho, la'o nikar tasi</i>	Cascata na montanha, cascata até ao mar
38	<i>Suli namutuk, nalihun namutuk</i>	Se junta nas cascatas, juntas se abundam
39	<i>Tuur nusi foho, tuur rai fehan</i>	Desce da montanha, fique na terra firme
40	<i>Suli rai reen, suli rai fehan</i>	Molha as serras, molha as planícies

7 Palavra em tétum para “aldeia”.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

41	<i>Nadulur namutuk noku namutuk</i>	Acorda juntos, descansa juntos
42	<i>Hun ida , bei ida</i>	Uma só raiz, um só avô
43	<i>Wee-matan mesak, ai-hun mesak</i>	Uma só fonte de água, uma só árvore
44	<i>Hana'i wee, hana'i aman maromak</i>	Adora a água, adora à Maromak
45	<i>Ne'e leten ba, ne'e as ba</i>	Esta fique em cima, este fique no céu
46	<i>Lolo liman lato'o bi'i ai ladaer</i>	Mãos lançadas não cheguem, pés levantados não fiquem firmes
47	<i>Wee-matan tuan wee-hada tuan</i>	Antiga fonte de água, água do antigo altar
48	<i>Funu nahu, ledu nahu</i>	Começa a guerra, começa o conflito
49	<i>Funu tan ona, ledu tan ona</i>	Já começou a guerra, já começou conflito
50	<i>Tuur rai foho, tuur rai fehan</i>	Habita a montanha (lugar da mãe), habita a planície (lugar do pai)
51	<i>Nela rai foho, nemu wee tasi</i>	Mora na montanha, bebe água do mar
52	<i>Tuun rai fehan, kuru wee tasi</i>	Desce até à planície, busca água do mar
53	<i>Ema kukun sia, ema luan sia</i>	Pessoas da escuridão, pessoas da claridade
54	<i>Ne'e lia luli, ne'e buku luli</i>	É palavra sagrada, é livro sagrado
55	<i>Ne'e luli tolu, ne'e saun tolu</i>	É três sagrados, três altares
56	<i>Tolu uma laran, tolu rai luan</i>	Três dentro da casa, três no exterior (na terra imensa)
57	<i>Tolu uma laran, rua rai luan</i>	Três dentro da casa, três no exterior (na terra imensa)

58	<i>Rii manek mesak, rii fe-tok mesak</i>	Um só pilar do homem, um só pilar da mulher
59	<i>Aman maromak, bein maromak</i>	Pai Deus, avô Deus
60	<i>Ahi kamata mesak, la-le'an mesak</i>	Único fogo fresco, única lareira
61	<i>Oan sera berek, oan mau luan</i>	Filho de Sera-berek, filho de Mau-Luan
62	<i>Ne'e udan oan, ne'e anin oan</i>	Este é filho da água, este é filho do vento
63	<i>La'o, le'u-le'u, tuur na-le'u</i>	Caminha a percorrer o mundo, senta voltado
64	<i>Suli nosi foho, tun ba tasi</i>	Cascata na montanha, cascata até ao mar
65	<i>Hasadan fatuk, hasadan wee-matan</i>	Monta altar de pedra, monta altar da fonte de água
66	<i>Suli le'u le'u, tuur le'u le'u</i>	Cheias voltadas, cheias no lugar
67	<i>Suli nodi nahan, suli nafoti</i>	Se abundam para plantar alimentos, se abundam para colheita
68	<i>Ooo bei wee lulik eee, ooo bei udan lulik eee</i>	Espírito da água sagrada, espírito da chuva sagrada
79	<i>Keta moti nanik, keta mara nanik</i>	Não pode secar, não pode secar
80	<i>Moku makmatek, la'o makmatek</i>	Descansa com calma, caminha com calma
81	<i>Hada sadan, hada fohon</i>	<i>Hada-sadan</i> (altar) sagrado, lugar da água da montanha sagrada
82	<i>Lulik tolu, saun tolu</i>	Três sagrados (refere-se três objectos sagrados dentro da casa), três sagrados da terra grande (refere-se a três lugares sagrados fora da casa)

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

83	<i>Dahur kalan tolu, laron tolu</i>	Festa de três noites e de três dias
84	<i>Ne'e seran berek, ne'e mau luan</i>	Este é Seran-Berek, Este é Mau-Luan
85	<i>Wee-matan mesak, ai-hun mesak</i>	Uma só fonte de água, uma só árvore
86	<i>Natar di'ik, natar diik lo'o oan</i>	Faz várzea verde, várzea sempre verde
87	<i>Fatu lulik, fatu hada lulik</i>	Pedra sagrada, altar da pedra sagrada
88	<i>Wee hasan luli, mota hasan luli</i>	Caminho da água sagrada, caminho do rio sagrado
89	<i>Wee hun luli, uma hun luli</i>	Raiz da água sagrada, raiz da casa sagrada
90	<i>Luli wa'ik tian. manas wain tian</i>	Sagrado já é muito, quente já é muito
91	<i>Wee sei tuan, wee hali tuan</i>	Água ainda antiga, água do antigo gondão
92	<i>Wee baki tuan, wee hada tuan</i>	Antiga fonte da água, água do antigo altar
93	<i>Sadan uma laran lara, sadan rai luan</i>	Altar do interior da casa, altar da terra grande
94	<i>Sadan sibiri, molin sibiri</i>	Altar Sibiri, local Sibiri
95	<i>Ne'e wee ubu lebo, ne'e sadan hada tuan</i>	Esta é água de Ubu-Lebuo, esta é água de <i>sadan-hada</i> (altar) antigo
96	<i>Bei siak wee, aman niak wee</i>	Água dos avôs, água de Maromak (Deus)
97	<i>Ema rai kukun sia, ema luan sia</i>	Pessoas da terra escura, pessoas da terra grande
98	<i>Rai luan ona, rai nakeen ona.</i>	A terra começa a estender-se, a terra estende-se mais

O texto ritual narrado pelo *lia-na'in* Tomas do Rêgo foi traduzido ao português por nós. Consideramos que o traba-

lho de tradução contribui para a compreensão e a circulação dos saberes orais de um povo a outro, de uma comunidade a outra, na medida em que o processo de transposição de um texto de determinada língua para outra

(...) pode ser visto como uma forma de recepção, o que também pode ser interpretado como a criação, e desempenha um papel muito importante como um inovador e é um passo essencial para a aceitação de novas normas (TEEW, 2003, p. 178).

Cabe, enfim, ao processo de tradução do texto ritual do *tétum térik* para outra língua como o português assentar-se em uma praxis conceptual e teórica cujas bases seja a própria experiência histórica, o que implica em compreender a tradução como uma actividade humana relacionada com o sensível e o trabalho. De facto, à medida que se vincula a tradutibilidade ou seja, a possibilidade de tradução, a um fazer humano objetivo e sensível, então, é possível interpretar como objetivo ou sensível também o modo de proceder teórico (*theoretische Verhalten*) (GRAMSCI, 2011) a ele relacionado, em um exercício de equivalência relativa entre os textos objetos da tradução. A equivalência mútua (embora relativa) entre superestruturas emergentes percebidas a partir da ação de “recolha” e “transcrição” de um texto ritual – como o texto *kuru wee fohon lulik* – é sustentada nas seguintes circunstâncias: os problemas colocados pelo desenvolvimento sócio-espirituais e sócio-materiais em formações pessoais e sociais particulares.

5. Divisão triangular cosmogónica vista no texto ritual *kuru wee fohon lulik*

As diferentes populações de cada região em Timor-Leste têm suas próprias tradições fundamentadas em narrativas

orais. No município Covalima e, no caso em estudo, no suco Dato-Tolu, a população acredita: a) em Maromak (Deus) que se encarnou à sua semelhança no ser humano; b) nos espíritos dos antepassados e dos entes falecidos; c) no poder da *uma no ahi* (casa e lareira, que simboliza metaforicamente a casa sagrada) e no *bosok* (altar de recepção do ritual). É possível ainda dizer que a comunidade do suco Dato-Tolu acredita em Maromak (Deus) como criador do céu e da terra, por isso mesmo conhecido como “Pai do Céu”. Nesse mesmo sentido, o ato de “construir a casa sagrada” carrega em si símbolos e significados, elementos das epistemologias locais, como propõe Cinatti (1987, p. 36), ao afirmar que “a cobertura é o céu, o seu pilar ou poste principal é o eixo do mundo, e na sua base são feitos os sacrifícios em honra a *Maromak*”, diante do que Araújo complementa:

Em agradecimento pela proteção, pela sabedoria e pela alimentação, na *uma-lulik* são realizados os rituais tradicionais, em que os homens oferecem os bons produtos das colheitas para a divindade das alturas e do infinito, com danças, orações (*hamulak*) e sacrifícios (matança de búfalos). A manutenção do lugar sagrado é responsabilidade de um velho (*kukun, katuas*) ou velha (*férik*) do clã (2016, p.65).

É assim que se compreende que os timorenses, particularmente os habitantes do suco Dato-Tolu, sujeitos deste texto, constroem seus quotidianos segundo a ordem ritual, isso porque a consideram como um meio que facilita a comunicação com os espíritos dos antepassados. Em geral, os timorenses consideram as relações com o mundo espiritual como um caminho para fortalecer o fluxo da vida, para tal é necessário haver um diálogo permanente com Maromak (Deus). Esse ser supremo confia aos *matebian* (espíritos dos parentes mortos ou espíritos dos antepassados) a proteção dos parentes vivos. Portanto, a comunidade do suco Dato-Tolu acredita em Maromak, nos *matebian* e acredita tam-

bém no poder da *wee-matan* (fonte d'água) ou de um *debu lulik* (lago sagrado), o que pode ser observado nos versos de 42 a 47:

Quadro 2: *Hamulak kuru wee fohon luli* (trecho)

Verso	Tetun térik	Português
42	<i>Hun ida , bei ida</i>	Uma só raiz, um só avô
43	<i>Wee-matan mesak, ai-hun mesak</i>	Uma só fonte de água, uma só árvore
44	<i>Hana'i wee, hana'i aman maromak</i>	Adora a água, adora à <i>Maromak</i>
45	<i>Ne'e leten ba, ne'e as ba</i>	Esta fique em cima, este fique no céu
46	<i>Lolo liman lato'o bi'i ai ladaer</i>	Mãos lançadas não cheguem, pés levantados não fiquem firmes
47	<i>Wee-matan tuan wee-hada tuan</i>	Antiga fonte de água, água do antigo altar

A união e a solidariedade entre gerações do suco Dato-Tolu promovida pela cerimónia ritual *kuru wee fohon lulik* é outro elemento forte e significativo, isso porque é nessa cerimónia que diferentes gerações se encontram para receber a bênção vinda de Maromak, dos espíritos dos antepassados e da natureza. A união e a solidariedade entre as gerações do suco Dato-Tolu fortalecem-se por meio da realização das atividades coletivas, como a colheita e a construção da casa sagrada. É assim que se desenvolvem os laços sociais que unem a comunidade desse suco, como explicitam os versos de 81 a 86:

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

Quadro 3: *Hamulak kuru wee fohon luli* (trecho)

Verso	Tetun Têrik	Português
81	<i>Hada sadan, hada fohon</i>	<i>Hada-sadan</i> (altar) sagrado, lugar da água da montanha sagrada
82	<i>Lulik tolu, saun tolu</i>	Três sagrados da casa, três sagrados da terra grande
83	<i>Dahur kalan tolu, loron tolu</i>	<i>Dahur</i> três noites e três dias
84	<i>Ne'e seran berek, ne'e mau luan</i>	Este é Seran-Berek, Este é Mau-Luan
85	<i>Wee-matan mesak, ai-hun mesak</i>	Esta é água de Leowees, casa Leowees
86	<i>Natar di'ik, natar diik lo'o oan</i>	Fazer várzea verde, várzea sempre verde.

Partindo das expressões acima referidas, observa-se que o trabalho colectivo é uma actividade importante na vida da comunidade do suco Dato-Tolu, tendo-se como perspectiva o fato de que ninguém vive sozinho no mundo ou numa comunidade. A expressão *dahur kalan tolu no loron tolu* possui um significado próprio, porque cada habitante do suco reúne-se sempre com os seus conterrâneos em algumas cerimónias rituais, como é o caso do rito *kuru wee fohon lulik*. Além disso, a unidade é também importante na vida das pessoas e dos grupos comunitários ou sociais que vivem lado a lado numa comunidade, como se vê no *hamulak kuru wee fohon lulik* que metaforicamente reflecte a unidade colectiva da comunidade nos versos 28 e 29:

Quadro 4: *Hamulak kuru wee fohon luli* (trecho)

Verso	Tetun Têrik	Português
28	la'õ nikar foho, tuun nikar tasi	Volta à montanha, desce de novo ao mar
29	La'õ nadulur, noku namutuk	Caminham juntos, dormem juntos

São expressões que simbolizam a união da comunidade na realização do trabalho colectivo. E também se associam à função apelativa e educativa no sentido de evocar uma mesma raiz e ascendência, o que significa também uma origem comum a partir dos mesmos antepassados. Por isso, a comunidade do suco Dato-Tolu, na cerimónia ritual *kuru wee fohon lulik*, apela nos versos 42 e 43:

Quadro 5: *Hamulak kuru wee fohon luli* (trecho)

Verso	Tetun Têrik	Português
42	<i>Hun ida , bei ida</i>	Uma só raiz, um só avô
43	<i>Wee-matan mesak, ai-hun mesak</i>	Uma só fonte da água, um só tronco da árvore/ uma só raiz

Estas expressões fazem-nos saber que para a comunidade do suco Dato-Tolu, a sua existência no mundo tem em sua origem uma só raiz, um só avô, e tal avô se refere àquele que foi enviado por *Aman Maromak* (Pai Deus) que está no céu para além da experiência humana.

6. Conclusão

Em todas as abordagens destacadas ao longo deste texto, algum dos pontos essenciais precisam ser considerados como resultado da nossa reflexão sobre o ritual *kuru wee fohon lulik* realizado na casa sagrada Leowes, com um olhar particularmente focado no *hamulak* a ele associado. Primeiro, é importante reconhecer que um texto ritual dessa natureza deve ser recolhido, transcrito e traduzido, para que não se perca no esquecimento do tempo; segundo, é importante saber que em parte representativa do texto ritual recolhido expressa-se a história de um povo e sua relação com a divindade suprema, a natureza e os antepassados na medida em que se relaciona com a vida pessoal e social da comunidade do suco Dato-Tolu.

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, Irta S. Baris de. O sagrado 'lulik' na cultura timorense. In Paulino, Vicente & Apoema, Keu (org), *Tradições orais de Timor-Leste*. Belo Horizonte, Díli: Casa Apoema, pp55-73, 2016.
- ARAÚJO, Irta S. Baris de. *O sagrado na cultura das parteiras do Timor-Leste*. Dissertação de mestrado em Educação e Movimentos Sociais, 164f. Florianópolis: UFSC
- AMARAL, Julião. *Hamulak Kuru Wee Fohon Lulik: Linguajen Rituál Iha Suku Dato-Tolu, Postu Administrativu Fohorem*. Monografia de Licenciatura., Díli: Departamento do Ensino de Língua Tétum - FEAH-UNTL, 2019
- GUIMARÃES, Joice Eloi. Língua Portuguesa em Timor-Leste: o trabalho com os gêneros orais na escola. In Paulino, Vicente & Apoema, Keu (orgs)., *Tradições Orais de Timor-Leste*. Belo Horizonte - Brasil, Díli - Timor-Leste: Casa Apoema, pp.173-189, 2016.

- GOMES, Nuno da Silva., *Poesia ritual de tradição oral em Timor-Leste*. Díli: Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento/Programa de Pós-graduação e Pesquisa da UNTL, 2016.
- GOMES, Francisco de Azevedo. *Os Fataluku*. Monografia de licenciatura apresentada ao Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas Ultramarinhas., Lisboa: ISCSP-UTL, 1972.
- GUESSE, Érika Bergamasco. Da oralidade à escrita: os mitos e a literatura indígena no BRASIL. *Anais do SILEL*, Vol. 2 nº 2. Uberlândia: EDUFU, 2011.
- GRAMSCI, António. *Cadernos do cárcere: introdução ao estudo da filosofia e a filosofia de Benedetto Croce*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.
- HULL, Jeffrey. *Identidade, lingua e politica educacional*. Lisboa: Instituto Camões, 2001.
- LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades e Escritas nas Literaturas Africanas*. Lisboa: Edições Colibri, 1998..
- PAULINO, Vicente. As lendas de Timor e a literatura oral timorense. In *Anuário Antropológico*, Brasília - UnB, v. 42, n. 2: 157-179, 2017.
- PAULINO, Vicente. *Céu, terra e riqueza na mitologia timorense*. Revista VERITAS, nº 1 (pp. 103-130), Díli: UNTL, 2013.
- PAULINO, Vicente. Apresentação: literatura e tradição oral. In Gomes, Nuno da Silva., *Poesia ritual de tradição oral em Timor-Leste*. Díli: Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento/Programa de Pós-graduação e Pesquisa da UNTL, pp.11-12, 2016a.
- PAULINO, Vicente. Traduzir a tradição oral com a Kes. In Paulino, Vicente & Apoema, Keu (org), *Tradições orais de Timor-Leste*. Belo Horizonte, Díli: Casa Apoema, pp.231-251, 2016b.
- SILVA, Clarisse; CARVALHO, Manuel Belo de. *Dicionário: português-tétum, tétum-português*. Porto: Plural Editores, 2017.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

- SOUSA, Lúcio. O bunak: saber oral e oratória, bem e poder. In Paulino, Vicente & Apoema, Keu (org), *Tradições orais de Timor-Leste*. Belo Horizonte, Díli: Casa Apoema, pp.75-93, 2016.
- SOUSA, Lúcio. *An Tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste*. Tese de doutoramento, Lisboa: Universidade Aberta de Lisboa, 2010.
- TRINDADE, José 'Josh'. Lulik: o núcleo dos valores timorenses. In PAULINO, Vicente & APOEMA, Keu (org), *Tradições orais de Timor-Leste*. Belo Horizonte/Díli: Casa Apoema/Universidade Nacional Timor Lorosa'e, pp.25-53, 2016.
- TEEW, Andreas. *Sastra dan ilmusastra: pengantar teori sastra*. Jakarta: pustaka jaya, 1988.

A tradição do valor da noiva no suco de Pairara, Lautém, Lospalos

Xisto Viana

Fotografia: Keu Apoema, 2015.



Timor-Leste apresenta um tecido cultural próprio, diverso, constituído a partir dos diferentes grupos étnicos que o compõe. De que modo podemos conhecer a nossa cultura agora e no futuro? Propomos que uma das formas é compreender as diferentes culturas e tradições existentes entre os distintos grupos etnolinguísticos leste-timorenses para que possamos não perder a nossa identidade.



1. Introdução

A tradição de demandar um valor pela noiva¹, objeto deste artigo, denomina-se, em fataluku, *etekuru*, no município de Lautém. Tal tradição permanece viva ainda que pouco a pouco se observem mudanças. No mês de abril de 2019, entrevistamos os senhores Feliciano Vieira e Júlio Viana², principais *lia-na`in* do suco Pairara, possuidores de um conhecimento profundo acerca do tema,

1 Original: *hafolin feto*, passível de ser traduzido por “compra da noiva”, mas igualmente “compra da mulher”, “valor da noiva” ou “riqueza da noiva”, expressão empregue por Kelly Silva (2018). Na tradição antropológica encontramos os termos *brideprice*, *bride-service* ou *bridewealth*, comumente associados à ideia de pagamento da noiva, a prestação de um serviço à família da noiva, ou o valor ou riqueza da noiva, efetuado pela família à família da noiva. São variadas as interpretações sobre a prática, mas esta implica a ideia de incorporação da noiva na família do noivo e a legitimação da integração dos filhos ou filhas resultantes do casamento na linhagem do noivo. A contraparte do *bridewealth* é o *dowry*, o dote, dado pela família da noiva à família do noivo, e que funciona como uma herança pessoal da noiva (BARNARD & SPENCER, 2004, pp. 597 e p. 602). No contexto timorense este tema tem sido estudado por Kelly Silva, que refere que as narrativas morais sobre a prática são objeto de apropriação diferenciada enquanto fonte de prestígio, mas igualmente de distinção de pessoas da cidade e pessoas da montanha (SILVA, 2018, p. 144).

2 São *lia-na`in* (senhor da palavra) do suco Pairara. É aquele dirige a palavra na cerimónia funeral, na cerimónia *fetosaa-umane*.

particularmente no que diz respeito às experiências locais. De acordo com eles, é incerto o futuro da prática. O motivo pelo qual eles expressam essa preocupação em relação ao porvir tem por base, segundo seus testemunhos, o facto de que tudo no mundo pode ser objeto de mudança, de modo que também a tradição ou a *kultura* pode transformar-se. Mas, por outro lado, eles acreditam que tais experiências locais não se perderão totalmente, pelo contrário, na medida em que tanto os mais velhos como os mais novos ainda apreciam, valorizam, louvam e continuam a acreditar em sua validade. Compreendida como uma herança dos antepassados, a dedicação dos mais novos à *kultura* ainda persiste, ressaltando-se o facto de que, para muitos, ela é percebida em sua dimensão sagrada ou *lulik*, que em fataluku se designa *hai-tei*, tal como referido por Frederico Delgado Rosa, no seu estudo sobre o papel do Padre Alfonso Nâcher em Timor:

O termo *lulik*, mais celebrizado na literatura colonial, missionária e antropológica, que o seu correspondente *tei* em *Fataluku*, era ao mesmo tempo adjetivo, com a conotação de sagrado ou interdito, e substantivo, correspondendo neste caso a entidades espirituais associadas a objetos ou lugares, também designado pela mesma palavra (ROSA, 2012, p. 22).

É por esta razão que os *lia-na'in*, informantes deste trabalho, também referem que enquanto a *kultura* se mantiver forte, as gerações vão continuar a crescer. De facto, olhando para o passado, observa-se que os ancestrais eram nativos “gentios” e, embora as gerações mais novas já tenham recebido o sacramento do batismo pela Igreja Católica, elas continuam a confiar em seus *tei* ou *lulik*³. De acordo com os *lia-na'in*, foram os antepassados que criaram, por meio de um juramento, a tradição do valor da noiva (*etekuru*). Em

³ Entre outros sentidos, *lulik* pode ser traduzido por temido, sagrado, interdito (COSTA, 2000, p.235).

um tempo imemorável, eles se comprometeram e realizaram um ato *lulik* para confirmar essa decisão que em fataluku se designa *haime tei pa`i*⁴. Para os Fataluku e, em particular, para os habitantes do suco Pairara, há uma compreensão de que as palavras proferidas, emanadas do juramento dos antepassados, são fortes e têm poder de agência sobre as comunidades locais. A não observância dos procedimentos a elas associados pode provocar, pouco a pouco, azar, doenças, desastres, desassossego, problemas de diferentes ordens, diante do que não se pode ter uma vida descansada. Ao seguir os passos dos antepassados, para as gerações contemporâneas, “a função dessa tradição consiste numa convenção, num sistema de valores ou normas, cujo vigor resulta da sua própria realização” (TEEW *apud* VIANA, 2001, p. 1).

Ao falarem da possibilidade de perda ou diminuição da prática, os *lia-na'in* argumentam que a tradição ou a *kultura* pode se perder quando o local onde se realiza suas práticas, a sua origem, se perde, também quando as gerações por qualquer motivo deixam de realizá-la. Ainda segundo eles, a descontinuidade dessas experiências entre os Fataluku pode provocar a extinção desse mesmo grupo ou, em outros termos, se a tradição do valor da noiva desaparecer totalmente ou se os responsáveis pela *kultura* quisessem por um fim a ela colocariam em risco a própria existência da comunidade.

Compreende-se localmente que a tradição ou *kultura* existe pois a vida existe. Tal afirmação significa que a maioria das pessoas do suco Pairara reconhece que a sua vida ainda está fortemente ligada à *kultura*, sendo dela dependentes. A *kultura*, tendo sido consagrada pelos antepassados, representa a ligação com o mundo ancestral e com o *lulik*. Nesse sentido, essa tradição e as práticas a ela associadas detêm uma força mágica, sobrenatural, capaz de afetar cada

4 É uma expressão de língua fataluku que em português significa “já sacralizado”, ou em tétum designa-se por *halulik tiha ona*.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

geração tanto positiva quanto negativamente (quando não cumprida). É possível ainda dizer que em cada clã⁵, a *kultura* apresenta suas especificidades socioculturais, possuindo cada qual costumes singulares ao mesmo tempo em que partilham traços com todo o grupo Fataluku, cujos vínculos em comum é possível compreender a partir da perspectiva de povo de Alan Dundes quando este afirma que:

Um povo é um grupo de pessoas que têm características de identificação física, social e cultural, para que ele possa ser diferenciado de outros grupos. As características identificadoras, entre outras, podem ser: a cor da pele, a forma do cabelo, o modo de vida, e a mesma religião. Mas o mais importante é que elas já têm uma tradição [partilhada] (*apud* VIANA, 2012, p. 10).

Tendo em conta esta afirmação, torna-se possível compreender que o povo ou grupo etnolinguístico Fataluku sustenta-se a partir do vínculo da maior parte de sua população à tradição ou *kultura*, levando-se em consideração as singularidades existentes entre os clãs. A força de tais laços pode ser apreendida quando realizam uma cerimônia ritual, sobretudo em relação ao valor da noiva, expressa por meio da poesia ritual. De seguida, apresentamos alguns versos recolhidos junto aos *lia-na'in* Feliciano Vieira e Júlio Viana, em abril de 2019.

1. <i>A eme uta moree</i>	1. Ao esconder isto
2. <i>A eme waliku moree</i>	2. Ao perguntar o que é isto
3. <i>Ena nunu pata wa'awa'ane</i>	3. Isto é como uma raiz grande
4. <i>Ena hama pata wa'awa'ane</i>	4. Como grande gondõa
5. <i>Ene hula wahi-wahime</i>	5. Que se quebra no cimo

⁵ As tribos ou clãs que existem no suco em estudo são: *Cailor Pairara*, *Naja Asale*, *Naja Surupui*, *Resi ho Katiratu*.

6. <i>Ene moimoicu wahime</i>	6. Que se quebra no topo
7. <i>Ene japuna wahime</i>	7. Que se quebra nas pernas
8. <i>Ene tanapuna wahime</i>	8. Que se quebra nos braços
9. <i>Enia, utzutana afa na'unuku afi fa'i fa'i nu fiare</i>	9. Por isso, peço-vos a respeitar nosso costume
10. <i>Ia na'unuku momo e'ua horu lauhe</i>	10. Viveis em união na grande raiz
10. <i>Nita horu hama lafai e'ua horu tzuare</i>	10. Sentais em harmonia no grande gondão

Por meio dessa locução poética, os antepassados expressam, desde o princípio imemorável, o juramento que constitui o valor da noiva, vinculando-o a uma tradição equiparável a “uma raiz grande”, ou seja, cujas origens distam no tempo. Podemos argumentar também que desde os antepassados as comunidades locais organizam seus modos de vida de acordo com suas cosmovisões, constituindo a tradição ou *kultura* por meio da qual uma geração transmite à outra doutrinas, costumes, comportamentos, memórias, crenças, entre outros conteúdos concernentes.

Os versos *wee-matan lia-norin/wee-matan lia-menon/no wee-matan lia-moris* (nascente palavra que cura, nascente palavra que permanece, nascente palavra da vida), também recolhidos junto aos senhores Feliciano Vieira e Júlio Viana⁶, permitem entrever o sentido de unidade, a função de educar e de aconselhar neles presentes como uma expressão que toca o coração das pessoas, inspirando sentimentos que suscitam valores morais, intelectuais e estéticos cultivados pela comunidade local. De facto, o trecho referido apresenta uma dimensão literária que ilustra a vida em suas faces simbólicas tendo por base a tradição ou a *kultura*, transmitidas pelos antepassados por meio da poesia e das palavras sagradas. Estas devem ser usadas

⁶ São *lia-na'in* (senhores da palavra) do suco Pairara.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

com parcimónia, de forma a não se confundirem com a linguagem comum, como referem Aguiar e Silva no que diz respeito à língua literária, mas que podemos, aqui, em alguma medida, equiparar à linguagem ritual:

A língua literária representa um desvio quando comparada com a língua normal e, por conseguinte, a gramática que permite descrever e explicar os textos literários não se pode identificar totalmente com a gramática da língua normal” (2009, p. 147).

E, em verdade, com expressões comuns não seria possível exprimir os valores desejados e inspirar as pessoas a segui-los com a mesma potência da linguagem poética e ritual.

1. <i>Leara Pairara tafa alauhe</i>	1. Nesta terra Pairara que crescemos
2. <i>Afa na'unuku ira ina etutu</i>	2. Bebemos a água da mesma fonte
3. <i>Afa na'unuku una una'nu e' una</i>	3. Comemos o mesmo alimento
4. <i>Efa'i fa'i ní fiare</i>	4. Respeitais vosso costume
5. <i>Tzalu palu e fanavana fiare</i>	5. Respeitais os cultos dos avós
6. <i>E tza'ume arapou tza'u uatzene</i>	6. Inclinais vossas cabeças diante Arapou tzaou
7. <i>En afi laulauhana</i>	7. Esse é nossa cultura
8. <i>En afi tei ho noli</i>	8. Esse é nosso sagrado

É como membro de uma comunidade ou clã que alguém se vincula fortemente às suas tradições, por meio dessas expressões poéticas e rituais, cuja força permite mesmo influenciar aqueles que em princípio possam estar contra

as normas da *kultura*. Ouvir os *lia-na'in* recitarem essas expressões poéticas e rituais tem como efeito o sentimento de pertença a essa tradição e, deste modo, evita-se obstáculos e angústias. Os Fataluku, sobretudo aqueles do suco em estudo, reconhecem a autoridade dos *lia-na'in*, assim como temem-nos e respeitam-nos, sendo estes chamados na língua nativa de *nawarana*, também chamados por Jorge Barros Duarte de *lulik-na'in* ou “sacerdote gentilico” (1979, p. 390). Nesse sentido, o termo *nawarana* é também compreendido como um sacerdote ritual, conforme explicita Nuno Gomes Silva, a partir de suas pesquisas junto ao grupo etnolinguístico Tétum, para o qual o termo usado para identificar tais lideranças ou sacerdotes é *mako'oan*⁷:

A pessoa que tem poder para manter a ligação com a comunidade e entre a comunidade e os seus ancestrais “*kukun*” é o “*Mako'an*”. Ele é considerado como o principal sacerdote ritual daquela comunidade. O *kukun* só pode comunicar por intermédio do *mako'an*, e por meio da linguagem ritual “*hamulak*”. (GOMES, 2016, p. 23).

Contribuindo para ampliar a reflexão em torno desta afirmação, vale a pena recorrer também à fala de Yoseph Yapi Taum quando este comenta, em relação às “pessoas que possuem um elevado conhecimento e posição na sociedade porque dominam a ‘criatividade’”, que “seus discursos são considerados mais valiosos que pérolas. As suas palavras são respeitadas porque transmitem e mostram a verdade” (2011, p. 3). As pessoas que possuem inteligência ou posição elevada na sociedade ocupam posições superiores pois dominam a criação literária ou a linguagem ritual. Esta afirmação é muito pertinente para pensar sobre o papel e a presença dos *lia-na'in* para a comunidade local; suas palavras são consideradas a transmissão da verdade, a partir do que podemos dizer que, ainda que não saibam ler ou escrever,

⁷ É uma expressão de tétum *térik* que em português significa “sábio”.

possuem uma sabedoria extraordinária. Um dado que demonstra o conhecimento acumulado pelos antepassados, bem como pelas lideranças rituais contemporâneas, é o facto de sustentarem seus saberes com base exclusivamente na memória, sendo transmitidos eminentemente por meio da oralidade. Era por meio de tais acervos orais mantidos de geração a geração que encontravam respostas para suas questões, como ainda assim o é nos dias hoje.

Desse modo, contribui para a continuidade da tradição, em particular as práticas relacionadas ao valor da noiva (*etekuru*), o fato de que aqueles a ela vinculados não têm coragem de enfrentar ou contrariar o poder da *kultura*, cujas autoridades, os *lia-na'in*, por meio da poesia ritual, incitam a maioria a aceitar suas normas e valores. Segui-las, incluindo aí a ligação com a casa sagrada, local de realização das cerimônias rituais tradicionais, assim como de guarda e proteção dos objetos *lulik*, contribui para o equilíbrio e harmonia com a ancestralidade e, portanto, para estabelecer uma sensação de segurança frente à vida.

2. A importância do valor da noiva

A partir da contextualização anterior, é possível compreender que a tradição do valor da noiva (*etekuru*), no suco Pairara (bem como em outras partes da região de Lospalos), é percebida como é uma herança cultural que não desapareceu, na medida em que até hoje a maior parte das populações locais ainda a preserva, dando continuidade à sua prática e adorando-a como algo sagrado. Chamada em tétum de *barlake* ou barlaque (em uma versão aportuguesa-da), Jorge Barros Duarte traduz o termo a partir da “ideia de preço (folin) da noiva [pago] pela família do noivo, no casamento gentílico” (1979, p. 378). O mesmo autor acrescenta que:

Haf|oli (da forma sincopada do factitivo *halo*, «fazer», aglutinada com *fólin*, «preço», que sofreu queda da característica nominal *n*, ao entrar no composto verbal *hafóli*) é um verbo que significa apreçar, combinar o preço de, adquirir por compra. Como termo «jurídico», na expressão *hafóli feto* «comprar mulher», quer dizer: «contrair casamento gentílico, mediante compra da mulher, ficando esta na absoluta dependência do marido e respectiva família». (DUARTE, 1979, p.378).

Como já afirmado anteriormente, a existência dessa prática, chamada em fataluku de *etekuru*, resulta de um juramento feito pelos antepassados vinculado aos fluxos de vida. Na perspectiva de Duarte, contudo, o valor da noiva tem o sentido de “compra da noiva”, o que expressa uma interpretação pejorativa da prática.

Para as comunidades Fataluku, no entanto, o valor da noiva é compreendido não apenas em uma dimensão econômica, mas também moral representando a valorização ou a dignificação daquela que se casa. Segunda as perspectivas locais, não seguir a tradição pode incorrer em penalizações da casa sagrada ou dos antepassados, expressas de modo geral em infortúnios.

De acordo com os *lia-na'in* informantes deste trabalho, os antepassados definiram que o valor da noiva (*etekuru*) se aplicava de forma igual a todas as casas sagradas do suco Pairara, correspondendo a setenta e sete vacas ou cavalos. Todavia, ultimamente, como nem sempre há condições materiais das famílias dos noivos para atenderem tal demanda, o número indicado continua a ser proferido no momento em que as famílias se apresentam, mas, na realidade, este pode ser efetuado em prestações, conforme o acordo estabelecido, devendo uma parte ser oferecida no ato do casamento, enquanto o restante será entregue posteriormente.

Todavia, entre os Fataluku do suco Pairara, não compreende-se tal prática como compra de mulheres. De modo

distinto, por meio do que se traduz como o valor da noiva constituiu-se uma nova família, o que é relatado na festa de casamento tradicional, chamada *lipalu*, para todas as famílias e casas sagradas presentes. Além disso, o evento também será marcado pelo que se denomina *uta-uta*, no qual porcos e cabras são sacrificados, o que também pode ser chamado de *leura utza*⁸. Os porcos mortos compõem os cestos de *katupa*⁹ que se chamam em fataluku *ore fa`i*¹⁰.

3. O processo de realização do casamento tradicional

Em relação ao processo prévio de preparação para o casamento tradicional, o “casamento gentílico”, como é referido por Barros Duarte (1979), trazemos uma explicação geral, não detalhada, desse autor, compreendendo que por meio de um exemplo podemos ter um vislumbre de todos, uma visão parcial, não específica do suco Pairara. Segundo Duarte:

O casamento gentílico, seja qual for o seu regime – *hafóli* ou *habáni* – é sempre precedido de uma prenda antenupcial que, embora não obedeça a um cânon rigidamente taxativo, está, contudo, sujeita a uma pragmática tradicional, cujas exigências se costumam aferir pelas possibilidades do pretendente e sua família. (1979, p. 379).

Em relação a esta citação podemos dizer que no casamento tradicional, de acordo com os usos do suco em estudo, é efetuado primeiro o *i`a sapirana*, que em língua tétum

8 É uma expressão da língua fataluku que em português significa “matança de animais”, em termos de prática, os *fetosaa* oferecem animais sacrificados como porcos e cabritos ao *umane*.

9 É uma embrulhada por folhas de palmeira ou de coqueiro. Cada distribuição da carene é sempre acompanhada com a *ketupa*.

10 É uma expressão de língua fataluku que em português significa “matança de animais”, e em termos de prática, os de *umane* que oferecem os animais sacrificados aos *fetosaa*.

significa *lere dalan* (limpar o caminho). Esse é um processo de apresentação das partes e não exige formalmente nenhuma obrigação, mas esta é expectável e depende da capacidade dos recursos (dinheiro, animais) da família do noivo, que se dá a conhecer por meio desse encontro, em providenciar determinados bens. É uma cerimónia simples na qual a família da noiva irá matar um porco e dar dois *tais*, designados em fataluku de *tupuru* ou *sekuru*. A família do noivo irá oferecer uma cabra ou porco, duas vacas ou cavalos, ofertas designadas em fataluku de *u`uraka*¹¹. Nessa fase inicial as famílias ainda não discutem o *etekuru* ou valor da noiva. Todavia, nesse momento pode-se ser acordado que os nubentes vivam como marido e mulher.

O casamento tradicional, realizado nos termos da tradição, acontece a partir de uma determinada regra de parentesco, segundo a qual as duas famílias devem ser descendentes de uma única geração, isto é, assente na prática do casamento do jovem com a prima cruzada matrilateral (Colleyn, 2005, p. 116). Quando um homem e uma mulher desejam formar uma família há que se ter em conta a relação familiar. Nesse caso, são os primos cruzados que podem estabelecer uma relação, ou seja, o homem pode se casar com a filha de seu tio, o que pode acontecer por meio de uma promessa firmada desde pequenos ou quando atingem a maioridade, tal como Viana explica:

É necessário dar atenção à relação social no contexto de casamento (*eme nitasile*) que significa [que] algumas tribos/clã que habitam a terra de Lospalos já interagem entre si no matrimónio, por isso não há mais outra pessoa (*ma`ar*), mas o que há [são] só primos-irmãos (*noko ho kaka*), ou cunhado e tio (*wajanu ho pa`inu*), amigos ou colegas (*lanu hotawa*). Esta identificação é para fortalecer a relação social mais equilibrada e o respeito mútuo na convivência social. A expressão primos-irmãos (*wajanu ho pa`inu*)

¹¹ É uma expressão de língua fataluku que em português significa “animal”.

surge ou aparece porque há uma obrigatoriedade para tomar os noivos dentro da própria família (endogamia) ou especificamente no caso da comunidade de Lospalos que pratica o sistema de casamento entre o[s] filho[s] de pais irmãos, [de] diferentes sexos (primos cruzados). (2001, p. 38).

Com base nesta explicação, podemos argumentar que cada homem deve procurar a sua esposa no grupo materno ou, de modo mais específico, ele deverá desposar uma mulher que seja filha do irmão de sua mãe. No sentido oposto, a filha do irmão da mãe deve procurar um marido entre os filhos da irmã de seu pai. Esses são os parentes aos quais se permite o casamento entre si, o que não é autorizado aos primos paralelos. Tal prática existe como um regulamento ou lei tradicional desde a sua fundação estabelecida pelos antepassados, conforme o depoimento dos *lia-na'in*, de certo modo um exemplo do que refere Colley (2005, p. 94) quando afirma que “qualquer meio humano acumula uma série de procedimentos, comportamentos, tradições, conhecimentos, crenças, e transmite-os de uma geração a outra. Em suma, a sociedade humana é a cultura, e a cultura é a regra.”

A comunidade do suco Pairara é uma sociedade tradicional que ainda mantém fortemente os seus costumes, de modo que as regras e procedimentos por eles estabelecidos continuam a ser realizados continuamente. De facto, quando se realiza uma cerimónia tradicional, não pode haver desvios, o que significaria ir contra os valores tradicionais implementados pelos antepassados, o que pode dar azo a que aconteçam problemas por não se responder às exigências da casa sagrada.

Mais acima já referimos o processo inicial básico, o *lere dalan* ou *i`a sapirana*, por meio do qual as famílias do homem e da mulher aprovam oficialmente a existência da nova família, mesmo que não se tenha realizado ainda o

casamento tradicional. Depois desse momento, existe uma outra cerimônia denominada *ke`er liaré*, termo que se reporta a mais um nível do processo já dando início ao casamento tradicional ou *lipalu fa`i* propriamente dito. Aqui, a capacidade da família do homem em seguir as regras do valor da noiva depende de suas condições de cumpri-las. De acordo com a norma tradicional, para a *ke`er liaré*, a família do noivo precisa sacrificar entre cinco a sete animais, além de oferecer um determinado valor (de vacas ou de cavalos, que pode variar entre cinco a nove, a depender da capacidade da família do noivo).

Conforme os costumes, nesse contexto, ainda não é permitido ao noivo levar a noiva para a sua casa. O noivo só poderá levá-la quando entregar doze animais. Quando atingir este número, poderá afirmar, em fataluku, *lipalu hainu*, o que significa que já se atingiu o montante considerado válido para se realizar a festa de casamento tradicional. De seguida, concluída essa etapa, a família do noivo irá entregar vinte ou mais animais, podendo assim levar a noiva por um caminho que se designa, em fataluku, *selelé*. Esse termo é uma espécie de aclamação ou canção. Os seus versos dependem do clã. De facto, o *selelé* contém palavras que expõem a relação entre o noivo e a noiva. Neste texto apresentamos um excerto, retirado de um cântico proferido em casamentos tradicionais, que se designa em fataluku *lipalu waihohonu*¹² (VIANA, 2001, p.47-48).

1. <i>Lalire'e ratu sapa</i>	1. De acordo com o costume do clã
2. <i>Tulalia nope ma'u nani</i>	2. De que o amanhã ainda virá
3. <i>Saranutu jetu pali</i>	3. O cesto ainda vazio ¹
4. <i>Tumanita nopa ratu sara</i>	4. Quem vai receber os meus amigos

¹² Em fataluku, *waihohonu* significa “cântico” (NACHER, 2012, p. 278). De fato, Nacher o grafou como “vaihohonu”. Logo, a expressão refere-se a cântico matrimonial ao respeito do casamento tradicional.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

5. <i>Nami toure pumanita moco lesu</i>	5. Muitos homens, quem orna a minha filha
6. <i>Nopa moco lesu</i>	6. Quem vai ornar a minha filha amanhã
7. <i>Amoco ca'u lesu lesu</i>	7. Ornar a cabeça da minha filha
8. <i>Moco helu rane</i>	8. Trocar o ornamento da minha filha

A partir destas duas estrofes podemos compreender que, de acordo com os costumes locais, quando uma jovem de um clã ou de uma casa *lulik* contrai matrimônio respeitando os preceitos, realiza-se uma festa de casamento tradicional. Todavia, o cesto de mascar sem conteúdo tem um sentido figurado, referindo-se ao irmão mais velho ou mais novo da jovem noiva ainda solteiro e que ainda não tem uma noiva para receber os convidados que vêm participar da festa. Assim, a família do rapaz solteiro espera que sua irmã se case para, posteriormente, usar o montante recebido para entregar à família da noiva com quem vai se contrair matrimônio.

De seguida, o processo decorre de acordo com a tradição, e inicia-se sacrifício de porcos e cabras denominado *uta-uta*. Também se denomina a esse processo *leura uca*, para a morte dos porcos e a preparação dos cestos de arroz, nomeados *ore fa`i*, também *katupa* em tétum, como já dito anteriormente. Esse momento representa o caminho no qual as duas famílias se servem mutuamente por meio da cerimônia do repasto em conjunto. Cada uma das famílias deve cozinhar no seu próprio espaço. A carne que a família do noivo prepara chama-se *leura*, e será oferecida somente à família da noiva, enquanto que a *ore-leurá*, a carne e os cestos de arroz que a família da noiva prepara se destina exclusivamente à família do noivo, ato que pode ser com-

preendido a partir da perspectiva de Colleyn ao comentar: “sendo ritualizada, a refeição marca os momentos importantes da vida social, como o nascimento, a imposição do nome (baptismo), a iniciação (comunhão), o casamento, o funeral” (COLLEYN, 2005, p. 22).

Partindo desta afirmação, podemos ratificar que a refeição ritualizada desse modo marca um momento importante na vida social dos noivos e seus familiares pois é partir dela que se reconhecem como família, respeitando, valorizando e dignificando os parentes uns dos outros. É uma ocasião em que se implementam as normas tradicionais e as famílias se subordinam às regras cerimoniais rituais. É nesse momento que todos acautelam as suas palavras, silenciam-se, não fazendo gestos ou atos que possam ofender mutuamente. É, pois, um momento muito rigoroso, que educa os membros da família, que os torna conscientes, despertos e com uma visão do que está a se desenrolar, corroborando o que Lévi-Strauss refere como “os sistemas de parentesco, as regras de casamento e de filiação, (...) um conjunto ordenado cuja função é assegurar a permanência do grupo social, entrecruzando, como um tecido, as relações consanguíneas e as relações baseadas na aliança.” (*apud* COLLEYN, 2005, p. 95).

O provérbio indonésio “revestido por um pedaço de pano¹³” (DANANDJAYA, 1991, p. 31) é interessante para pensar como o casamento tradicional é percebido localmente. De modo figurado, ele afirma que, como pessoas, temos que usar um lenço até que este se desfaça no nosso corpo, ou seja, ele aponta para a durabilidade do laço matrimonial. Podemos questionar o motivo do nosso amor por este lenço? Eventualmente é necessária uma contemplação profunda. Relacionando com o valor da noiva, seguir a tradição dignifica a mulher conferindo-lhe valor. Ao seguir o que a tradição indica, um homem reconhece o valor da

¹³ *Lapuk oleh kain sehelai.*

mulher, *etekuru*, o que sugere que ele não se preocupa em sacrificar suas riquezas.

Para alcançar o seu sonho, precisa cumprir e se submeter às normas da tradição. Assim, a prática do valor da noiva representa uma realização ou concretização do sentimento de pertença ao noivo, sendo ambos acompanhados por Maromak. Desse modo, em acordo com as crenças locais, os antepassados da casa sagrada irão conceder a esta família descendentes para todo o sempre. Por fim, para assegurar a existência da família, a festa de casamento tradicional denominada *lipalu* tem que ser realizada reportando a todas as famílias, todas as casas sagradas locais, assim como aos espíritos dos antepassados de que oficialmente e formalmente existe uma família nova.

4. O propósito do valor da noiva

O centro dessa prática é o preparo da carne sagrada (*lulik*) denominada *leura polo* ou *leura tei*, que tanto a família da mulher (*feto foun*) como a família do homem precisa cozinhar na lareira sagrada (*ahi-matan lulik*) de suas respectivas casas sagradas. Esse ato representa um testemunho diante da casa sagrada e dos antepassados. A lareira sagrada em fataluku se denomina *ira kaka*, *aca kaka* e os antepassados *calu-palu*. *Ira kaka* pode ser traduzido como *bee maun* em tétum, o que significa “água-irmão”; e *aca kaka* em tétum é *ahi-maun*, ou seja, “fogo-irmão”. Essa expressão ritual dual indica a forma física por meio da qual os antepassados emergem para personificar ou simbolizar a fonte da vida (*fonte moris*), isso porque a água e o fogo são os elementos principais da vida. A referência alude ainda à existência de objetos e lugares sagrados como a casa sagrada (*uma-lulik*) e a fogueira sagrada

(*ahi-matan lulik*)¹⁴, chamados pelo Padre Alfonso Nácher de “templos gentílicos” (2012, p. 24). É sobretudo nesses locais sagrados que se desenrolam as cerimónias rituais, as orações e a entrega de oferendas *lulik* destinadas às entidades mágicas e aos espíritos dos antepassados.

De facto, a palavra *calu-palu* refere-se aos espíritos dos antepassados, “vistos como santos, seres comuns que encarnaram divindades”, como se refere Leach, ao que acrescenta: “os antepassados divinos tornam-se, inevitavelmente, modelos patriarcais de santidade” (LEACH, 2009, p. 106), responsáveis por cuidar das gerações mais jovens. Ainda relacionado a este tema, de acordo com as tradições orais de Timor-Leste, a alma dos falecidos pode ser considerada um “segundo Maromak (Deus)”, ou um intermediário entre Maromak e os vivos, por isso mesmo seus protetores. Usualmente, quando alguém passa ao lado de uma campa, costuma fazer o sinal da cruz ou deixar qualquer coisa como oferenda, a exemplo de flores, solicitando e, ao mesmo tempo, agradecendo essa presença.

Regressando à expressão poética e ritual presente nas cerimónias vinculadas ao valor da noiva, enquanto membros de uma casa sagrada, é importante para todos saberem que o facto de se proferir, em fataluku, *ira kaka* ou *aca kaka* é *per si* um ato sagrado, o que só deve acontecer em eventos cerimoniais em contexto *lulik* ou sagrado. Assim, e tendo em conta a tradição, há relutância em se pronunciar essas palavras em lugares comuns, fora do contexto ritual tradicional.

De acordo com os informantes, o valor da noiva tem o propósito de assegurar a continuidade da vida. Os sacrifícios realizados por todos os envolvidos tem como interesse obter uma vida descansada e feliz, bem como paz e amor. Para além desses objetivos, considera-se que o reconheci-

14 Designada em fataluku como *lee teinu* (casa sagrada) e *lafuru teinu* (lareira sagrada). Porém, o Padre Abílio Fernandes na sua época designava “lee teinu” por “templos gentílicos” (*apud* ROSA, 2012, p. 24) e o Padre Alfonso Nácher (2012, p. 196) traduziu-o como “igreja”.

mento dessas palavras de origem assegura a salvação. Assim, por meio da prática do valor da noiva obtém-se o respeito familiar, a amizade, promove-se amor, a fraternidade, a solidariedade e a sensibilidade a partir, portanto, de uma prática assente na simplicidade tradicional.

5. A função do valor da noiva no sistema fataluku

Iremos proceder de seguida a uma análise das funções que o valor da noiva (*etekuru*) exerce para a comunidade local, tendo por base os depoimentos de nossos informantes principais, os *lia-na'in* Feliciano Vieira e Júlio Viana, que podem ser compreendidas a partir de quatro diferentes aspetos: moral, educativo, religioso e sociocultural.

5.1. A função moral

Em uma perspectiva existencial, o valor da noiva possui um aspeto moral, pois ensina a viver bem, com atitude, ética, educação e sabedoria. Esses elementos revelam-se na prática tradicional, na força e conhecimentos expressos em suas dimensões poética, estética, educativa e política. O valor da noiva se conforma tanto como uma prática ritual como por meio da literatura oral constituída por um material rico na forma de narrativas, lendas e outras expressões locais. E ainda que não possua qualquer texto escrito, mantém-se verbalmente, pela palavra oral, recriada continuamente por meio da memória. Acresce-se ainda que, em acordo com Lévy-Bruhl, filósofo francês, a moral de uma determinada época histórica advém dos grupos sociais que a constituem (*apud* VIANA, 2012, p. 5). Em se tratando do suco Pairara, esse é um processo demarcado pela prática ritual e pela literatura oral a ela vinculada e embora possa ser aceita ou não por todos, constitui-se o meio pelo qual a comunidade local

se relaciona com o mundo, conformando, por assim dizer os valores morais que a norteiam.

5.2 A função educativa

O valor da noiva (*etekuru*) possui também um aspeto educativo, na medida em que ensina as pessoas a viverem segundo as normas morais da comunidade local, potenciando um pensamento criativo, bem como outras dimensões e níveis da intelectualidade. Colleyn afirma que:

O humano é “fabricado” pelo grupo. O seu crescimento é lento, o que o torna educável durante um longo período de tempo; ele está, como vimos, condenado a ser educado. Os seus actos, comportamento e concepções são considerados em formas que a coletividade transmite pela educação de uma geração à outra. Estas formas obedecem a regras (manifestas ou subjacentes) e constituem modelos coletivos de acção e de pensamento (2005, p. 89).

Por meio do valor da noiva, pode-se apreender o modo de vida tradicional e, com ele, a responder e a encontrar soluções para qualquer assunto que se enfrente ao longo da vida. As tradições orais – constituídas por narrativas e imagens arquetípicas que retratam a cultura – salvaguardam e impõem princípios morais, garantindo eficácia ritual e oferecendo regras práticas para orientar a vida, expressas verbalmente como uma recriação da memória, tal como Maria Luisa Malato refere, “toda a criação depende do poder de lembrar” (2008, p. 185), ao que a autora acresce: “a memória propicia o aparecimento dos argumentos. Os lugares de argumentação dialogam com os lugares de memória” (2008, p. 188). E assim, a prática do valor da noiva configura-se como que um extraordinário património cultural, base para a comunidade local estabelecer seus modos de vida na sociedade atual.

5.3 A função religiosa

Por meio do valor da noiva (*etekuru*), as pessoas re(cone)ctam-se com o *lulik*, tornam-se crentes, aceitam as normas da tradição e os valores como membros de suas comunidades. Adotam, a partir daí, atitudes em consonância com as práticas locais seguindo determinados comportamentos como não mentir, não se desesperar, não perder tempo em discussões. O valor da noiva ensina aos jovens a confiarem em Maromak e na tradição. De acordo com os informantes, conhecê-la permite que as pessoas possam viver de forma simples, honesta, com justiça, possuindo a força dos saberes locais para enfrentarem qualquer problema. Caso esqueçam as normas da tradição, afirmam, esquecem-se de si próprios.

Aquando da realização da cerimônia de casamento tradicional denominada *lipa fa`i* ainda há várias cerimônias subsequentes aos sacrifícios. Assim, a carne dos animais serve como alimento a ser partilhado entre as famílias, mas também para fazer ofertas ao *lulik* e aos espíritos dos antepassados. De acordo com Edmund Leach (2009, p. 118), “quando os espíritos dos antepassados recebem um presente têm a obrigação de recompensar os vivos”, estabelecendo, portanto, uma relação de dádiva e contradádiva com aqueles que já se encontram no outro mundo, base para o equilíbrio dos fluxos de vida.

5.4 A função sociocultural

A prática do valor da noiva também recai sobre aspectos socioculturais, criando unidade, fraternidade e solidariedade. Assim, os sistemas de parentesco, as regras de casamento e de filiação formam um conjunto ordenado cuja função é assegurar a permanência (continuidade) do grupo social, entrecruzando, como um tecido, as relações consanguíneas

e as relações baseadas na aliança (LÈVI-STRAUSS *apud* COLLEYN, 2005, p. 95). Como vemos, o conhecimento das normas da tradição permite ao indivíduo viver como um membro do grupo e a continuidade da prática permite que as famílias se conheçam, respeitem-se mutuamente, amando e ajudando o próximo, ainda conforme os informantes, contribuindo ainda para semear e desenvolver o amor, fortalecendo a crença na tradição, vivendo em conjunto como uma família única desde a raiz até o extremo.

Em uma perspectiva cultural, compreende-se localmente que os antepassados nasceram com um determinado caráter, moldando as suas existências de modo singular, a partir do qual definiram os princípios a seguir também para seus descendentes. Em acordo com a literatura oral local, desde o princípio, os antepassados definiram as normas, a lei tradicional sagrada, por meio de um juramento ou de uma aliança matrimonial e de parentesco. As normas que os antepassados estabeleceram são, portanto, afirmam os *lian-na'in* informantes deste trabalho, como que uma bíblia para o povo que vive de acordo com a tradição, como refere Danandjaya (1991, p. 70), ao cunhar a expressão *the bible of the folk*, o que exige que, de geração em geração, todas as pessoas tenham que se submeter às normas da tradição tal como em qualquer outra religião. E de facto, é por meio da tradição que se dá continuidade às experiências de vida dos antepassados

6. Conclusão

Sabe-se que cada nação tem sua própria cultura. Do mesmo modo, Timor-Leste apresenta um tecido cultural próprio, diverso, constituído a partir dos diferentes grupos étnicos que o compõe. De que modo podemos conhecer a nossa cultura agora e no futuro? Propomos que uma das

formas é compreender as diferentes culturas e tradições existentes entre os distintos grupos etnolinguísticos leste-timorenses para que possamos não perder a nossa identidade. Em relação à tradição oral, vale ressaltar o que Pudentia afirma: “se abandonamos a tradição ou *lisan* significa que estamos a perder uma enciclopédia de saber” (*apud* TAUM, 2011, p. 6).

A tradição de oferecer um valor à noiva – que pode ser compreendida como a tradição de valorizar a noiva, no suco Pairara – faz parte das heranças culturais que ainda persistem, até a atualidade ainda praticada e conservada como um ato sagrado. Caso alguém duvide ou não se comprometa com a tradição, não tardará a encontrar dificuldades, não terá paz, podendo enfrentar castigos diversos, de acordo com os testemunhos dos *lia-na'in*, informantes deste trabalho. Pesquisadores como David Hicks (1976) identificaram tais crenças em relação a diferentes grupos etnolinguísticos de Timor-Leste. Uma possível consequência do incumprimento das exigências dos antepassados é igualmente descrita pelo autor:

Eles mostrarão sua ira ou raiva se os espíritos de seus ancestrais retirarem a sua proteção, por isso os seus parentes vivos abandonam os hábitos como a cerimônia contra os espíritos maus, e assim a vida dos familiares próximos dos parentes falecidos fica fragilizada. (HICKS, 1976, p.40).

O valor da noiva (*etekuru*) não pode ser compreendido como um comércio, mas como um caminho que valoriza a mulher e a dignifica. Para além da crença no que foi criado e estabelecido pelos antepassados, a prática propicia valores morais, educativos, religiosos e socioculturais, considerados essenciais à formação do ser humano, em acordo com as crenças locais. Ao acreditar na tradição e na cultura em paralelo com a religião católica, os *lia-na'in* dão testemunho de que ambas devem ser tratadas da mesma forma. Eles não

colocam uma à frente da outra, não marginalizam nenhuma nem adoram somente a uma. Eles consideram que a sua vida é completa quando acreditam na tradição ou *kultura* e também na religião católica. Para eles essas duas experiências religiosas constituem uma unidade indissolúvel.

De acordo com George Dumézil, "o país que não tem lendas está condenado a morrer de frio. É muito possível. Mas se um país não tivesse mitos, já estaria morto" (*apud* VIANA, 2012, p. 38). Esta afirmação reanima a ideia de que a confiança na tradição ou na *kultura* precisa ser reforçada para que continue, de forma que cada geração também a possa realizar. A razão pela qual a tradição existe e persiste resulta da crença que os antepassados estabeleceram para os seus descendentes. Por fim, é neste sentido que se pode compreender Radcliffe-Brown quando este afirma que "qualquer religião (...) é uma parte importante e até essencial do mecanismo social que permite aos seres humanos viverem juntos, numa rede organizada de relações sociais" (*apud* COLLEYN, 2005, p. 63).

Referências bibliográficas

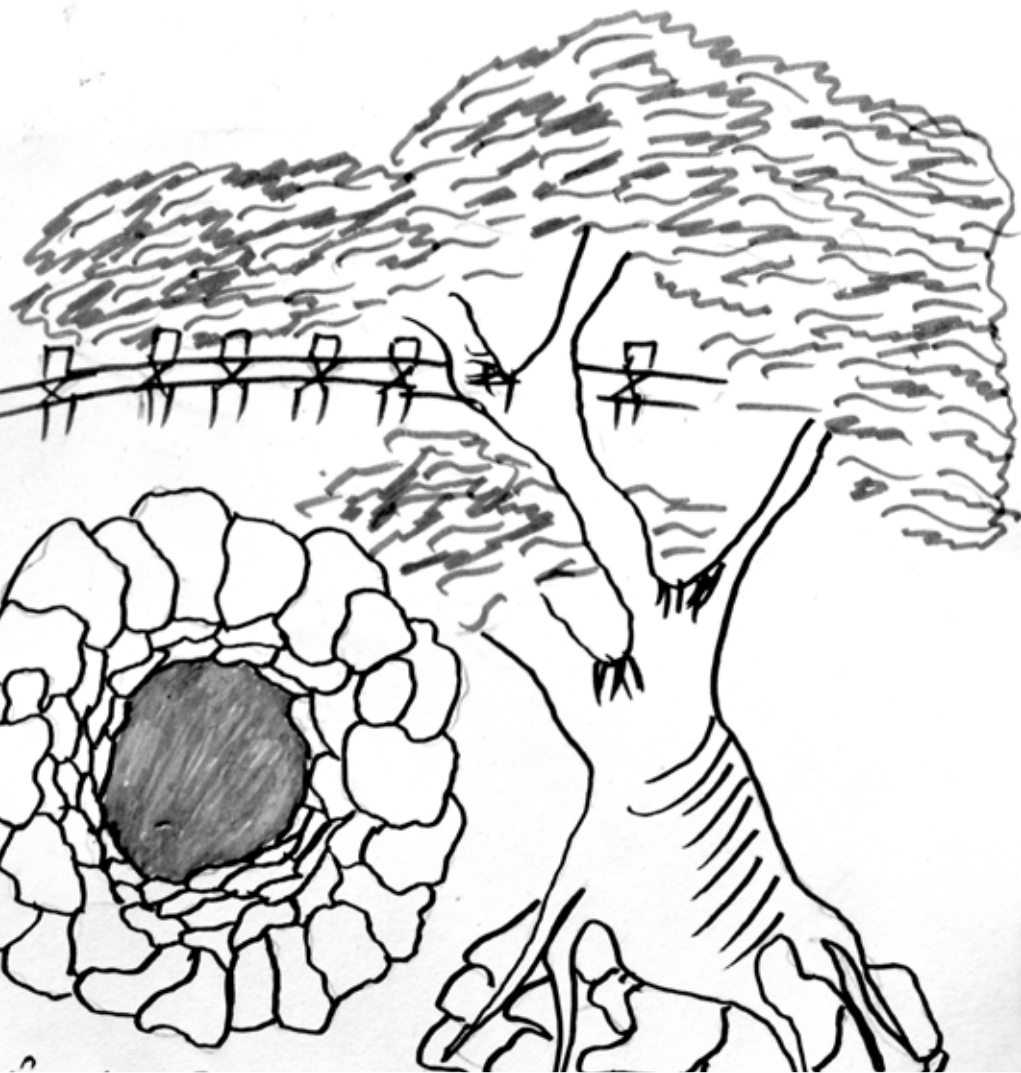
- BARNARD, Alan & SPENCER, Jonathan (ed.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London; New York, Routledge, 2004.
- COLLEYN, Jean-Paul. *Elementos de Antropologia Social e Cultural*. Lisboa: Edições 70, Lda., 2005.
- COSTA, Luís. *Dicionário de Tétum-Português*. Lisboa: Edições Colibri. 2000.
- DANANDJAYA, James. *Folklor Indonesia*. Jakarta: Grafiti, 1991.
- DUARTE, Jorge Barros - Barlaque: casamento gentílico timorense. Paris: Calouste Gulbenkian. 1979.
- ELIADE, Mircea. *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Lisboa: Edições

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

- 70, Lda., 1957.
- HICKS, David. *Roh Orang Tetun di Timor-Timur*. Jakarta: Sinar Harapan, 1976.
- LEACH, Edmund. *Cultura e Comunicação*. Lisboa: Edições 70, LDA.2009.
- MALATO, Maria Luísa. *História da Literatura Europeia*. Lisboa: Editora Quis Juris - Sociedade Editora Lda., 2008.
- NÁCHER, Alfonso. *Léxico Fataluco – Português*. [coordenação editorial Alberto Fidalgo Castro & Efrén Legaspi Bouza]. Díli: Salesianos de Dom Bosco, 2012
- ROSA, Frederico Delgado. Uruvatju e tjiaapu: geneologias invisíveis da etnografia missionária em Timor-Leste. In CASTRO, Alberto Fidalgo & BOUZA, Efrén Legaspi. *Léxico Fataluco-Português*. Díli: Salesianos de Dom Bosco, 2012.
- SILVA, Vitor Manuel de Aguiar. *Teoria da Literatura*. Coimbra: Edições Almeida. AS. 2009.
- SILVA, Kelly. Marriage Prestations, Gift Making, and Identity in Urban East Timor. *Oceania* 88 (1), p. 127-147, 2018.
- TAUM, Yoseph. *Studi Sastra Lisan – Sejarah, Teori, Metode dan Pendekatan Disertai Contoh Penerapannya*, Lamalera, 2011.
- VIANA, Xisto. *Contar Histórias: Refletir a Memória Cultural de Timor-Leste*. Porto: Faculdade de Letras, Universidade do Porto. 2012.
- VIANA, Xisto. *Puisi Lisan “Waihohonu” Masyarakat Fataluku, Kabupaten Lautém: Terbitan teks: Analisis Struktur, Fungsi dan Penciptaan*. Monografia de licenciatura (não publicado), Díli: UNTL, 2001.

NARRATIVAS DE ORIGEM:
NÓS E OS OUTROS





*indo Porto de
Tapy malay*

**Um mundo de diferenciação:
narrativas de origem entre os
Fataluku**

Fotografia: Susana Matos Viegas, 2014.

Susana Matos Viegas

Apesar da origem das criaturas humanas e não humanas, assim como a origem geológica da Terra, não pertencerem aos humanos contemporâneos, estes representam uma continuidade em relação aos ancestrais que participaram dela: “os nossos antepassados” (*inu calu ho papu*).



1. Introdução

Narrativas de origem no contexto sociolinguístico fataluku são histórias que narram a origem de um *ratu* – grupo de origem ou de descendência patrilinear. A origem é um referente temporal, mas também geográfico e cósmico-geológico. Mais ainda, e como me diziam os meus amigos do *ratu* Cailoru, ser “senhor da terra” ou “dono da terra”¹ é uma condição que não é dada às criaturas humanas existentes na contemporaneidade: “Nós não somos donos da Terra... Nós vivemos com a terra. Vivemos dessa terra.”² Apesar da

1 A expressão “senhor da terra” ou “dono da terra” que me foi transmitida em português nas múltiplas conversações sobre a origem, pode ser feita corresponder em fataluku a *Mua Ocava*, referindo-se neste caso a uma combinação entre uma referência a autoctonia/o primeiro a espalhar os homens pelo mundo e ao conceito de que a posse da terra não pertence a humanos e menos ainda a humanos vivos. A correspondência com *Rai n’ain* que em alguns contextos timorenses tem sido feita equivaler a um representante socialmente identificável (cf. Fitzpatrick, McWilliam and Barnes 2012) não seria útil na compreensão deste aspeto.

2 Este texto baseia-se em trabalho de campo com observação participante realizado na Ponta-Leste do território timorense, nos anos de 2012 a 2014, com uma visita adicional em 2016, compondo oito meses distribuídos em estadias de dois a quatro meses. Na quase totalidade do tempo, fiz o trabalho de campo em conjunto com Rui Graça Feijó. O trabalho foi seguindo interlocuções com pessoas de várias localidades, mas centrou-se no eixo entre Lospalos, Raça, Assalaino e Moro. A investigação contou com financiamento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT PTDC/CS-ANT/118150/2010) no âmbito do projecto “Co-habitações: dinâmicas de poder em Lautém (Timor-Leste)”, tendo ainda se beneficiado de apoios pontuais da Fundação Oriente para alojamento em Díli e da Secretaria de Estado da Cultura de Timor-Leste.

origem das criaturas humanas e não humanas, assim como a origem geológica da Terra, não pertencerem aos humanos contemporâneos, estes representam uma continuidade em relação aos ancestrais que participaram dela: “os nossos antepassados” (*inu calu ho papu*).³ A expressão “nossos” usada pelos Fataluku quando se referem às criaturas que criaram o seu *ratu* não se refere a uma categoria genérica dos timorenses ou dos Fataluku em geral. “Nossos antepassados” refere-se ao *ratu*/grupo de origem e seus caminhos: *ma mini hia ne’te* – “cada um segue o seu caminho”.

A independência entre cada *ratu* na sua origem e no “caminho” sequencial dos eventos narrados explica a impossibilidade de um membro de um grupo de origem narrar o relato de origem de outro: “Nós não podemos contar as narrativas dos outros”, “só contamos o que é nosso .. não podemos contar dos outros”. McClean, em sua interlocução com Rafael Guimarães, do *ratu* Tutuala, que teve origem nas grutas de Ili Kere Kere, observa que quando Rafael se refere às criaturas primordiais usa o pronome possessivo da primeira pessoa do singular: “quando os meus avós viviam na gruta” - e descreve o local onde os seus antepassados viviam como sendo “a povoação dos meus antepassados” (MCCLEAN, 2014, p. 165). Um contraste com o que acontece nas narrativas míticas dos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul ajuda a mostrar como a identificação pessoal e a continuidade com os antepassados é significativa para uma compreensão do contexto sócio-histórico específico em que se inserem as narrativas de origem em Timor-Leste.

De facto, em vários contextos das Terras Baixas da América do Sul, opera-se um corte entre os criadores do mundo e os seres humanos actuais. Joanna Overing mostra, por exemplo, que os Piaroa, habitantes da região das Guianas,

³ *Calu ho papu* significa, numa tradução literal, avós e bisavós (VIEGAS, 2017), sendo muito comum, em Timor-Leste, usar-se a palavra portuguesa “avô” para uma referência genérica a “ancestral”.

referem o tempo dos mitos por *to'pu*, considerando-o um período “antes do tempo”, e as suas criaturas sem conexão relacional com os Piaroa contemporâneos. O tempo dos mitos fica “literalmente antes e não no passado, e os seres do tempo mítico eram descritos como ‘antes das pessoas’ e não como ‘antepassados’” (OVERING, 1990, p. 607). O facto dessas criaturas da origem não serem antepassados e esse ser um tempo antes das pessoas significa que os Piaroa não se identificam com esses personagens ou esses lugares como seus antecessores diretos. Como tantos antropólogos têm mostrado, essas criaturas das origens têm uma relação íntima, mas de alteridade para com as criaturas actuais (ARHEM, 2016; BLOCH, 2002, p. 66; CARNEIRO DA CUNHA, 1978; TAYLOR, 1993; VIEGAS, 2020; VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

A continuidade com as origens e a diferenciação entre casas ou entre clãs em Timor-Leste é reafirmada pelos timorenses ao utilizar-se o pronome possessivo “nossos” ao se referirem aos antepassados na vocalização das narrativas de origem. Este é, portanto, a meu ver, um ponto de partida central para enquadrarmos o significado das narrativas de origem entre os Fataluku, reforçando esse princípio da precedência, mas também o da diferenciação há tanto sublinhado na literatura sobre os contextos austronesianos; algo que James Fox chegou a chamar “origens ancestrais diferentes” (FOX, 1980; 1996; 1997; 2005, p. 8651).

A continuidade com os antepassados das narrativas de origem tem um aspeto complementar, apenas aparentemente oposto, que é uma descontinuidade lógica de tempo/espaço entre as origens e a contemporaneidade. Assim, muitos dos eventos ocorridos na origem do mundo envolveram os “meus” antepassados, mas ocorreram por *masin* - palavra que me foi traduzida para português por um interlocutor como “milagre” e/ou “magia”. É por *masin* que se explica que no tempo/espaço das origens foi possível

uma série de ocorrências, como sejam: a transformação de um crocodilo numa criatura humana, o nascimento do milho sem ter sido cultivado, poder-se comer animais de caça sem se ter caçado, a saliva cuspidada se transformar em água, uma mulher emergir e se desdobrar em dois. Rafael, do Tutuala *ratu*, disse mesmo de forma genérica ao antropólogo Paulo Seixas que os seus antepassados “viviam através de um milagre” (SEIXAS, 2008, p. 196). McClean refere igualmente a relevância que os Fataluku atribuem ao *masin* ou *masinu* traduzido por “magia” ou “milagre” para as ocorrências descritas nas narrativas de origem (MCCLEAN, 2014, p. 165).

Um outro aspeto transversal às narrativas de origem dos vários *ratu*/clãs Fataluku é a referencia à formação da Terra a partir da lama e do seu endurecimento. McClean sublinha que “o tom” da história da narrativa de origem do Tutuala *ratu* invoca a génese da Terra/mundo “quando a Terra começou e ainda não estava suficientemente forte para ser chamada de Terra/mundo” (MCCLEAN, 2014, p. 165). Diferentemente do que acontece no caso das narrativas de várias outras regiões e grupos sociolinguísticos em Timor-Leste, não conheci nenhuma narrativa de origem entre os Fataluku que atribuísse a origem de qualquer *ratu* à relação com outros reinos existentes na ilha – como sejam Wehali ou Luka. Entre os falantes fataluku, aquelas narrativas que não se reportam a uma autoctonia e ao momento da formação geológica da Terra, ou da formação da própria ilha retirada ao mar, informam sobre uma chegada primordial de criaturas ao território, em algum momento auxiliadas por animais marítimos de grande porte e generosos para com as primeiras criaturas humanas, tais como os crocodilos (*ratu* Naza e Pairu) ou os golfinhos (*ratu* Konu).

Um último aspeto que julgo importante referir como quadro introdutório ao entendimento das narrativas de origem entre os Fataluku é o facto dessas narrativas

operarem na intersecção entre a ordem cosmológica e social. Van Wouden (1968) formulou esta relação para o conjunto de narrativas de origem nas ilhas Sunda, invocando uma visão estrutural-funcionalista, própria da sua época. Segundo esta perspectiva, “o cosmos e a sociedade humana estão organizados da mesma forma, sendo assim que emergem as interconexões e similitudes do humano e do cósmico” (VAN WOUDEEN, 1968, p. 2). Num quadro teórico diferente, a relação entre cosmo e sociedade foi substantivamente tratada por Elizabeth Traube ao propor “seguir do cosmos para a sociedade” – um trajeto que ela considerou fiel às “concepções indígenas”: “Os Mambai, que são os meus sujeitos, interpretam as relações sociais em termos de obrigações com o cosmos. Eles vêem-se a si próprios como leitores privilegiados do texto cosmológico e esta concepção merece séria atenção.” (TRAUBE, 1986, p. 5).

Na literatura clássica sobre narrativas de origem em Timor-Leste, sublinha-se que o “verdadeiro território” de grupos sociolinguísticos como os Bunak “é o dos seus mitos” (FRIEDBERG, 1972, p. 35). Claudine Friedberg refletiu sobre a diversidade de narrativas entre aldeias, tendo argumentado que ela correspondia a um “particularismo de aldeia”: “os habitantes de cada uma das aldeias tendem a considerar os seus próprios mitos como únicos, secretos, e pertencentes exclusivamente a si próprios; não têm qualquer interesse em articulá-los com os de aldeias vizinhas” (FRIEDBERG, 1972, p. 21). Louis Berthe também identificou a diferença entre narrativas de origem de cada um dos grupos de descendência unilinear ou linhagens (*lignages*) bunak (BERTHE, 1972, pp. 51-83). No entanto, seguindo um enquadramento teórico próprio à época e influenciado pelo estruturalismo francês de Claude Lévi-Strauss, Berthe argumenta que essa diferença entre a narrativa de cada linhagem corresponde a variações

de um mesmo mito unificador da origem de todos os Bunak. Berthe reconhece que “cada linhagem tem o seu próprio património cultural que corresponde a mitos particulares”, mas argumenta que essa diversidade das narrativas de cada linhagem deve ser interpretada como “partes complementares de um todo” (BERTHE, 1972, p. 85). Por outras palavras, a diferenciação entre os textos míticos bunak seriam variantes de uma estrutura comum a um mesmo grupo sociolinguístico e, por isso, a diferença entre narrativas deveria ser considerada um resultado de variações de versões de um mesmo *corpus* e não um espectro efetivo de diferenciação.

Neste texto desenvolvo um argumento que vai numa direção diferente dessa visão, na medida em que as diferenças entre as narrativas de origem dos *ratu*/clãs Fataluku não têm como se reportar a um corpo mítico unificador. Pelo contrário, elas instituem um princípio de segmentação original. Vários antropólogos têm vindo a sublinhar a necessidade de olhar para essa diferenciação (BOVENSIEPEN, 2015; MCWILLIAM, 2007), mas julgo que a centralidade desse movimento merece ainda maior ênfase e desenvolvimento, pois tem desdobramentos múltiplos na compreensão de dimensões da vida dos Fataluku e, especificamente, como também já identifiquei a esse propósito, na importância da copresença dos antepassados (VIEGAS, 2019a; 2019b; 2020).

McWilliam já sublinhou que aquilo que marca a história Fataluku é a “rivalidade endémica inter-clã e a guerra” e essa rivalidade sustenta-se nas suas “histórias frequentemente contestadas de segmentação, disputa e dispersão” (MCWILLIAM, 2007, pp. 1125, 1119). McClean também alertou para o facto das narrativas de origem do Tutuala *ratu* terem sido equivocadamente tomadas como representativas da origem comum dos Fataluku (MCCLEAN, 2014, p. 166), encaminhando-nos portanto para a tese de que

as suas narrativas de origem apontam para diversidades sociocósmicas de origem (VIEGAS, 2019 a). A reflexão de Vicente Paulino (2013) sobre “origens” em Timor-Leste julgo poder igualmente cocontribuir para esta visão. Paulino argumenta que a diversidade de mitos de origem corresponde à diversidade “étnica e cultural existente em Timor-Leste” (PAULINO, 2013, p. 104) já que “cada povo tem a sua própria forma de conceber o mundo, isto é, a Terra e a sua origem, como também o céu e o Universo” (PAULINO, 2013, p. 103), considerando, no entanto, que essa categoria “povo” tanto pode corresponder a um grupo sociolinguístico como a um grupo de origem (*ratu* no caso fataluku).

Por fim, a diferenciação nas origens também é um aspeto relevante para revisitarmos a problemática do segredo em relação aos antepassados em Timor-Leste. No seu trabalho de pesquisa de longa duração, realizado no início da década de 1970 em Timor-Leste, Traube (1986) argumentou que o segredo se relacionava com a disputa sobre a precedência de diferentes casas Mambai, mas salvaguardou que, nesse contexto, o segredo mantinha a diversidade das narrativas míticas de casas distintas como “versões”, variações do que seria um *corpus* narrativo unificador dos Mambai. Esta unidade pode ter resultado da forma dos Mambai se protegerem como um povo face à potencial violência desagregadora da máquina colonial, já que na década de 2000, quando volta a Timor-Leste, Traube mostra que a diversidade de narrativas míticas se tornou mais profunda entre os Mambai e o segredo - ou o evitamento de pessoas de diferentes casas dizerem as suas próprias narrativas na frente umas das outras - passou a ser visto como um desejo efetivo de manter a diferença (TRAUBE, 2011, p. 120). Ainda com relação ao segredo, Bovensiepen também relaciona de forma significativa a dificuldade que sentiu quando juntou diferentes homens de diferentes casas

para relatarem narrativas de origem com a necessidade de independência entre cada uma delas (BOVENSIEPEN, 2014, p. 64).

Neste texto, desenvolvo um argumento sobre a relevância da diferenciação nas origens para compreender o mundo vivido dos Fataluku, seguindo uma sequência de análise etnográfica em três secções. Na primeira secção exemplifico como as narrativas de origem operam a partir de eventos ocorridos em plataformas espaciais diversas, concebidas pelos membros dos respectivos *ratu*/clãs como opostas: de um lado, os eventos originados no cimo de montanhas e que envolvem criaturas da atmosfera celeste (incluindo a estrela da noite, Vénus, e o Sol) e, de outro lado, os originados em viagens que aportam pelo mar numa terra ainda a solidificar-se. Como ficará também explícito logo nessa primeira secção, a independência entre narrativas de diferentes *ratu* significa, por vezes, uma aliança primordial privilegiada entre certos grupos. Na segunda secção do texto, dedico-me a mostrar como essa divergência dos originários de camadas celestes e os do mar/terra se repercute na identificação de diferentes lugares geográficos de origem. Na terceira e última secção, dedico-me a um aspeto recorrente e transversal a várias das narrativas de origem: trata-se de prestar atenção à sequência que vai da criação do mundo à distribuição/multiplicação de criaturas pelo território. O momento da distribuição ajuda a compreender a relação entre as narrativas de origem e as categorias de diferenciação, tanto ao nível das redes familiares como da sua expansão geográfica.

2. Origens diferenciadas: o céu e a terra

Numa conversa sobre a pertença a diferentes *ratu*/clãs, um dos meus interlocutores Cailoru *ratu* reafirmou a diferença entre eles e os Naza *ratu*, por referência às práticas funerárias:

Nós somos de Cailoru. Comparando com Naza, nós não somos iguais. Quando um avô nosso morrer, precisamos de matar um búfalo e 7 cabeças durante 7 dias – cada dia uma cabeça: porque tem vizinho, filhos, netos e tudo para juntar. Naza é outra coisa. Nós não podemos explicar porque não podemos saber do Naza. É assim.

A oposição entre clãs como os Cailoru e os Naza assume uma correlação direta com as narrativas de origem. No caso dos Cailoru, a origem resulta de episódios ocorridos na superfície celeste, enquanto que no caso dos Naza resulta da sincronização entre a chegada ao território em embarcações auxiliadas por crocodilos e a formação geológica da terra/solo a partir do mar/água.

Muitas das narrativas de origem que ouvi dos Cailoru *ratu* referem que no início o mundo era lama ou água. Em alguns episódios, as primeiras criaturas (as primeiras Cailoru e, na perspectiva deles, as primeiras criaturas em absoluto no mundo) foram salvas por terem subido ao cimo de uma montanha. Nessas narrativas, como com frequência é o caso nas narrativas de origem em Timor (SOUSA, 2010, p. 10), a origem dos primeiros personagens não é explicada, presumindo-se por vezes que eles possam ter vindo de uma existência anterior à inundação/inexistência de terra seca, sobrevivendo em cumes de montanhas e/ou pelo seu poder em secar a água. O caso espelha-se bem na perspectiva dos Cailoru, cujos antepassados sobreviveram graças à montanha de nome Nofitu⁴ – localizada no extremo da ponta leste da ilha. Numa conversa com um amigo Cailoru de Assalaino – povoação afastada de Nofitu e da povoação de Tutuala que se localiza no sopé da cordilheira de Paicau – a relação entre Nofitu e a estrela da manhã é bem explicitada:

4 F: No/P: origem/primordial/primeiro; F: *fitu*/P: sete

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

No tempo da inundação este Timor ficou todo inundado pelas águas. Então, no cimo da montanha de lá, este é que apareceu primeiro [desenha uma estrela]. Veio do mar, veio da água... O nível da água é assim [desenha no papel a estrela e a água]. Então em Nofitu eles acenderam folhas de coqueiros como sinal.

Um dos registos mais antigos dessa narrativa foi descrito pelo militar português Francisco Gomes que esteve na região na década de 1960:⁵

Os Tchailoru [Cailoru] afirmam que o primeiro ser a surgir em Timor foi Tchailoru-Ratu, o qual teria vindo de além-mar por uma estrada milagrosamente aberta entre as alterosas vagas do mar. Trazia uma coruscante estrela na testa, patenteando a sua índole divina. (...) Tchailoru-Ratu, também denominado Noipi-Tchai, é o duplo de Noipi, o planeta Vénus. Ao chegar ao local onde actualmente está Timor, o mar afastou-se, submisso, a um gesto seu. E a terra surgiu de suas entranhas. Mas a superfície desta era lamacenta, mole e agitava-se. Então, Tchailoru-Rato subiu ao pico do monte Rérin (“here” é arcaísmo que significa terra seca), junto a Tutuala, estendeu, majestosamente, o braço direito sobre a ilha e esta, imediatamente, ficou seca e dura. Seguidamente, retirou-se a fim de para ela enviar seres humanos. (GOMES, 1972, p. 26).

Os meus interlocutores Cailoru insistem em serem eles os únicos autóctones de Timor-Leste e por isso usam a expressão que citei no início deste texto: “nós somos da terra, vivemos com a terra”. Provenientes de uma relação que envolve Noipi/Vénus, a expressão de autoctonia foi-me transmitida de diversas formas por vários dos homens Cailoru. Enquanto outros clãs tinham vindo “de outra nação” – dizem – os Cailoru são dessa terra “com

⁵ Sobre o trabalho de Francisco Azevedo Gomes, ver Viegas (2011). A tese de Francisco Gomes não está publicada e, por isso, reproduzo neste texto longos excertos das narrativas que ele registou.

quem” vivem. Rafael Guimarães, responsável pelo Tutuala *ratu*, também sublinhou a sua autoctonia numa conversa com o antropólogo Paulo Seixas, usando uma expressão semelhante à que os meus amigos Cailoru de Assalaino usam: nós somos “os da terra” (SEIXAS, 2008, p. 192).

Como me dizia um outro interlocutor Cailoru, as casas tradicionais chamam-se *korolilara*, que significa “lama”:

A terra ainda é lama, cheia de lama, ainda não está formada. É ilha, mas ainda é cheia de lama. Primeiros avós. Por isso chamam de *korolilara*. Antigamente o povo comia cru. Mas os Cailoru é que encontraram o fogo (*cainu*). Chegaram a Tutuala. Mas naquele tempo não chamaram por Cailoru, chamaram *korolilara* – quer dizer que a terra ainda estava misturada com a água e lama.

Uma outra versão do mesmo episódio da narrativa de origem Cailoru sublinha de forma explícita a reprodução de seres humanos a partir da relação de uma mulher com a própria estrela da manhã Noipi/Vénus:

Há uma mulher que... O avô não tem filhos, não tem filhos e a mulher estava em cima da casa, da casa típica. Em cima da casa. O homem foi trabalhar longe da casa. Então todos os dias, a estrela do leste ao nascer, Noipi, ao nascer, vem dormir com esta mulher. E quando o meu avô veio do trabalho, a mulher já estava grávida. Grávida e nasceu o homem. Depois apareceu essa estrela... E no fim, a estrela é a marca de Cailoru.

Dizia-me um outro interlocutor Cailoru.

A seguir de Cailoro é Latu-Loho. [Um dia] o nosso bisavô desapareceu. Subiu para cima. Uma irmã do *ratu* de Latu-Loho não tem esposo. Até ficava em cima de uma casa como aquela [casa de pilares]. Às tantas teve um filho. Os irmãos foram perguntar-lhe de quem era o filho. Então eles foram procurar cactos e puseram ao redor da casa para tentar descobrir

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

qual era o homem que tinha tido uma relação com a sua irmã.

Susana: E era Cailoru?

Interlocutor: Cailoru.

No material de Francisco Gomes este mesmo episódio surge por referência à aliança dos Cailoru com mulheres Latu-Loho. A referência aos cactos ao redor da casa invoca diversos símbolos Latu-Loho associados ao próprio nome do *ratu* que significa, numa tradução literal: “curral feito de cactos”⁶.



Figura 1: Desenho feito por um jovem do Latu-Loho *ratu* numa oficina de arte que realizei em Setembro de 2014 em Lospalos com o objetivo dos adolescentes livremente desenharem os seus “antepassados - *calu ho papu*”.⁷

Na referência de Francisco Gomes à narrativa dos Cailoru *ratu*, há uma descrição importante para o tema que me ocupa neste texto sobre a circulação entre o céu e o topo das montanhas onde se localizam as casas tradicionais. Num excerto que aqui irei reproduzir, o episódio sobre a forma como a estrela Vénus (*Noipi*) engravida a jovem Loi-Assa

6 F: *latu*/P: cacto; F: *loho*/P: curral.

7 Esta oficina teve o apoio da Many Hands International.

do *ratu* Latu-Loho é particularmente detalhada, merecendo aqui uma reprodução longa:

Um dia, o grande Tchailoru-Ratu desceu sobre Loi-Assa em forma de estrela, e engravidou-a. Ora Latuloo-Ratu e os seus filhos mais velhos Rai-Assa e Lari-Assa admiraram-se do facto, pois que ela nunca se tinha afastado de casa o que alias era praticamente vedado a uma rapariga antes do *lipale* [*barlake* em tétum].

O pai perguntou-lhe, então:

- Que foi isso, Loi-Assa?

- O meu ventre abriga um filho do grande Tchailoru-Ratu - respondeu.

Mas ninguém lhe deu crédito. Castigaram-na, metendo-a numa gruta escura e porca. Ela intimou-os então:

- Já mandei um galo ao céu chamar Tchailoru-Ratu. Quando ele cantar, o Grande virá buscar-me.

O galo voltou e cantou sobre uma árvore. (Há, junto de Rassa, uma povoação que, em virtude do facto, tem a designação onomatopaica Kokoko).

Os irmãos levaram-na, então, para um lugar ainda mais recôndito, no intuito de provocar um reencontro flagrante, que não deixasse dúvidas [sobre a identidade da criatura que engravidara Loi-Assa].

Tchailoru-ratu chegou, de facto: dirigiu-se à gruta, apontou o dedo indicador para dentro e, na extremidade deste, surgiu uma estrela, tudo iluminando. Loi-Assa veio cair-lhe nos braços. ...

Loi-Assa deu à luz Rissa-Soru, que trazia o sol na testa, a lua no peito e estrelas nas costas. Certo dia, Latuloo-Ratu abespinhou-se e matou o filho do seu senhor. Cantou à volta da sua cabeça (alusão ao 'semai')⁸ ... e, depois, dependurou-a no tecto da casa como 'liliru' (...).

Tchailoru-Ratu [voltou], domou o rebelde e obrigou-o a construir-lhe uma nova casa, pois esta havia sido manchada com o sangue do seu filho, com o seu próprio sangue. A nova habitação denominou-se 'se-metchenu'.

Rissa-Soru ressuscitou. E um novo irmão se lhe

⁸ Ritual relacionado com o complexo ritual de "caçadores de cabeça" praticado entre os Fataluku até pelo menos ao início do século XX.

veio juntar: Pere-Soru. Este trazia os mesmos astros a decorar-lhe o corpo. No intento de premiar Loi-Assa com as delícias do céu, o grande Noipi-Tchai arrebatou-a para junto de si. Mas Pere-Soru, o benjamim, chorava de saudades. Seu pai resolveu apagar-lhe as mágoas, levando-o para o céu, assim como Rissa-Soru e Latuloo-Ratu...

Viveram durante longos anos o gozo celeste mas, embora contra a vontade, de novo foram recambiados para terra. Um dia, durante o sono, Pere-Soru sonhou que Noipi-Tchai lhe ordenava que fizesse um cerco, um curral com *latu* [P: cactus - o símbolo do *ratu* Latuloho] (GOMES, 1972, pp. 27-28).

Este excerto substantiva a relação dos Cailoru com os Latu-Loho, assim como a posição relativamente ambivalente e de tensão nessa relação. Por um lado, Latu-Loho viveu na terra e a sua ascensão à superfície com Noipi é temporária e dependente da vontade do Noipi-Cailoru, o que fica ainda mais vincado quando se diz que os Latu-Loho “só puderam subir pelas costas de Muniina-Nailu, com a ajuda do todo-poderoso”. Essa perspectiva considera, assim, que os Latu-Loho só poderiam aceder à relação com o céu pela sua aliança com os Cailoru. Ouvei mais de uma vez da parte de amigos Cailoru versões próximas ao episódio descrito a Francisco Gomes na década de 1960, entre as quais importa a seguinte descrição onde se explicita a aliança dos Cailoru com os Latu-Loho, seus preferenciais *ara-ho-pata* (dadores de mulheres).

Naquele tempo os nosso avós casaram com uma mulher de Latu-Loho. Por isso naquele momento eles desconfiaram que não era irmã. Um dos nossos avós é que foi namorar com uma irmã de Latu-Loho e por isso eles dizem: “Sou eu é que venho aqui namorar com a vossa irmã. Se você quiserem vocês fazem um curral e depois é que eu dou a riqueza a vocês.” Por isso eles fizeram um curral com um *latu* que é uma flor, uma espécie de espinhos...

O curral (*loho*) que serve para guardar os búfalos – os bens preferenciais transferidos da família do noivo para a família da noiva como sinal de riqueza (*lipale*) – está aqui bem identificado. O nome *Latu-Loho* significa, como referi – e o desenho da Figura 1 tão bem representa – um curral (*loho*), feito de um cacto espinhoso (*latu*).

Além dos *Cailoru*, os *Vacumura ratu* têm também uma narrativa de origem explicitamente associada a plataformas celestes, o que explica que coloquem com recorrência ao lado do túmulo dos seus mortos postes funerários com os búfalos abatidos/sacrificados no funeral, indicando uma trajetória para cima (VIEGAS, 2016; 2017; 2019a; VIEGAS & FEIJÓ, 2019). Diferentemente das outras ocasiões em que registei narrativas de origem em conversas sobre múltiplos outros assuntos e com pessoas que conhecia, no caso do registo da narrativa dos *Vacumura* tive uma única conversa a esse respeito e ela ocorreu num encontro marcado por um amigo *Cailoru* que, em várias ocasiões, desempenhou as funções de assistente de campo.

Quando a conversa terminou e nos viámos embora, comentei com o meu amigo *Cailoru* o quanto o nosso interlocutor tinha sido respeitoso ao integrar na narrativa dos *Vacumura* uma intervenção dos *Cailoru*, invocando até a hipótese de terem precedido a sua origem. A circunstância evitada a todo o custo de se narrar a sua narrativa de origem em frente de membros de outros *ratu* foi portanto aceita de forma excepcional e acabou por resultar numa atitude de deferência da parte do nosso interlocutor *Vacumura* face ao meu amigo *Cailoru*.

A narrativa de origem *Vacumura* associa-se ao Sol (*Vacu* em *fataluku*) e, portanto, de forma muito direta, às origens que ocorrem em plataformas celestes para onde atualmente os falecidos também são direcionados com o auxílio dos *arapou cau* – um dos assuntos preferenciais do trabalho que desenvolvi entre os *fataluku* – postes altos onde se colocam

crânios dos búfalo sacrificados em funerais e que conclui serem colocados apenas por alguns *ratu* (VIEGAS, 2016; 2017; VIEGAS E FEIJÓ, 2019):

Os nossos avós ficam lá: *ene lara, mau lara* (P: são de lá, vêm de lá). Mas naquele tempo ainda chama como *Vacu* (Sol). E naquele tempo os meus avós tomaram conta disto. Então quando o Sol nasce, eles empurram para cima. E a Terra de Timor, como uma terra é uma coisa que corre e vem de longe (é sagrado, não podemos denominar... é um réptil) e quando chega lá transformou-se em terra.

Naquele tempo, como já existia terra, esta terra segundo a transformação daquele réptil, os nosso avós, como já existia terra, então também vieram para esta terra. Então, quando eles vieram para esta terra, vieram num cavalo que tinha asas.

Esta foi a primeira vez. Eles vieram com aquele cavalo que tinha asas, mas não pousaram, ainda ficaram no ar. Depois voltaram mais uma vez. Já viram que aqui tem uma terra, mas ainda é como lama, misturado com água e então voltou de novo para o seu lugar. Quer dizer: foi falar com o *Ocava* (Senhor). Dali, *Ocava* é que levou duas coisas a ele, ao nosso avô: uma é como cruz e outra como rota. Ele veio no seu cavalo com asas.

Da segunda vez, com este sinal cheio de *timiné* (quente/sagrado) porque vem da luz e vem de *Ocava*, representado como luz do Sol, iluminou a Terra e dali a terra ficou seca.

Então como já subiu para o céu, já não volta. Por isso os nossos avós vieram ocupar a ponta [da ilha de Timor]. Durante 7 noites e 7 dias o meu avô ficou na ponta da ilha. Sozinho com o seu cavalo. Mas ficou com pena porque estava sozinho com o seu cavalo. Olhou para cima. Como o sol é muito quente (*timiné*) e já tinha sede (*cassé*), o seu pai deu-lhe 7 ovos que era ração para 7 dias e 7 noites. Assim que acabou de comer os 7 ovos e como já tinha sede, o seu pai, que é [o] Sol, disse:

- Tu sabes... Se sabes que é quente, por que vens? E onde está a tua ração? Já acabou?

Então o seu pai Sol indicou:

- Desce já para ali, tem lá água.

Então o seu pai faz descer ... uma caixa (*etepoko*)⁹.
Dentro do *etepoko* está uma mulher. Faz descer
o *etepoko* com a mulher para dentro da água. A
pessoa que estava dentro da caixa, ao mesmo tempo,
mandou para dentro da água.
Mas... porque é que a pessoa que estava dentro da
caixa e estando dentro da água não morre? Não
morre, porque...: é como sombra, como *masin* –
como milagre, como magia.

Ao ouvir este excerto primeiro em Fataluku, havia reparado na repetição da palavra *ece* (dois) que entretanto estranhei não ter ouvido reproduzida na tradução que me foi feita pelo meu amigo Cailoru. Por isso perguntei se efetivamente na narrativa se referia a uma ou a duas mulheres, ao que ele respondeu:

É uma, mas como magia.. existem duas. Uma ficava dentro [da caixa/*etepoko*] e outra saía.
Então ele faz descer aquela senhora e ela cuspiu bétel e areca. Então, assim que deixou a caixa dentro da água, cuspiu. Então, cuspiu para a direita e a saliva era areca. Cuspiu para a esquerda e a saliva era de bétel. A árvore que dá bétel como se chama? *Puaira*. *Pua* é areca em fataluku e *puaira* é a árvore que dá areca. [*ira* em fataluku significa “água”]
O seu pai – deve ser Deus, mas nós não podemos saber – faz a sua oração com 7 ovos. Ainda não encontrou água, a nascente. Mas o seu pai desce a caixa com uma mulher e deixa-a dentro da água [do mar]. Tem mulher, mas vem também a sua criada (*akanu*). Então, como criada assim que cuspiu, para a direita com bétel e [para a esquerda] com areca, talvez como milagre, ou... nós não podemos saber. Com a saliva de repente nascerem as árvores de bétel e estavam na água como magia. Como não tinha água, o seu pai cuspiu para a direita e esquerda como *puaira* (areca): *maluhuiira* (bétel) .
Susana: E o pai estava lá em cima ou na terra?
Estava lá em cima. Até agora estão lá: *Puaira*: *Maluhuiira*. Estão dentro deste mato, estão lá: *Pua-ira*: *Maluhuiira*. A saliva como magia ou milagre estão ali

⁹ A palavra fataluku *etepoko* também pode significar “caixão”.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

também numa nascente *ira-ina* (olho de água): *Vacu-ira* (sol-água)¹⁰.

Uma criada (*akanu*) daquela mulher, uma mulher foi transformada em duas [a mulher e a sua criada *akanu*]. Ela é que foi apanhar a areca e foi apanhada pelo meu avô. Este que veio para a terra que o outro de cima mandou. Então o avô que veio perguntou-lhe a ela de onde ela veio. Porque foi tirar areca e bétel, água. Então a mulher *akanu* respondeu:

– Venho de dentro daquela pedra. Hoje era caixa (*etepoko*), mas a caixa transformou-se em pedra *Vacu-mataru*, pedra de sol. *Vacu-mataru* é a transformação da caixa. Então eles foram juntos para dentro da pedra.

Eles receberam como *zeu ho elehu*¹¹ (“casaram-se”) e tiveram três filhos: dois filhos e uma filha. Um filho teve o símbolo do Sol na testa e símbolo da Lua no peito. No peito está a Lua, na testa está o Sol, mas como era *timiné etekaure/mura* – faz deixar o Sol *Vacu-mura* (deixar o sol).¹²

Deixou o símbolo que está na testa mas não tira o Sol actual.

A narrativa faz aqui uma transposição espaço-temporal entre a referencia à circulação entre solo e céu e uma separação que ocorre de seguida e que de certa forma transforma *Vacumura* no nome de um clã/*ratu*:

[*Vacumura*] não foi diretamente para o céu: primeiro morreu. Morreu e o seu corpo transformou-se em cobra verde e deixou a sua pele num ramo de um gondeiro. E depois falou com o seu irmão mais novo:

– Como já tirei o Sol da minha testa (quer dizer que já tirou a coisa quente/*timine*) já estou no céu através deste ramo: ele subiu ao céu através do ramo do gondeiro. Então dali indicou um ramo para que o seu irmão plantasse na cova (isto é, enterrasse o defunto) e regasse.

10 F: *Vacu*/P: Sol; F: *ira*/P: água.

11 F: *zeu*/P: esposo; F: *elehu*/P: esposa.

12 *Mura* é sinónimo de *etekaure* significando deixar/largar.

Neste trecho final a identificação dos descendentes das criaturas originais com os seres que passam a habitar a Terra e quando mortos a ser enterrados no solo (sendo o enterro um acto primordial entre os Fataluku de conexão com os antepassados) é particularmente relevante. O conjunto de movimentos entre a superfície do céu e a formação das criaturas antepassadas e do mundo está assim presente de diferentes formas nas narrativas de origem dos Cailoru e dos Vacumura. Em Timor-Leste, um outro grupo sociolinguístico com esse tipo de narrativas de origem que associam a emergência da vida social e humana a superfícies celestes é também identificada por Lúcio Sousa entre os Bunak - um grupo falante de uma língua da família papua como a fataluku. Berthe (1972) e Lúcio Sousa (2010) indicam que uma das características comuns das narrativas dos Bunak é a Terra/mundo emergir na sequência de eventos que ocorrem num “mundo superior” (BERTHE, 1972, p. 87).

Em sua monografia, Lúcio Sousa mostra que as narrativas de origem dos Bunak se referem explicitamente ao cimo das montanhas, “do alto, em direcção ao mar, à planície.” (SOUSA, 2010, p. 98). O próprio nome da povoação onde Sousa fez trabalho de campo - Tapo - é substituída em contextos rituais, como mostra Lúcio Sousa, por uma expressão que indica um lugar celestial.

O nome da povoação é Tapo - forma como surge nos documentos oficiais - correspondendo à junção de dois vocábulos: *ta'po'* - machado sagrado -, mas o verdadeiro nome, aquele que o precedeu e que é usado nas narrativas mitológicas é *pan po' mug po'*, *pan gibis mug hilin* - o céu sagrado e a terra sagrada, o umbigo do céu, o centro da terra (SOUSA, 2010, p. 99).

Tal como no muito extenso material e texto de episódios de narrativas de origem coletado por Berthe e Friedberg na década de 1960 – *Bei Gua: Itinéraire des ancêtres* –, a origem entre os Bunak contemporâneos resulta da emergência de terra seca numa superfície muito alta onde céu e terra se aproximam e se tocam (SOUSA, 2010, p. 100). Em Tapo, os Bunak identificam geograficamente essa primeira terra seca com uma cadeia de montanhas particular (*Lakus*) que fazem corresponder àquela que originalmente ligava o céu e a terra (SOUSA, 2010, p. 100). No mundo primevo reinava um caos porque todas as criaturas falavam – homens, animais, plantas, e a própria terra. O momento em que “a ordem é imposta” implica que os “animais, as plantas e a própria terra são privados da capacidade de comunicar através da linguagem. Este acto é alcançado através do sacrifício e do consumo de carne pelo homem.” (SOUSA, 2010, p. 103).¹³

Entre os Fataluku de Tutuala, O'Connor e Pannell referem que “as pessoas emergiram da terra” e originalmente viviam em cavernas (O'CONNOR *et al.*, 2013, p. 211; PANNELL, 2006, p. 206). McClean também refere por meio de uma conversa com Rafael Guimarães do Tutuala *ratu* a relação desse *ratu* com as grutas da região:

Rafael falou de um tempo quando “os seus avós viviam na gruta”, à qual ele chamou “a aldeia dos meus antepassados”. Os seus antepassados eram três irmãos a viverem na gruta fazendo *masin* para conseguir comida, para conseguir água. (...) De acordo com Rafael os seus antepassados “iluminaram” as grutas com grandes velas de cera de abelhas, atraindo assim a atenção dos navegantes daquela ilha a norte da Indonésia que estavam à distancia, mas com visibilidade perfeita. ‘As pessoas que vieram em barcos’ podem ter sido misteriosas na origem, mas eram ‘gente negra... e o seu nome era Papua.’ (MCCLEAN, 2014, p. 165)

¹³ Sobre a mesma visão da ordem no mundo a partir do silenciamento da palavra aos não humanos ver Palmer e Kehi (2012, p. 459).

Na perspectiva do Tutuala *ratu*, chegados de barco e atraídos pela luminosidade das velas de abelha, os novos habitantes consideram-se fundadores de um novo *ratu*: “então quando o *ratu* chegava, o primeiro passo (first foot) que entrava na terra, fosse onde fosse, punham o seu *ete uru ha’a* ali, a sua estátua sagrada.” (*Ibid*).¹⁴ Assim, as narrativas dos Tutuala *ratu* reportam-se a uma origem em grutas que se opõe à proveniência celestial dos *ratu* que anteriormente referi, como os Cailoru e Vacuumura.

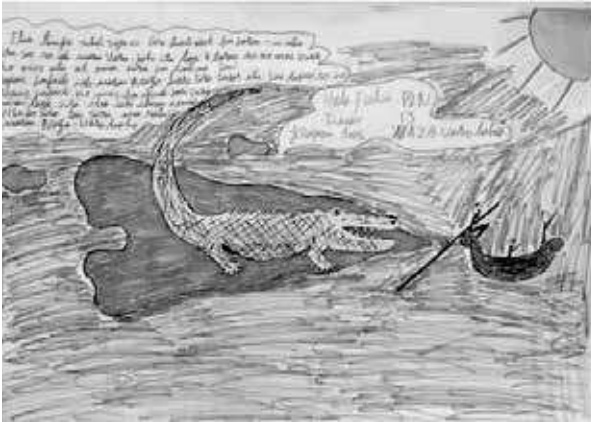


Figura 2: Desenho dos *calu ho papu*/ antepassados de um jovem do *ratu* Naza

As narrativas do Naza *ratu* e Pairu *ratu* referem uma origem no mar e explicitam uma oposição à origem celeste de outros *ratu*, chegando à terra com a ajuda de um crocodilo.

O desenho da figura 2, feito por um jovem na mesma “oficina de desenho” dos *calu ho papu* que referi a propósito da figura 1, exemplifica bem a centralidade do episódio de auxílio do crocodilo, vindo acompanhado do seguinte texto.

¹⁴ *Ete uru ha’a* refere-se normalmente a um objeto feito de madeira que assinala locais de origem e que é considerado “sagrado” (*tei* e *timiné*).

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

Nos primeiros tempos, os nossos bisavós queriam ir ao Sol. Eles andaram num barco. Davam-lhe o nome de Varu-Loho.

No alto mar, surgiu um buraco no barco. O barco ia afundar-se. Não podiam sair. Depois, veio um crocodilo chamado Naja [Naza]¹⁵ que os viu em perigo para saírem desse barco. E depois o crocodilo foi ajudar. O crocodilo transportou-os para a praia. Assim, os bisavós deram-lhe o nome de *ratu* chamado Naza Varu-Loho.

Um outro jovem também do *ratu* Naza fez o desenho da figura 3 e escreveu em tétum ao lado do seu desenho.

Eu vim da geração Naza. Naquele tempo o bisavô disse que saíram com um barco para fazer qualquer coisa. Mas no alto mar¹⁶ o barco estragou-se ¹⁷e apareceu um crocodilo que empurrou o barco do alto mar até à praia. Isto nos primeiros tempos: viemos da geração Naza.

Os Pairu chegaram a pelo menos dois lugares diferentes da Ponta-Leste: um na costa sul na região de Loré (LAMEIRAS-CAMPAGNOLO, 1975), que um meu interlocutor identificou como sendo o irmão mais novo, e outro na costa norte – o irmão mais velho. Um meu interlocutor que reside na costa norte (Moro) referiu-me explicitamente que os Pairu não são autóctones e chegaram a Timor por mar:

Interlocutor: Ouvi dizer que eles [antepassados] tinham vindo da Índia, conforme contaram.

Susana: Da Índia?!

Interlocutor: Da Índia. Mas vieram do crocodilo e quando chegaram cá, o lugar que tinha ali onde está a povoação de *Ira-Ara* temos lá um lugar destinado ali, onde eles chegaram. Chegaram e logo foram lá para cima da montanha que era a antiga Nári. Tem

15 Neste caso o jovem optou pela grafia “Naja” mas trata-se do mesmo *ratu* escrito como Naja ou Naza.

16 T: *tasi klaran*.

17 T: *a’at ona*.

lá um posto que já foi mesmo assim destinado para aqueles que vieram de fora. Então eles estiveram lá mais ou menos uns meses e quando chegaram todos aqueles que vieram cá para Timor foram todos lá para cima e esperaram lá uns aos outros e ao fim de meses é que distribuíram para baixo. Dividiram em sectores.



Figura 3: Desenho dos *calu ho papu*/antepassados de um jovem do *ratu Naza*

Na perspectiva dos Pairu e Naza, que vivem actualmente na costa norte, a relação com a montanha de Nári (um planalto localizado na costa norte) é muito significativa, considerando o lado da costa onde chegaram (VIEGAS, 2016; VIEGAS E FEIJÓ, 2019). Entre o conjunto de narrativas de origem dos Fataluku, nenhuma das que registei indica a origem ou emergência do mundo e criaturas humanas debaixo da terra. Neste ponto, elas diferem do que tem sido descrito para vários outros contextos timorenses. David Hicks afirma que para os Tétum em Viqueque, “acredita-se que os primeiros seres humanos emergiram de debaixo da terra, e voltaram ali depois da morte num ciclo reafirmado

simbolicamente nos ritos de passagem que abarcam o nascimento e a morte” (HICKS, 1988, p. 809; MOLNAR, 2010). De acordo com Lisa Palmer, que fez investigação em várias partes da região entre Baucau e Viqueque, no tempo primevo, que é normalmente descrito como “o tempo antes das línguas” tudo era água até emergirem nas montanhas as primeiras terras de Timor existindo uma relação entre o mundo subterrâneo, o mar e a emergência do mundo de debaixo da terra que é transversal aos falantes makassae e aos waima’a (PALMER, 2015, p. 63). Numa das casas (Wai Riu), as pessoas emergiram “de dentro da terra através de uma gruta” (2015, p. 84). Bovensiepen, que trabalhou com os falantes de idaté na região de Laclubar, mostra que também estes concebem a sua origem como um emergir de debaixo da terra (BOVENSIEPEN, 2015, p. 34).

3. Origens diferenciadas: locais geográficos de origem

Independentemente das oposições entre origens celeste e subterrânea, a questão da diferenciação entre narrativas de origem de um mesmo grupo sociolinguístico é muito relevante quando prestamos atenção à importância da paisagem e das territorialidades na vida sociocultural timorense. Lucio Sousa (2010) mostra que para os Bunak de Tapo existe uma força centrípeta ao redor das montanhas Lakus que, de certa forma, une as suas narrativas de origem. Isso não impede, no entanto, que existam também, argumenta Sousa, histórias que competem entre si e se disputam entre diferentes Casas. O mesmo tipo de força centrípeta no que diz respeito à localização da origem acontece entre os Mambai por referência ao monte Ramelau (TRAUBE, 2011, p. 121). Assim, apesar das diferenças nas narrativas dos diferentes grupos de origem Mambai, Traube sublinha que seus interlocutores “insistiam no todo (*wholeness*)” do monte Ramelau ao qual os Mambai

chamam Tata Mai Lau, assim como consideram a paisagem de origem transversal às diferentes casas, tratando-se da “primeira terra seca” (TRAUBE, 1986, p. 35).

Originalmente rodeado por “água e mar”, o monte Ramelau “centra o cosmos” e, assim, nesse “centro da Mãe-Terra” emergem os diferentes habitantes da Terra (TRAUBE, 2011, p. 121). No seu texto mais recente, posterior à independência de Timor-Leste, Traube sublinha de forma significativa que, contrariamente a esse consenso que na sua análise da década de 1970 apontava para a ideia de uma origem comum, na década de 2000, sentiu que se dava muito mais liberdade e se acentuavam versões conflituantes das narrativas de origem entre as diferentes casas (TRAUBE, 2011, p. 120). Uma unificação de natureza bem diferente é apontada por Susana Barnes (2011). Na medida em que a sua pesquisa se dirige a um território onde cohabitam vários grupos sociolinguísticos, em parte Makassae, Barnes leva-nos a compreender que essa diversidade é sobreposta pelo ênfase numa única narrativa de origem relatada por dois idosos Darlari da aldeia de Babulo em Uatolari. Barnes argumenta que por meio dessa narrativa unificada determina-se a precedência e explica-se a natureza de relações sociais dentro do território (BARNES, 2011, p. 30).

No caso dos Fataluku, a diferença de origens não é unificada sequer por referentes de paisagem, o que julgo ser importante compreender por relação a territorialidades contemporâneas. Para os Cailoru, por exemplo, a montanha Nofitu (em alguns casos Nofitu e Nokafa¹⁸) é o local de origem do mundo e, ao mesmo tempo, é um local de identificação na paisagem, cujas historicidades coexistem com as vivências actuais dos Cailoru.

Interlocutor: Essa montanha denominada Nofitu...
[emergiu] em que ano nós não sabemos.

18 F: *kafa*/P: oito.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

Susana: E essa montanha vocês reconhecem hoje ou é uma montanha que só tinha nesse tempo?

Interlocutor: Os nossos antepassados têm sepulturas lá em cima.

Susana : E vocês vão lá?

Interlocutor: Já não vamos para lá, mas mesmo ficando aqui consideramos que estamos lá em Nofitu. Segundo os nossos avós é assim. Quando queremos fazer uma cerimónia ou um ritual, quando queremos chamar os nossos antepassados, podemos chamar aqui. Eles até fazem milagres. Como o mito, eles contaram-nos que ali é onde o nosso bisavô subiu para cima - *Va ene van va la*.

E naquele tempo eles acreditaram e contaram-nos que.. até agora... a Estrela do Oriente, que até os professores falam, mas só quem diz o nome de Nofitu, a estrela somos só nós. São todos de Cailoro.

Noutro excerto da narrativa de origem Cailoru, nesse caso transcrita por Francisco Gomes, a centralidade da montanha Nofitu para a vida contemporânea é igualmente atestada:

Nofitu e Nokafa ... significam, respetivamente, os 7 ou 8 antigos, primeiros, sagrados. Certo é que os Tchailoru para perpetuarem tais sacralíssimos conceitos construíram no extremo oriental da ilha duas povoações, nomeadamente, Nofitu e Nokafa.

Como já mostrei noutro lugar (VIEGAS, 2019a), a relação entre o nome Nofitu (os primeiros sete) e um conceito Cailoru sobre a origem e destino (infinito) ajuda a perceber a articulação entre geografias de origem e vivências no presente. A descrição dos locais onde os Cailoru viveram depois de Nofitu segue linhas de segmentação que em alguns casos consegui reconstituir nas trajetórias dos locais de habitação antiga. Um dos meus amigos Cailoru, originário da povoação de Bauró, relatava esse percurso, integrando de forma original Nofitu como um lugar de desembarque em terra dos primeiros antepassados:

Interlocutor: Viemos de Tutuala. O barco ainda estava lá. O barco era feito de pedra e ainda estava lá. Depois subimos a uma montanha que está em Tutuala perto de... ao lado do posto. Depois subimos lá. Depois descemos outra vez e fomos para Paicau. Depois ficámos, ficaram lá muito tempo ali. Mas depois como em cima da montanha tem muitos mosquitos e muitos animais ferozes ali, então eles desceram outra vez. Desceram outra vez e seguiram até essa ribeira de Heleru. Ao todo são 7 pessoas: primeiro filho, segundo filho, terceiro filho, quarto filho, quinto filho, sexto filho, sétimo filho. Vieram todos. Ficaram lá. Ficaram lá. Também ali tem mosquitos e ainda tem lama e muita água ao redor da aldeia e então dali dividiram. Só o último filho é que fica lá. Loré, Home, Moro... Só o último filho é que fica lá. Toma conta do lugar sagrado.

Então, eu propriamente o meu avô foi até Home. Depois duas pessoas foram até Home, um fica ali - o Secretário de Estado da Segurança Social, Sr Victor. O meu avô foi até Bauró e ficou lá.

Susana: Por isso vem de Bauró?

Interlocutor: Sim.

No conjunto de narrativas Cailoru, já vimos existir uma referência recorrente à localização das origens na cadeia de montanhas Paicau, na região de Tutuala, próximo de onde fica Nofitu. No entanto, diferentemente do que acima descrevi para o caso dos Mambai ou dos Bunak, ninguém reconhece que essa geografia, por exemplo, entre Nofitu dos Cailoru e Ili Kerekere do Tutala *ratu*, seja unificadora de um mito de origem Fataluku. Pelo contrário, os pontos geográficos de origem - Nofitu, Nári, Ira-Ara, Ili Kerekere - são diferenciados. A partir dessa diferença dão-se as segmentações que esse meu amigo Cailoru de Bauró está a descrever. A trajetória Cailoru de Nofitu para Paicau é descrita como um trajeto sem segmentos, iniciando-se a segmentação em Heleru (uma zona na planície de Lospalos) a partir da divisão entre dois irmãos masculinos.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

No caso do *ratu* Katiratu, cuja origem se associa à montanha de Nári na costa norte, diferentemente dos Cailoru, Latu-Loho ou Vacuumura, cujas narrativas primevas se conectam com os astros, uma primeira trajetória de crocodilo é simultânea à emergência geológica da terra e à subida ao planalto de Nári:

Interlocutor: Katiratu foi o primeiro a nascer em Timor. Quer dizer que o Katiratu é um crocodilo que se transforma em pessoa. Porque ele é que ficou na terra. Os outros *ratu* já não têm na terra.

Susana: Então, falaram-me de um crocodilo que chegava à ilha [referia-me à narrativa dos Naza], mas no caso do Katiratu ainda não havia ilha?

Interlocutor: O Katiratu é mais atrás, porque o nome dele culturalmente é.. Isto já é sagrado .. mas como a Susana quer saber já vou contar com isto. Primeiro é ele que vive em Timor porque a terra é dele.

Susana: Mas já existe terra?

Interlocutor: Sim, porque ele faz como milagre e a terra é... Primeiro é crocodilo. Vai desviar a pessoa e ele fica terra.

Susana: E é uma pessoa que nasce do crocodilo?

Interlocutor: Sim.

Esta narrativa dos Katiratu invoca, de forma clara, a simultânea emergência dos antepassados e da terra. Este elemento está igualmente presente na versão da narrativa de origem dos Katiratu transcrita por Francisco Gomes na década de 1960:

A história dos Katiratu começa num dilúvio. Caíram chuvas torrenciais durante dias a fio. As águas assenhorearam-se de toda a ilha e os habitantes foram arrastados pela torrente. Mas Mau-Ona e Pui-Ona ... que moravam em Lavata-Fitu, nas faldas do monte Nunu-Tchenu [Nári], alcançaram, velozes, o pico deste, na esperança de sobrevivência.

As águas subiram, subiram sempre. Os dois irmãos treparam então a um coqueiro . E, à medida que as águas sempre crescentes lhes iam lambendo os pés,

o coqueiro ia subindo no céu nublado e revoltoso. Quase atingia as mansões celestes, quando as águas começaram a descer, a retirar-se dos flancos da ilha, indo recolher-se nos dois mares que a ladeiam. A árvore desceu então, gradualmente. Mau-Ona e Fui-Ona desceram à terra devastada e residiram numa gruta, ali em Nunu-Tchenu, na montanha de Nári (GOMES 1972, pp. 18-19).

Os Katiratu, muitos dos quais residem no sopé de Nári, lidam com Nári como local de origem, repartindo nesse momento o planalto com outros dois *ratu* – os Naza e Pairu (VIEGAS, 2016; VIEGAS E FEIJÓ, 2019). A narrativa dos Katiratu não incorpora no entanto essa repartição, ela é universalista: eles foram os primeiros a chegar, e eles – na sua formação antropomórfica – são os fundadores dos seres que povoam a Terra/Mundo no momento da própria formação geológica da paisagem: “como Katiratu foi o primeiro a nascer em Timor, a terra de Timor é dele.”

Os locais de origem do mundo estão portanto geograficamente distantes: Nofitu, Nári, Ili Kere Kere; e os locais de desembarque na costa sul e na costa norte são pontos diferentes numa paisagem que apenas é comum aos Fataluku no sentido em que ela se confina à Ponta-Leste, mas que constitui nessa região uma geografia irrevogavelmente diversa.

4. Origens irreconciliáveis: diferenciação e distribuição

Locais de origem significam ao mesmo tempo precedência e irradicação inicial. Voltando a lembrar a expressão fataluku *ma mini hia ne're* – “cada um segue o seu caminho” –, os caminhos de um *ratu* narram uma “geração”¹⁹ que bifurca em processos de segmentação.

19 T: *Gerasaum*.

Na secção anterior vimos a geografia de locais de origem correspondente a narrativas de origem diferenciadas. Nesta secção, reforçando o facto de cada narrativa de origem ser universalista, no sentido em que oferece uma visão sobre um *ratu* ser o criador único de todos os outros clãs, de todos os grupos em Timor ou até da humanidade, descrevo de seguida como cada *ratu* distribuiu as terras, as pessoas e, por vezes, objetos peculiares. Nesse sentido, enuncio o facto da produção da diferença ser também produção de hierarquia, já que quem distribui é quem tem o poder de subordinar outrém à sua vontade. Aquele que oferece, de acordo com o regime de valores da dádiva, é aquele com quem se fica em dívida.

Retomemos os eventos da narrativa Cailoru relatados por Francisco Gomes. Como relatei na primeira secção, depois da estrela da noite Noipi (também identificada nos relatos transcritos por Gomes como um personagem Cailoru *ratu*) ter estendido o braço, criando geologicamente a terra que ficou seca, Vénus/Noipi “retira-se” da Terra (supostamente volta à superfície celeste) e para a Terra envia os filhos que teve com uma mulher Cailoru ou, noutra versão, com uma mulher Latu-Loho. Numa outra parte desse relato, Francisco Gomes descreve como Cailoru voltou à Terra para ser recebido por “todos os povos residentes em Timor”: “Vieram então muitos povos que ficaram em Helulaipunu. Tchailoru-Rato chegou, por fim. Todos os povos residentes em Timor se juntaram para o receber e exclamaram: Este é que é o nosso avô!” (GOMES, 1972, p. 26).

É um Cailoru que afirma que os povos todos de Timor consideram os Cailoru como os originários num sentido que em parte significa anfitriões dos restantes *ratu*. De uma forma bastante consensual, na perspectiva dos Cailoru, eles foram os fundadores de Timor e, de seguida, terão vindo os Latu-Loho. Já mostrei como a descendência Cailoru se atribui a uma aliança primordial com Vénus/Noipi, mas

como a descendência se faz também de um episódio de aliança de um Cailoru com uma mulher Latu-Loho.

A multiplicação de um por vários *ratu* é marcada por narrativas de origem de vários *ratu* que se referenciam como primordiais. Em vários casos, essa multiplicação/distribuição é identificada com um local onde existe uma pedra que na sua constituição geológica primordial tomou o formato de 14 buracos/concavidades (7 mais 7), e que é referida em fataluku como *pati-pati* – expressão que significa numa tradução literal “distribuir”. Os Cailoru falaram-me da existência dessa pedra *pati-pati* em Nofitu e tanto interlocutores Katiratu como Pairu me falaram de sua existência em Nári. Francisco Gomes refere-a na perspectiva do Katiratu:

Mais tarde, chegaram à ilha novos povos que foram ter com os donos da terra, os Katiratu, e deles receberam parcelas de terreno para sua fixação. ... Todos os povos, ansiosos por acabarem com incestos tão frequentes, reuniram-se em volta da pedra divina denominada “*pati-patinete*”²⁰ ... por nela estar insculpido o campo de jogo do “*pati-pati*”, cujo sentido etimológico é, precisamente, dividir e tornar a dividir” (GOMES, 1972, pp. 36-37).

Ao perguntar certa vez pela pedra *pati-pati* aos Pairu, estes disseram-me que quando os seus antepassados chegaram a Nári, “todos moravam naquela pedra.” E que foi “aquele que era chefe” quem “distribuiu para regiões”. *Pati-pati* foi, nessa conversa, explicitamente associada ao ato de distribuir: “Você vai para esta região e fica lá... Tu vais para esta região e ficas lá. A distribuição de pessoas para regiões... Isto é que se diz *pati-pati*”. Membros do Katiratu também me asseguraram terem sido eles a proceder a essa divisão dos *ratu* e povos em Nári:

20 Ênfase minha.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

Interlocutor: Primeiro ele fica sozinho. Ele fica sozinho, ele tira ossos e faz milagre e já é uma mulher. Depois ele fica em Timor porque.. Timor foi colonial, português. Há 45 anos é que foi chamado de Timor, mas antes não é Timor é Timur. Mas os meus avós contaram que todas as ilhas, todas as nações são uma ilha. O primeiro homem fica em Timor, faz o milagre e tira no seu... como chama... um morteiro.. *assuba*.. Depois ele tira, corta assim e é uma terra para uma nação, depois aqui também corta este e este também é uma nação e Timor está no meio.

Susana: Ouvi falar de uma coisa que é o *pati-pati*...

Interlocutor: É.. Dividiu com a terra, ele é que dividiu. Ele é que chamou os outros *ratu*, sai na água, vem com o crocodilo ou com a moirina.. e isto é: o teu *ratu* é Cailoru, Latu-Loho... *Ele é que dá o nome aos ratos.*

Na perspectiva dos Katiratu foram os seus antepassados que distribuíram os restantes *ratu* pela Ponta-Leste. O acto de lhes dar o nome tipicamente expressa esse poder da distribuição:

Isto é... Timor já nomeado [e faz um desenho], mas isto de quem é? Ainda não sabe que o crocodilo é quem? É avô do Katiratu e ele é que dividiu para outros *ratu*: naza *ratu*, cailor *ratu*, mas a mãe é Katiratu, Katiratu.

Para esse meu amigo Katiratu os *ratu* principais seriam apenas três: os Katiratu primeiro, Latu-Loho segundo, Cailoru terceiro. “Os outros são caminhos...”. Os Pairu também se consideram os primeiros e explicitam terem distribuído as pessoas pelas várias partes de Timor: “Depois da distribuição de pessoas, uns foram para Dili, para Baucau, para Manatuto e por aí fora. Agora nós ficámos aqui.”

Andrew McWilliam (2006)²¹ viu uma pedra *pati-pati* numa das montanhas de origem na região de Tutuala e Sandra Pannel (2006) refere que nas descrições feitas pelos Tutuala *ratu* se sublinhou que os restantes *ratu* chegaram mais tarde aos vários locais da costa, na vizinhança de Ili Kere Kere, e que as criaturas originais se transformaram em pedra. Os ocupantes dos barcos foram acolhidos pelos membros do Tutuala *ratu* em um local chamado Patipatini: “para as pessoas locais, Patipatin, com as suas características distintivas de pedra com catorze buracos, oferece evidência tangível desta divisão e da subseqüente localização (*emplacement*) destes catorze grupos ou *ratu* na paisagem” (PANNEL, 2006, p. 206). Segundo os de Tutuala *ratu*, cada barco que chegou tinha os fundadores de cada um dos outros *ratu*, que puseram como marca da sua chegada um *ete uru ha’a*. O local onde ficaram a habitar foi o que lhes foi determinado pelo Tutuala *ratu*, tendo nele colocado outro *ete uru ha’a*: “nesta versão dos eventos, os donos da terra antes dos imigrantes chegarem eram os antepassados de Rafael (do Tutuala *ratu*) que viviam na gruta” (PANNEL, 2006, p. 204).

No âmbito de uma colaboração para uma investigação histórica e antropológica, numa conversa da minha amiga Sabina Fonseca, nativa de Tutuala, com o mesmo Rafael Guimarães do Tutuala *ratu* - que é seu tio e que os antropólogos Sandra Pannel, McClean e Paulo Seixas entrevistaram - ele também refere a existência de *pati-pati*, neste caso em Tutuala:²²

21 Numa conversa pessoal com Andrew McWilliam sobre esse assunto, ele confirmou ter estado ao lado dessa pedra em caminhadas descritas no artigo em referência.

22 Essa conversa e gravação foram realizadas no âmbito do projecto “As ciências da classificação antropológica em Timor Português (c. 1894-1975)”, coordenado pelo Ricardo Roque e financiado pela FCT (referência HC/0089/2009). A conversa foi acompanhada por Ricardo Roque, Vicente Paulino e Gonçalo Antunes, e realizada em Tutuala em Julho de 2012. Agradeço a generosidade da Sabina, do Vicente Paulino e do Ricardo por me terem disponibilizado esta transcrição.

Tio R.: Foi assim, no início o meu/nosso antepassado vivia sozinho.

Sabina. E o que aconteceu depois?

Tio R.: A Terra estava vazia, duma ponta a outra, da cabeça à cauda da ilha, não havia viv'alma. O nosso antepassado acendeu então uma luz que atraiu os navegantes que vagueavam no alto mar. Eles dirigiram-se todos ao sítio donde viram a luz. Quando chegaram, já o nosso antepassado tinha dividido a terra e ordenou aos recém-chegados que ocupassem aquelas terras e cultivassem.

Sabina. E qual era o *ratu* deles?

Tio R.: Eram todos os *ratu(s)* que encheram a terra, todos. Não era só um, eram todos os *ratu(s)*.

Sabina. Quem dividiu aquelas terras? Foi o antepassado deles, o primeiro habitante da ilha que distribuiu as terras que ele tinha dividido pelos que iam chegando. Foi assim, não foi?

Tio R.: Sim, foi assim. O nosso antepassado mandou-os ocupar as terras e começaram a encher a terra a partir de todo o litoral, do mar-homem ao mar-mulher; já não havia espaço no litoral, por isso o nosso antepassado mandou-os povoar as *terras do centro*. Foi assim que encheram a terra.

Foi assim que dividiram (*pati-patinu*), sete dum lado e sete do outro. As pessoas foram distribuídas a partir daqui. Uns foram enviados para povoar as terras do mar-homem e outros para as do mar-mulher.

Sabina: Qual centro? É o centro da terra, da ilha ou qual, tio?

Tio R.: É a ilha de Timor. Por isso digo que toda a ilha de Timor é minha, desde a cabeça até à cauda, é toda minha, não é de mais ninguém. Eu é que sou o dono desta ilha e fiz a divisão aos que foram chegando para a povoar. Toda a ilha pertence-me.

(Ri-se).

Sabina: Tio, e as pinturas [de Ili Kere Kere] são também parte desta divisão? Qual é a relação com as pinturas?

Tio R.: As pinturas são muito antigas, da autoria de um antepassado cujo nome já é *tei* (sagrado) e não pode ser pronunciado, conhecido apenas por *Poitcho*.

Numa conversa com descendentes do *ratu* Naza associados a Nári também lhes perguntei pelo *pati-pati*. Eles discutiam entre si e riam-se, quando o mais velho tomou a palavra e disse:

Quando todos se reuniram em Nári, então distribuíram catanas, terra e distribuíram por onde podem ficar. Cada tribo tem as suas partes. Antes de descansarem eles distribuem catanas e o *etekuro* e o *pati pati* e indicam os locais onde podem fazer a horta. Dali foram para aquela zona e ficaram lá até este momento.

5. Conclusões

Neste artigo mostrei que entre os Fataluku as narrativas de origem dos diferentes *ratu*/clãs são irreconciliáveis entre si e que esse facto cria uma diferenciação estrutural. Ao sublinhar a relevância da diferenciação entre *ratu* que têm suas origens em eventos ocorridos no cimo, e aqueles com origens em eventos ocorridos pela chegada à terra ou na formação da Terra a partir do mar, recuperei a tradição que desde Van Voudhen (1968), Elizabeth Traube (1986) e David Hicks (1988) sublinhou a relação entre origens e paisagem num sentido simultaneamente de segmentação social e de expressão vivencial e cosmológica. A precedência tão discutida na literatura sobre a austronésia (FOX, 1980; 1996; 1997) vê-se aqui articulada com uma cosmovisão que invoca uma paisagem diferencial.

Argumentei ainda em dois sentidos menos trabalhados por essa tradição. Primeiro, mostrei que a relação dos *ratu* com a terra remete para uma identificação crucial com paisagens diferenciadas, das quais cada *ratu* se reivindica como primordial anfitrião e a partir da qual distribui grupos sociais e clãs pelo restante território. Tal como os Cailoru *ratu* insitem em dizer que eles são “os da terra”, a mesma

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

expressão é usada por Rafael Guimarães na sua conversa com Paulo Seixas a propósito do Tutuala *ratu* serem “os da terra” (SEIXAS, 2008, p. 192). Em segundo lugar, mostrei que as origens são uma referência a uma dimensão cosmológica do tempo. Esta dimensão pode associar-se às reflexões de intelectuais timorenses como Josh Trindade quando se refere ao eixo da vida a partir do círculo *lulik* (TRINDADE, 2012; VIEGAS, 2019b; 2020), na medida em que as origens coexistem e instituem-se na continuidade com a contemporaneidade. A geografia paisagística das origens é constitutiva da copresença dos antepassados na vida timorense, como já mostrei de outras formas a propósito da vida ritual (VIEGAS, 2019b), participando do mundo vivido e provocando vivências da multiplicidade histórica em Timor-Leste.

Referências bibliográficas

- ARHEM, Kaj. Southeast Asian animism: a dialogue with Amerindian perspectivism. In: ARHEM, Kaj; SPRENGER, Guido (Org.). *Animism in Southeast Asia*. London & New York: Routledge. 2016. pp. 279-301.
- BLOCH, Maurice. Ancestors. In: BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan (Org.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London and New York: Routledge. 2002 [1996]. pp. 66-67.
- BARNES, Susana. Origins, Precedence and Social Order in the Domain of Ina Ama Beli Darlari. In: MACWILLIAM, Andrew; TRAUBE, Elizabeth G. (Org). *Land and life in Timor-Leste : ethnographic essays*. Canberra: The Australian National University. 2011. pp. 23-46.
- BERTHE, Louis. *Bei Gua: Itinéraire des ancêtres: mythes des Bunaq de Timor. Texte Bunaq recueilli à Timor auprès de Bere Loeq, Luan Tes, Asa Bauq et Asa Beleq*. Paris: Centre

- National de la Recherche Scientifique. 1972.
- BOVENSIEPEN, Judith. Words of the ancestors: disembodied knowledge and secrecy in east-Timor. *Journal of the Royal Anthropological Institute* v. 20, n. 1, pp. 56-73, 2014
- BOVENSIEPEN, Judith. *The Land of Gold: Cultural Revival and Post-conflict Reconstruction in Independent Timor-Leste*. Ithaca, NY: Cornell University Press/ Southeast Asia Program Publications (SEAP). 2015.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec. 1978.
- FITZPATRICK, D. McWilliam, A. and Barnes, S. *Property and Social Resilience in Times of Conflict: land, custom and law in East Timor*. Farnham and Burlington: Ashgate. 2012.
- FOX, James (Org.). *The Flow of Life. Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1980.
- _____. Austronesian societies and their transformations. In BELLWOOD, P; FOX, James.; TRYON, Darrell (Org.). *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives* Canberra: Australian National University. 1996. pp. 229-244.
- _____. Place and landscape in comparative Austronesian perspective. In: FOX, James (Org.). *Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra: Australian National University. 1997. pp. 1-22.
- _____. Southeast Asian religions: insular cultures. In: JONES, Lindsay (Org.). *Encyclopedia of Religion* Vol. 13, Second edition. Detroit: Macmillan. 2005. pp. 8647-8652.
- FRIEDBERG, Claudine. Préface: introduction. In: BERTH, Louis, *Bei Gua: Itinéraire des ancêtres: mythes des Bunaq de Timor. Texte Bunaq recueilli à Timor auprès de Bere Loeq*,

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

- Luan Tes, *Asa Bauq et Asa Beleq*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1972, pp. 9–35.
- GOMES, Francisco de Azevedo. *Os Fataluku*. Lisboa. Dissertação de Licenciatura. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas Ultramarinas. 1972.
- HICKS, David. Literary masks and metaphysical truths: intimations from Timor. *American Anthropologist*, v. 90, n.4, pp. 807–817, 1988.
- LAMEIRAS-CAMPAGNOLO, Maria Olimpia. *L'habitation des Fataluku de Lórehe (Timor Portugais)*. Paris: Thèse de doctorat de 3ème cycle, Université René Descartes-Sorbonne. 1975
- MCCLEAN, Nick. Myth, resistance, and identity in Timor-Leste's Nino Conis Santana National Park. *Journal of Southeast Asian Studies*, v. 45, n. 2, pp. 153–173, 2014.
- MCWILLIAM, Andrew. Fataluku forest tenures and the Conis Santana National Park. In: REUTER, Thomas (Org.). *Sharing the Earth, Dividing the Land: Land and Territory in the Austronesian World*. Canberra: Australian National University Press. 2006. pp. 253–275,
- _____. Harboured traditions in East Timor: marginality in a lowland entrepôt. *Modern Asian Studies*, v. 4, n. 6, pp. 1113–1143, 2007.
- MOLNAR, Andrea Katalin. *Timor-Leste: Politics, History and Culture*, London, New York: Routledge. 2010.
- O'CONNOR, Sue; PANELL, Sandra and BROCKWELL, Sally. The dynamics of culture and nature in a “protected” Fataluku landscape.. In: BROCKWELL, Sally; O'CONNOR, Sue; BYRNE, D. (Org.). *Transcending the Culture–Nature Divide in Cultural Heritage: Views from the Asia-Pacific Region*, Canberra: Terra australis 36 Australian National University Press. 2013. pp. 203–234,
- OVERING, Joanna. The Shaman as a Maker of Worlds: Nelson Goodman in the Amazon. *Man (Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland)*. New

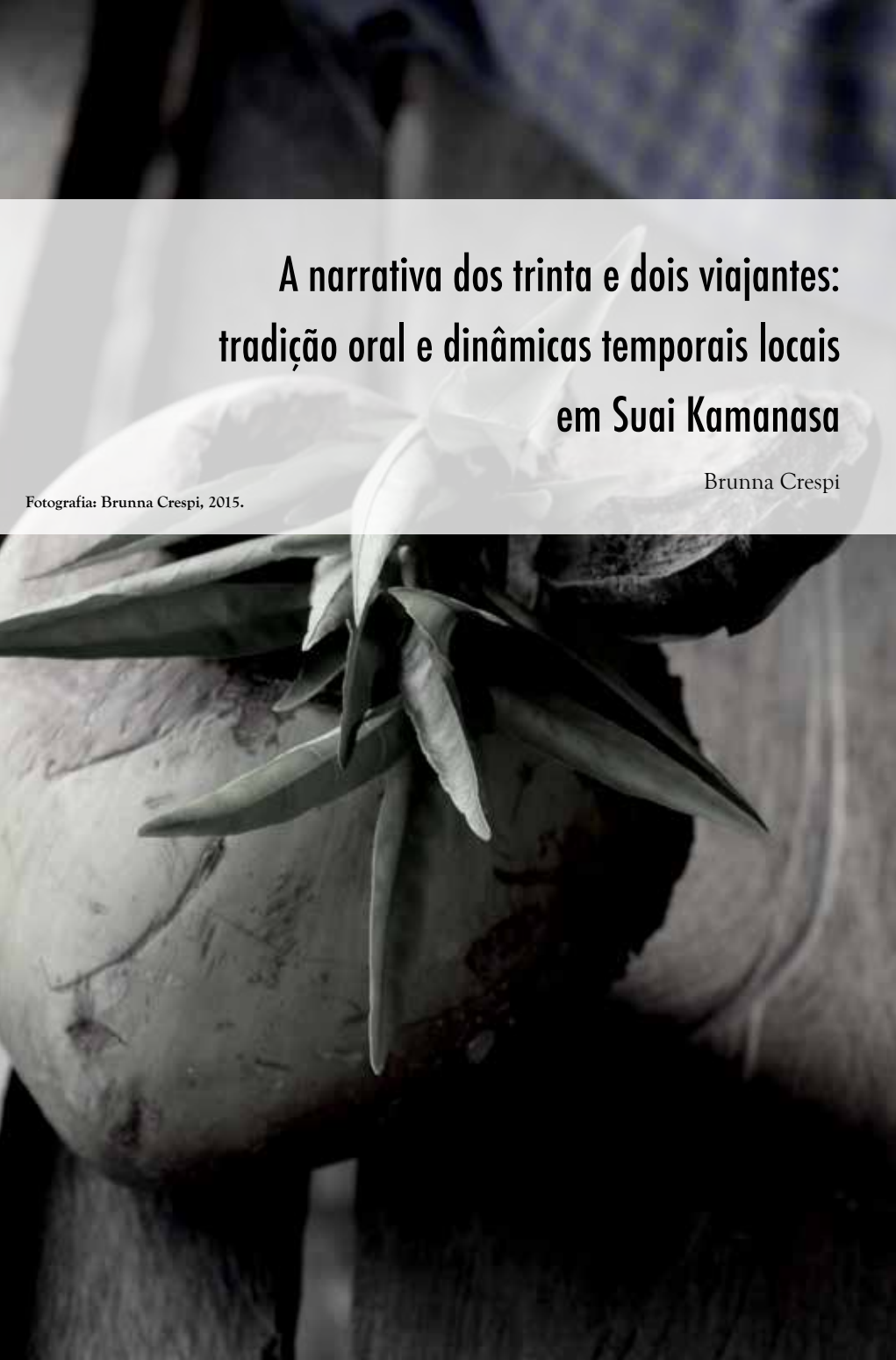
- Series, v. 25, n. 4, pp. 602-619, 1990.
- PALMER, Lisa. *Water Politics and Spiritual Ecology: Custom, Environmental Governance and Development*. London, New York: Routledge. 2015.
- PALMER, Lisa and Balthasar Kehi. Hamatak Halirin: The cosmological and socio-ecological roles of water in Koba Lima, Timor. *Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde*, vol. 168, n. 4, pp. 445-471, 2012.
- PANNELL, Sandra. Welcome to the Hotel Tutuala: Fataluku accounts of going places in an immobile world. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, v. 7, n. 3, pp. 203-219, 2006.
- PAULINO, Vicente. Céu, terra e riqueza na mitologia timorense. *Veritas: Revista científica da Universidade Nacional Timor Lorosa'e*, v. 1, pp. 103-130, 2013.
- SEIXAS, Paulo Castro. Religião Sem e Com Livro: O Primeiro 'Sorot Malae'? In: PATIM, Isabel; FERNANDES, Joaquim; TOLDY, Teresa Martinho (Org.). *Literatura e Religião. III Encontro de Estudos sobre Ciências e Culturas*. Porto: Univ. Fernando Pessoa. 2008. pp. 187-204.
- SOUSA, Lúcio Manuel Gomes de. *An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste*. Dissertação de Doutoramento. Lisboa: Universidade Aberta. 2010.
- TAYLOR, Anne Christine. Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro. *Man* (N.S.), v. 28, n. 4, pp. 653-78, 1993.
- TRAUBE, Elizabeth. *Cosmology and Social Life; Ritual Exchange Among the Mambai of East Timor*. Chicago, London: University of Chicago Press. 1986.
- _____. Planting the flag. In MCWILLIAM, Andrew; TRAUBE, Elizabeth (Org.). *Land and Life in Timor-Leste*. Canberra: Australian National University. 2011. pp. 117-140.

- TRINDADE, Jose Josh. Lulik: The core values of Timor-Leste. In LEACH, Michael; MENDES, Nuno Canas; SILVA, A.B; BOUGHTON, B; XIMENES, A. da Costa (Org.). *Peskiza foun Kona ba/Novas investigações sobre/New Research on/Penelitian Baru mengenai Timor-Leste*. Hawth: Swinburn Press. 2012. pp. 16-29.
- VAN WOUDE, F.A. *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. The Hague, Martinus Nijhoff. 1968.
- VIEGAS, Susana de Matos. Três etnografias nas décadas de 1960-1970: os Fataluku. In MARQUES, Vítor Rosado; ROQUE, Ana C.; ROQUE, Ricardo (Org.). *Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial*. Actas do Colóquio. Lisboa: IICT/ICS-UL. 2011. edição digital [DVD].
- _____. Territorialidades e ambivalências: A co-habitação dos Fataluku com os missionários em Lautém (1947-1957). In FEIJÓ, Rui Graça (Org.). *Timor-Leste: colonialismo, descolonização, lusutopia*. Porto: Edições Afrontamento. 2016. pp. 139-158.
- _____. *Arapou Cau*: A convivência com os antepassados entre os Fataluku (Timor-Leste). *Revista Oriente*, n. 25, pp. 28-46, 2017.
- _____. Paths to infinity: Ancestorship, origin narratives and differentiation. In: MCWILLIAM, Andrew; LEACH, Michael (Org.). *Routledge Handbook of Contemporary East-Timor*. London and New York.: Routledge. 2019a, pp. 241-265.
- _____. The co-presence of ancestors and their reburials among the Fataluku (Timor-Leste). *Indonesia*, v.107, n.1, pp. 55-73, 2019b.
- _____. Ancestors and Martyrs in Timor-Leste. In KENT, Lia; FEIJÓ, Rui Graça Feijó (Org.). *The Dead as Ancestors, Martyrs, and Heroes in Timor-Leste*. Amsterdam: Amsterdam University Press. 2020, pp. 47-61.
- VIEGAS, Susana de Matos and Rui Graça Feijó. *Funerary*

posts and Christian crosses: Fataluku cohabitations with Catholic missionaries after world war II (Timor-Leste). In: ROQUE, Ricardo; TRAUBE, Elizabeth (Org). *Crossing Histories and Ethnographies. Following colonial historicities in Timor-Leste*. Oxford: Berghahn Books. 2019. pp.177-202.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor. Anpocs. 1986.





**A narrativa dos trinta e dois viajantes:
tradição oral e dinâmicas temporais locais
em Suai Kamanasa**

Brunna Crespi

Fotografia: Brunna Crespi, 2015.

Esses príncipes eram autóctones que fizeram alianças com os viajantes recém-chegados. Nessa época, havia vários príncipes nativos em todo o território, mas muitos não aceitavam alianças, entre esses havia um guerreiro chamado Suri Tuan. Consequentemente não eram considerados como verdadeiros príncipes, nem foram colocados em cargos de poder na organização dos recém-chegados.



1. Reino de Kamanasa: análise de um *corpus* de narrativas míticas

Kamanasa é um antigo reino que controlava a costa sul de Timor na época da chegada dos portugueses e desempenhava grande influência comercial na época. Sua população é originária de diferentes etapas de povoamento, combinando movimentos migratórios interinsulares, ligados ao antigo comércio de sândalo e cera, e migrações vindas das montanhas circundantes (GALIPAUD, 2015). Essas diferentes migrações conduziram à formação de um conjunto sócio-político formado essencialmente por dois grupos etnolinguísticos locais, Tétum e Bunak. Esse conjunto sócio-político, chamado ainda de reino de Kamanasa, foi confrontado com múltiplas perturbações vindas do exterior, desde os tempos antigos até ao mais recente, da colonização portuguesa à invasão indonésia, que perdurou de 1975 a 1999, e das intervenções da ONU que persistiram até o ano de 2012.

Apesar das intervenções estrangeiras sucessivas ocorridas em Timor-Leste e das pressões exercidas pelos poderes coloniais, os sistemas social e cultural locais têm sido capazes de perdurar, ao longo do tempo, em paralelo a um sistema mais geral no país. Isso tem sido possível graças ao fortalecimento das práticas tradicionais que se seguiram ao fim da ocupação indonésia e, sobretudo, à grande resiliência cultural que as sociedades timorenses sempre demonstraram ao continuarem a manter nem que fosse somente a memória desse costume local, ao mesmo tempo em que integram e adaptam novos elementos (MCWILLIAM, 2011; MCWILLIAM *et al.*, 2014). Essa resiliência cultural encontra-se, sobretudo, fundamentada na maleabilidade da tradição oral, pois as narrativas se adaptam para garantir o funcionamento social, a partir da legitimação do poder e da territorialidade de um grupo, sendo assim um elemento crucial na adaptação das populações locais às perturbações externas (FITZPATRICK e BARNES, 2010; CRESPI, 2018).

O objetivo deste artigo é demonstrar a representação das populações locais quanto à origem de sua organização sócio-política e das redes de aliança entre os Bunak e os Tétum, presentes historicamente no município de Cova Lima ao Timor-Leste e mais precisamente no atual posto administrativo de Suai, cujo território engloba o reino de Kamanasa. Trata-se de uma análise de um *corpus* de narrativas, coletadas durante 11 meses de pesquisas no Timor-Leste, divididos em várias estadias entre 2015 e 2016, como parte de uma tese de doutorado em Etnogeografia. As informações contidas neste artigo foram coletadas sobretudo a partir de enquetes etnográficas e de entrevistas com os *lia-na'in*, os guardiões da memória, da tradição oral e dos costumes, que asseguram sua partilha e continuidade.

O Reino de Kamanasa corresponde a um território tradicional povoado principalmente por dois grupos etnolinguísticos: os Tétum e os Bunak. No entanto, de acordo com

a documentação histórica disponível, a questão da origem desses dois grupos e, particularmente, da antiga relação de complementaridade (povos do mar - povos da montanha; fornecedores de matéria prima - comerciantes) que existe entre eles, não foi ainda solucionada. Esta complementaridade é ainda mais singular do que aparenta, o tétum¹ sendo uma língua da família austronésia e o bunak, da família papua.

A particularidade dos Bunak reside no fato que, enquanto os outros grupos não-austronésios (Fataluku, Makassai e Makalero) concentram-se na parte extrema ao leste da ilha, os Bunak ocupam uma grande área montanhosa ao centro, constituindo assim a única comunidade não-austronésia da zona. Devido à essa singularidade, Louis Berthe, o primeiro pesquisador a trabalhar sobre os Bunak, já tinha considerado durante seu campo em 1963, a partir de mitos por ele recolhidos, que houvesse provavelmente um intercâmbio entre esses e os Tétum. Outros pesquisadores tentaram responder à pergunta dessa antiga relação entre ambos os grupos a partir de diferentes elementos da cultura, próprios à cada qual, como a língua (SCHAPPER, 2011), as cerimônias rituais (FRANCILLON, 1967; HICKS, 1976), os modelos de tecelagem (BARRKMAN, 2014; BARRKMAN, 2014b), a música (YAMPOLSKY, 2015) ou ainda as práticas agrícolas (FRIEDBERG, 1971; 1990).

De fato, essa antiga relação entre os grupos Tétum e Bunak de Kamanasa é evocada nas narrativas da tradição oral que eu pude coletar na área entre ambos os grupos, relatan-

¹ A língua tétum compreende três principais variantes: o tétum-praça (alçado a idioma oficial), língua franca falada na capital do país; o tétum tétik, variante considerada como língua original do tétum e falada na costa sul do Timor-Leste; e o tétum belu ou tétum fehan, falado na região central da ilha, dos dois lados da fronteira entre o Timor-Leste e o Timor indonésio. Segundo minhas pesquisas, as populações locais distinguem ainda um quarto dialeto, o tétum foho, falado nas montanhas da região central da ilha. Há ainda controvérsias quanto ao reconhecimento dessas variantes enquanto diferentes idiomas ou dialetos (Ethnologue; WILLIAMS-VAN KLINKEN *et al.* 2002; CHEN 2015).

do como outrora se associaram para organizar o comércio do sândalo, do mel e da cera. Hoje, esses grupos se instalaram em sítios distintos na zona, ainda que grande parte das aldeias tétum possuam casas bunak em seu território. Mas, se atualmente, em termos de população, os Bunak são mais numerosos que os Tétum, a região costeira de Kamanasa continua a ser considerada como tétum, e a maior parte dos Bunak da zona são capazes de falar o tétum *térik*² enquanto que o inverso não é verdadeiro.

Como as tradições orais explicam então esse fenômeno? Quais são as representações de origem dessa aliança entre os dois grupos e, mais particularmente, quais narrativas de origem são presentes nessa zona para cada grupo? Elas são idênticas, complementares, contraditórias? Estas questões são o foco do debate que este artigo procura fomentar.

2. Elementos para a compreensão da abordagem: a tradição oral de Kamanasa

2.1 Os *lia-na'in*: informantes primordiais das narrativas

Os habitantes de Kamanasa evocam a vida político-social de suas comunidades, suas genealogias, seus costumes e crenças por meio de narrativas, que são detidas por membros específicos, os *lia-na'in* (em tétum), geralmente idosos do clã. Essas narrativas são transmitidas no interior das casas sagradas³ (*uma-lulik*) e são protegidas por uma “lei do segredo”, tabus os quais proíbem seus detentores, sob penalidade de morte⁴, de revelar os seus mistérios a

² O tétum *térik* é a variante falada unicamente pelas comunidades tétum da costa sul leste-timorense.

³ As casas sagradas são uma unidade básica da organização social e ritual, a partir das quais se organizam os clãs.

⁴ Essa penalidade seria uma ação dos ancestrais e é vista como um castigo para quem desafia uma proibição.

todo estrangeiro ao clã⁵. Os *lia-na'in* são assim os únicos autorizados a revelar essas narrativas, ainda assim, levando-se em consideração certos limites. Por isso, não é raro que uma pessoa que conheça a história se recuse a contá-la por não ser a detentora oficial, ou que os *lia-na'in* omitam trechos das narrativas conscientemente, no intuito de se preservarem de possíveis desgraças.

De acordo com a categorização local, existem sete tipos de gêneros textuais orais: *soe lia* (piadas), *dadolin* (texto verificado), *ai-knananuk* (cantigas), *ai-knanoik* (história inventada, fábula, narrador não legítimo⁶), *lia* (narrativas míticas), *hananu* (oração ou canto) e *tebe* (canto dançado). Aqui, tratar-se-á de discutir sobretudo uma narrativa da categoria *lia*, que implica personagens trazendo a “civilização⁷” (*sic*), e que conta sobre o povoamento do território e as migrações antigas e, ainda, expõe as mudanças técnicas e sociais importantes que impactaram as populações locais ao longo do tempo.

2.2 A vocação territorial das narrativas

A história do povoamento que circula localmente, as precedências territoriais e a organização social decorrente são baseadas nas narrativas de origem dos primeiros habitantes. A definição da propriedade da terra procede às linhagens que podem reclamar-se como descendentes de um antepassado mítico fundador, ou seja, de um clã de origem ou dos “primeiros habitantes”, o que indica um direito primordial

⁵ Atualmente a noção de clã é definida como todo grupo implicando uma “*exigência interna de solidariedade social*” entre os membros, e os quais estejam permanentemente ligados a “*um ancestral comum, muitas vezes mítico*” (BONTE e IZARD, 1991, p. 152).

⁶ Ou seja, o narrador que não é detentor oficial da narrativa.

⁷ A palavra “civilização” empregada na narrativa é exprimida em português, presumindo que ela teria sido adaptada do discurso colonizador europeu (teoria do *stranger king* de Marshall Sahlins, 2008). No entanto, ela é utilizada em contraposição à *fuik*, palavra em tétum significando “selvagem”.

à terra ocupada. Para os habitantes consecutivos, o direito e o acesso à terra decorrem das relações que esses mantêm com os clãs de origem, e que são estabelecidas sobretudo por meio das alianças matrimoniais, como têm demonstrado os estudos de Hicks (1976), Fox (1995) e Fitzpatrick e Barnes (2010).

Nesse caso, assim como em outras sociedades de tradição oral, os sítios referenciados nas narrativas compõem um vestígio material, e, reunidos, constituem um conjunto de lugares sagrados⁸ que delimitam o território de uma tribo ou um clã⁹. A posse de uma narrativa de origem justifica assim a ocupação do sítio, dado que esta constitui uma prova da pertença do grupo a um dado território, no entendimento das populações locais (FITZPATRICK, 2002, p. 168). Assim, o território de cada grupo é constituído pelo conjunto dos lugares dos quais ele possui a narrativa de origem. Em outras palavras, a existência de poucos detentores oficiais de narrativas associadas a um sítio garante a integração desses lugares ao domínio territorial de um grupo. Esse sistema permite à cada membro do grupo de “*fundar a sua identidade associando-a à uma parte precisa do território do qual é originário*” (NICOLAS, 1998, p. 138).

Cada um desses lugares sagrados do território possui um guardião tradicional, que pode ser um *ai-makle'at*¹⁰, no caso de florestas e outros elementos naturais, ou um *lia-na'in*, no caso de objetos e construções. Esse guardião é responsável não somente pela vigilância, manutenção e autorização para acessá-lo, mas também pela transmissão do seu

8 Segundo Rappoport (2011), estes lugares, também conhecidos como “lugares poderosos” ou “domínios cerimoniais” marcam a presença de seres do além que podem ser potencialmente adjuvantes ou maléficos, dependendo da situação. São lugares investidos de valor sagrado, e até mesmo perigosos, materializado por pedras, árvores, nascentes, casas ou montanhas, e distribuídos em todo o território, em espaços habitados (vilarejo) e desabitados (beira-mar, florestas, campos, etc.). Nesses lugares, são realizadas práticas rituais e são estabelecidos fortes laços emocionais.

9 Para mais informações, consultar Crespi (2018).

10 *Ai*= floresta; *mak*= aquele que; *le'at*= supervisionar; ou seja, aquele que supervisiona a floresta ou outros recursos naturais (CRESPI, 2018).

mito de origem e dos segredos acerca dos rituais sagrados realizados em seu espaço. Ainda que todos os membros do grupo conheçam esses mitos, somente o guardião tradicional os pode narrar. Nicolas (1998, p. 138) afirma que o papel desses guardiões é o de preservar a unidade e a integralidade do mito em ausência de qualquer forma de escrita, dado que “*a instabilidade dos mitos seria um verdadeiro perigo aos fundamentos mesmos da sociedade*”. Essa observação feita a propósito de comunidades nativas da Austrália pode ser também empregada em relação à Kamanasa, onde cada narrativa que pude recolher durante minha pesquisa parece divergir em múltiplas versões, provavelmente derivadas de uma trama de base, e podendo servir às circunstâncias precisas de onde ela é narrada¹¹. Assim, os *lia-na'in* adaptam as narrativas e, mais amplamente, práticas rituais, de acordo com o contexto e a realidade local, ou seja, em função da necessidade de legitimar a propriedade e a autoridade de um grupo sobre um sítio ou em uma dada situação.

Estas narrativas são muitas vezes encontradas em todas as aldeias da área e em alguns casos com similaridades surpreendentes de uma aldeia a outra, ou então apresentando apenas mudanças de atores e de circunstâncias. Elas se caracterizam, sobretudo no caso das orações, por um sistema dualista de nomes, presentes tanto nos grupos Tétum quanto nos Bunak. Do mesmo modo, a Kamanasa a delimitação das fronteiras de cada clã, aldeia ou do reino passa também pela enunciação de dualidades, pontos de referência duplos na paisagem que são, em sua maioria, elementos sagrados como grandes árvores, rios, nascentes, montanhas e rochas. Por meio dessas narrativas, sobretudo as que têm por temática as migrações e cuja toponímia se entrelaça aos lugares simbólicos, o território de Kamanasa aparece em seus múltiplos aspectos, entre o real e o mítico, entre o périplo geográfico e a construção de uma identidade coletiva.

11 Para mais informações, consultar Crespi *et al.* (2019).

Esses lugares associados aos mitos revelam, de um lado, os conhecimentos e representações locais do passado, a partir dos quais podemos reconstituir a cronologia de certos acontecimentos, e de outro lado, a justificação cosmológica intimamente ligada ao exercício do poder. As fronteiras, por exemplo, são declamadas geralmente sob forma de textos versificados pelos *lia-na'in*, que muitas vezes não se recordam mais onde se encontram exatamente os limites do seu território - quer porque nunca ali vão, quer porque o ponto de referência desapareceu - mas que continuam a invocar o seu nome uma vez que esses marcadores validam ainda o seu território e o seu poder sobre a zona. O mais importante não é necessariamente visitar esses lugares, mas nomeá-los nos textos versificados, de modo que eles estejam impregnados no mapa mental coletivo.

2.3 Narrativas permitindo uma compreensão parcial dos episódios do povoamento

Ainda que essas narrativas não nos permitam estabelecer uma realidade histórica *stricto sensu*, é possível extrair informações ligadas ao povoamento e aos acontecimentos passados: em Kamanasa, os *lia-na'in* narram com o objetivo de estabelecer a primazia de um grupo sobre o território e de recordar os acontecimentos passados, como alianças, nomes secretos de espíritos, de lugares de migração, etc.

A maioria das narrativas que pude coletar em Kamanasa abordam vários temas, como a aliança com mulheres-javali, o corte da liana celestial, o conflito entre o irmão mais velho e o mais novo, a guerra entre os reinos de Wehali e Likusaen, o casal mítico e a origem dos antepassados fundadores do reino. Esses temas são partilhados entre os povos Tétum e Bunak, assim como o conteúdo das narrativas, e é difícil dizer à qual cultura ou grupo eles pertencem inicial-

mente¹². Nessas narrativas, os antepassados primordiais possuem sempre os mesmos nomes e pronomes particulares de tratamento, o que acaba sendo uma fonte de confusão para estrangeiros ao clã, pois não se sabe se trata-se dos mesmos personagens ou somente de títulos, nem em qual época podemos situá-los, os nomes podendo ser alterados após um acontecimento importante na vida, e os títulos podendo ser transmitidos (CRESPI, 2018).

Na narrativa em que analisaremos, chamada “o reino dos trinta e dois viajantes”, a criação e o desenvolvimento dos reinos locais de Cova Lima, bem como das suas fronteiras, traduzem-se ao longo de toda a história por meio de uma organização territorial que não é mais visível hoje em dia. Além disso, a apresentação - e seguramente a percepção - da organização desses reinos é diferente dependendo da aldeia e do informador. De uma forma geral, em Timor, é difícil conhecer a localização exata dos reinos e de suas fronteiras, sobretudo dada a grande mobilidade que caracteriza a maior parte das populações timorenses. A isto acrescenta-se o fato de que os europeus que mencionam esses reinos à sua chegada na ilha têm uma percepção enviesada da organização local. Portanto, atualmente, é difícil expor a sucessão dos reinos e as mudanças no território, ou ainda a evolução das antigas fronteiras políticas, de maneira fiável (FOX, 1982; HAGËRDAL, 2012; BARNES *et al.*, 2017).

3. As representações locais das origens

A maior parte das narrativas recolhidas em Kamanasa durante meu campo abrange narrativas de origem, de povoamento e de migrações, que explicitam uma representação local do passado, dividida em dois tempos: o primeiro é designado como “antigo testamento” (*sic*) e é caracterizado pela desordem, fome e guerra; o segundo é designado como

¹² As narrativas foram recolhidas sobretudo na aldeia tétum de Fatinin e na aldeia bunak de Holbelis, no interior do reino de Kamanasa.

“novo testamento” (*sic*), e conta com a chegada da “civilização” (*sic*), o que ocasiona uma mudança na ordem social. Estas designações fazem referência à Bíblia e são provavelmente originárias da época da catequização portuguesa na ilha. A passagem do antigo ao novo testamento é marcada pela chegada de um personagem trazendo a “civilização” (*sic*), um rei estrangeiro chamado Suri Nurak¹³, em oposição ao personagem central do antigo testamento, chamado Suri Tuan¹⁴, associado à desordem e à guerra.

Um terceiro momento, distinto dessa primeira periodização, me pareceu claramente identificável ao analisar os textos, uma vez que ele reúne uma série de narrativas que evocam as origens da organização social atual e o desenvolvimento do comércio de entrepostos (mel, cera e sândalo). Este conjunto de narrativas, que parece paralelo àquele do antigo e novo testamento, revela a aliança dos povos do mar com os locais, ditos “selvagens”, considerados como os verdadeiros “donos da terra” (*rainain*). No entanto, a periodização deste conjunto parece não ser unânime, alguns dos meus informantes, ou seja, os *lia-na'in* da área, situando este terceiro momento inteiramente antes do período antigo-novo testamento, e outros, ao longo desses dois tempos. Todos concordam, entretanto, sobre o fato de que esses mercados precederam a chegada do personagem de Suri Nurak, que permitiu a transição do “antigo testamento” ao “novo”. Somente com a sua chegada os grupos teriam se pacificado, a partir da partilha das terras e dos alimentos, de modo que as guerras entre os povos desapareceram.

Eu escolhi aqui apresentar a narrativa mítica “o reino dos trinta e dois viajantes” que evoca a gênese dos povos Bunak e Tétum, sendo o único texto indicando de forma clara a criação dos reinos de Cova Lima e pertencente à esse terceiro momento.

¹³ Suri= espada, nurak= nova.

¹⁴ Tuan= antiga.

A versão desta narrativa que apresento aqui foi coletada junto ao *liana'in* Bei Dato, da aldeia de Matai em Kamanasa, recitado a meu pedido em tétum térik e traduzido ao português com a ajuda do sobrinho do informador. Devido à idade avançada do informante e à baixa compreensão de suas palavras durante a entrevista, uma transcrição completa desta não pode ser feita e, portanto, a versão original do mito, em tétum térik, não se encontra disponível até o momento.

O texto será apresentado, em um primeiro momento, da forma como me foi recitado. Algumas palavras de grande importância, traduzidas para uma melhor compreensão do texto, são também apresentadas em sua forma original - em tétum - em nota de rodapé. No entanto, os nomes foram mantidos em tétum no *corpus* do texto e traduzidos em nota de rodapé. Os reinos apresentados na narrativa são dificilmente localizáveis pois trata-se de designações tradicionais, embora a maioria dos reinos localizem-se na área fronteira entre Indonésia e Timor-Leste. Um mapa com os sítios identificáveis assim como esquemas serão propostos para uma melhor visualização e compreensão dos leitores.

Em seguida, eu o analisarei a partir de informações coletadas em campo, de explicações de meus próprios informantes e também de informações de outras narrativas que foram coletadas na área de Kamanasa, mas que não são apresentadas aqui por falta de espaço. Estas outras narrativas estão disponíveis em minha tese (CRESPI, 2018).

4. Narrativa mítica “O reino dos trinta e dois viajantes¹⁵”

Trinta e duas pessoas partiram juntas em viagem, chefiadas por Sina Mutin Malaka¹⁶, e oriundas de três lugares

¹⁵ *Ema la'o*.

¹⁶ *Sina* = China, *mutin* = branco. Não se sabe se *Sina Mutin Malaka* seria uma pessoa ou um reino.

diferentes – Guiné, Papua e Índia. Nessa época o mar ainda estava “seco”¹⁷ e esses viajantes andaram até Larantuka. Inicialmente, eles se estabeleceram em Afatei Mamolin Larantuka Baboe, para esperarem uns pelos outros e para fugirem dos conflitos. Lá, eles constituíram quatro aldeias, em quatro lugares distintos, e a partir de quatro povos diferentes: aqueles vindos de Guiné, os de Papua, os da Índia e os de Sina Mutin Malaka. Algum tempo depois, buscaram um barco em Oeruki¹⁸ chamado Makassar¹⁹. Um desses viajantes tornou-se rei²⁰ em Larantuka, em um lugar denominado Neki Mataus.

Viajaram então até Timor, onde um segundo viajante tornou-se rei em Wehali, um terceiro em Wewiku, e um quarto em Haetimuk (diagrama 1). Wehali, Wewiku e Haetimuk correspondiam respectivamente aos nomes das plantas que foram trazidas e plantadas por cada um desses reis: *hali*, *biku* e *hae timuk*²¹. Após se instalarem em Timor, os viajantes voltaram para Flores, para se reencontrarem. Em seguida, quando retornaram ao Timor, um outro deles se tornou o quinto rei, em Ber Tos Mau Tos. Esse rei daria nascimento à casa sagrada nomeada Uma Kolin.

Posteriormente à sua instalação em Ber Tos Mau Tos, esse rei enviaria três príncipes²² locais conhecidos como *loro tolu*²³ ao sitio Ukun Rai Wehali²⁴ e três outros a Lorosa’e²⁵. Esses príncipes eram autóctones²⁶ que fizeram alianças com

17 O termo utilizado pelo meu informante foi *maran*, que significa “seco” e *fatuk*, que significa “pedra”.

18 O informante não sabe onde é localizado este lugar, contudo, um lugar de mesmo nome existe no Timor Ocidental, próximo ao antigo reino de Wehali.

19 Uma cidade de mesmo nome existe à Célebes Meridional.

20 *Liurai*.

21 *Hali*: *Ficus sp.*, gondoeiro; *biku*: *Lumnitzera racemosa*, árvore presente em mangues; *hae timuk*: o termo “*hae*” é utilizado geralmente para gramíneas, mas a espécie não pode ser identificada.

22 *Loro*. O termo “príncipe” é usado aqui não enquanto filho do rei, mas como um status inferior ao de rei.

23 *Loro*= príncipe, *tolu*= três.

24 A oeste da ilha de Timor.

25 A leste da ilha de Timor.

26 *Ema rai*.

os viajantes recém-chegados. Nessa época, havia vários príncipes nativos em todo o território, mas muitos não aceitavam alianças, entre esses havia um guerreiro chamado Suri Tuan. Conseqüentemente não eram considerados como verdadeiros príncipes, nem foram colocados em cargos de poder na organização dos recém-chegados.

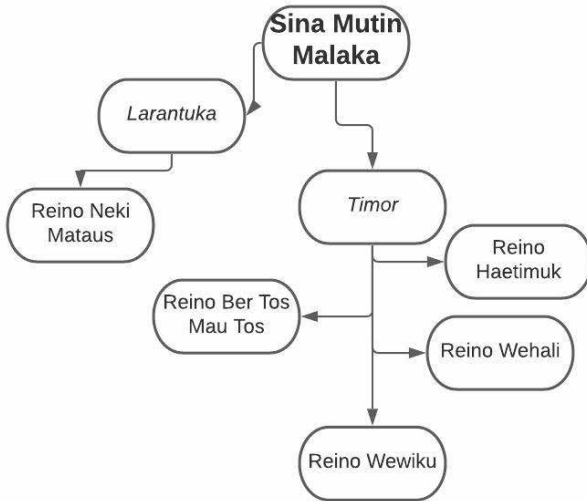


Diagrama 1: Os cinco primeiros reinos originados pelos viajantes.
Fonte: própria autora.

Os príncipes que foram à Wehali chamavam-se Loro Diruma, Loro Lakekun e Loro Bau-Ho; e os que foram à Lorosa'e, chamavam-se Loro Suai Mane Kwaik Loro Diloli Taek Rai Tiris, Loro Raimean Mane Klaran Loro Furataki Raimean Nain e Loro Lorosa'e Mane Ikun Loro Mane Ikun Dilor (diagrama 2). Os de Wehali eram hierarquicamente mais elevados.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

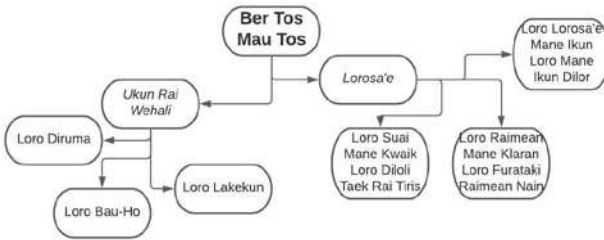


Diagrama 2: Alianças com povos locais.
Fonte: própria autora.

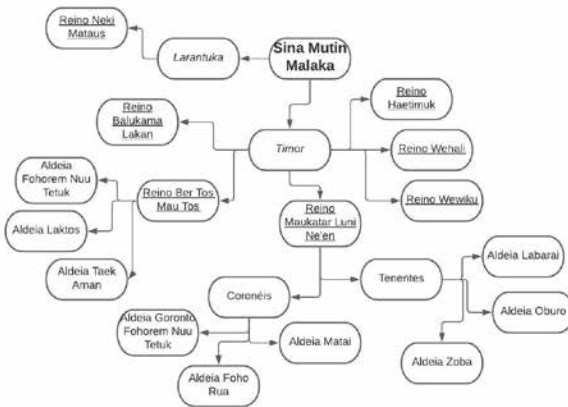


Diagrama 3: Desenvolvimento dos reinos e povoamento da zona.
Fonte: própria autora.

Na sequência da história, outro entre os viajantes torna-se o sexto rei, em Maukatar Luni Ne'en²⁷. As pessoas que vieram constituir as aldeias desse sexto reino eram originárias de Loro Mau²⁸, Ti Mau²⁹, Sabu Mau e Belu Mau³⁰. Na época em que povoaram Maukatar, foram até o rio

²⁷ O nome Maukatar viria de “Makassar” segundo meu informante. Luni= travesseiro; ne'en= seis.

²⁸ Na língua tétum, a palavra *Loromau* pode significar “oeste”, em oposição à *Lorosa'e* que significa “leste”.

²⁹ Ti Mau e Sabu Mau são identificados pelos antigos como as ilhas de Savu e Roti.

³⁰ A utilização do prefixo “Mau” para nomear os lugares é recorrente nas zonas Mambai-Kemak-Tokodede ao Timor (SCHAPPER, 2011).

Raiketán para dividirem-se: três coronéis³¹ partiram rumo à aldeia de Matai, de Foho Rua e de Goronto Fohorem Nuú Tetuk e três tenentes partiram em direção ao sítio de Bobonaro, mais precisamente para as aldeias de Labarai, Oburo e Zoba. Enfim, um último dentre os viajantes se tornaria o sétimo rei, em Balukama Lakan. Os habitantes de Ber Tos Mau Tos deram origem a outras aldeias, chamadas Fohorem Nuú Tetuk (a mais elevada hierarquicamente), Laktos e Taek Aman (diagrama 3).

Os trinta e dois viajantes trouxeram em seguida o *fuik lalawar*³², *buak dikin meak*³³ e o *nuu dikin meak*³⁴ para fazer uma oração e fundar Koba Lima³⁵ (diagrama 4).

1. <i>Mam fatik dadula, takan lalawar bua lalawar,</i>	1. O cesto ritual ¹ , o betél e a areca,
2. <i>atu hodi halo mam fatik, dadula kofuli ai rasik</i>	2. faremos um cesto, o nosso próprio cesto ritual,
3. <i>ba Oan Koba Lima, nuu dikin meak nia kala buk,</i>	3. para os filhos dos cinco cestos, a cabaça ² de coco verde,
4. <i>atu hodi kabawa kusi awan, atu halo Oan Koba Lima</i>	4. multiplicaremos as riquezas de amanhã, faremos os filhos dos cinco cestos

Koba Lima agrupava as três aldeias Takan Lalawar Bua Lalawar, Lubur Dato Laen Dato e Fohorem Nuú Tetuk, dirigidas pelo príncipe Ketu Baok, e as duas aldeias Bais e Mamulak³⁶, dirigidas pelo coronel de Goronto. Juntas, estas cinco aldeias constituiriam um conjunto sócio-político chamado Oan Koba Lima³⁷ (diagrama 5).

31 O termo foi utilizado em português durante a narrativa e não se sabe se o texto foi transformado recentemente para corresponder à títulos portugueses ou se eram realmente os títulos utilizados por estes personagens.

32 Betél.

33 Areca vermelha.

34 Coco verde.

35 Koba= cesto, lima= cinco.

36 Segundo Hicks (1974), a palavra *mamulak* em tétum significa “juntos”.

37 Oan= filho. Não se sabe aqui de qual tipo de estrutura sócio-política se tratava.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

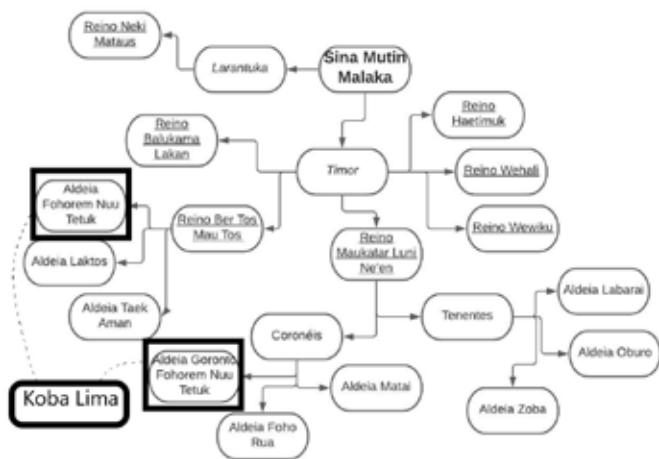


Diagrama 4: Origem de Koba Lima.
Fonte: própria autora.

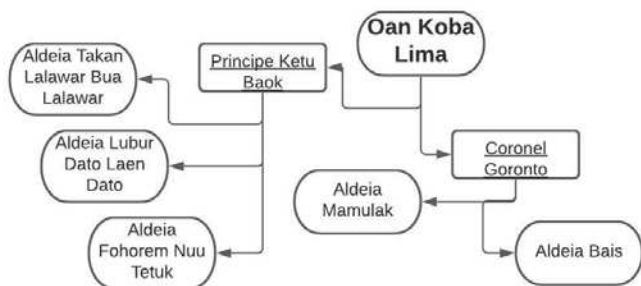


Diagrama 5: Organização da estrutura Oan Koba Lima.
Fonte: própria autora.

Oan Koba Lima entraria em seguida em um outro conjunto, mais elevado hierarquicamente, chamado Na'i Mane Haat-Airin Haat³⁸, cujo chefe era o príncipe Ketu Baok. Esse conjunto era dirigido por três outros príncipes: Nasa Baok que governava We Masa Betun, Milus Baok que governava Suai e Koi Baok que governava Kai Kolik Dili (diagrama 6).

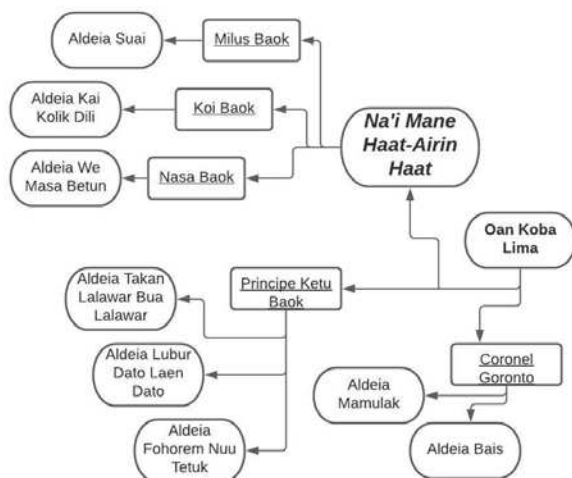


Diagrama 6: Organização da estrutura Na'i Mane Haat-Airin Haat.
Fonte: própria autora.

O coronel que havia ido para Foho Rua instalou-se na aldeia de Rai Foho Nasa Dikun Rai, antigamente localizada em Tian Laen Taroman (ou Foho Taroman). Ele governava três casas sagradas ou clãs: Kahuk Lulik³⁹, Fau Lulik⁴⁰ e Manu Kakaek Hitu Rua⁴¹. O coronel que foi para a aldeia Matai instalou-se em Rai Fatuk Mutin Matai e governava igualmente três casas sagradas ou clãs: Sukabi Babali Tuak Tarak Notak, Lubu Leten e Lubu Raik (diagrama 7). A al-

³⁸Haat= quatro.

³⁹ Kahuk=instrumento timorense de caça aos pássaros; zarabatana.

⁴⁰ Aik-fau= *Hibiscus tiliaceus*, árvore presente em mangues; lulik= sagrado.

⁴¹ Manu kakaek= cacatua; hitu= sete; nua= dois.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

deia de Matai era não só constituída por estas pessoas que vinham de “outros mares”, de outras ilhas, mas igualmente por pessoas “selvagens”, pessoas que habitavam a floresta antes da chegada dos viajantes.

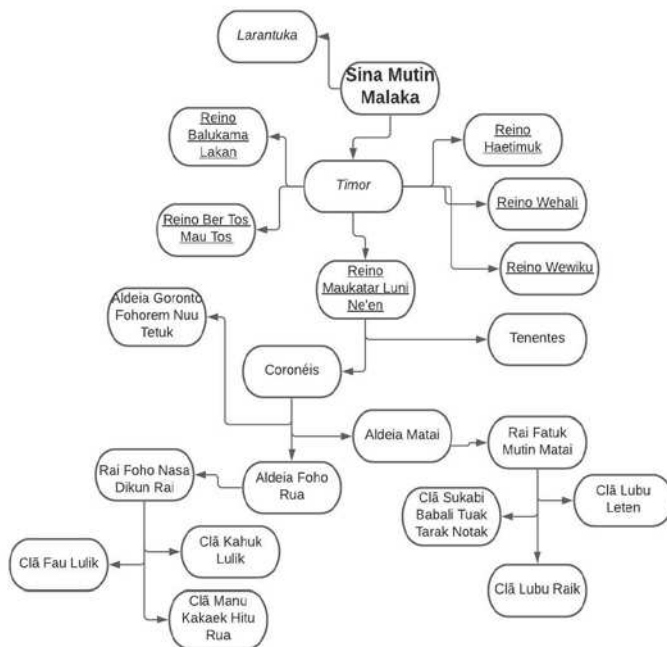


Diagrama 7: Origem dos clãs nobres da área.

Fonte: própria autora.

Em seguida, os clãs Lubu Raik e Sukabi Babali Tuak Tarak Notak combinaram-se para nomear o grande rei do Timor (*liurai*), chamado Sorun Tolu Kamanasa Liurai Aas. Sukabi Babali tornar-se-ia o clã responsável pela nomeação dos governadores e dos príncipes, subordinados ao grande rei, enquanto Lubu Raik seria o responsável pelo grande rei.

<i>Hananu halo moris Sorun Tolu Kanasa</i>	A oração para dar à luz Sorun Tolu Kanasa
1. <i>Sa manu fafiur, manu fafiur</i>	1. esta codorna, codorna
2. <i>Sa manu bui muk, tasi na muk</i>	2. esta codorna, o mar se agita

Os clãs Fau Lulik e Manu Kakaek Hitu Rua, por sua vez, dariam origem aos três grandes príncipes (*loro tolu*) que atuavam como mão direita do grande rei: Loro Suai Mane Kwaik, Loro Dilor Lorosae Mane Ikun e Loro Raimean Mane Klaran (diagrama 8). O príncipe Loro Raimean Mane Klaran governava três aldeias: Labarai, Oburo e Zoba.

<i>Hananu halo moris Suai Loro</i>	Oração para dar vida a Suai Loro
1. <i>Sa manu kaikai, manu kakai</i>	1. estas cacatuas, cacatuas
2. <i>Manu kaikai hitu rua nagoa</i>	2. as duas cacatuas voam para longe
3. <i>Nagoa laleok taka ba sa</i>	3. voa para longe e volta para onde?
4. <i>Nabele laleok rani ba sa</i>	4. voa para longe e pousa onde?
5. <i>Taka ba Fau Lulik nodi feur ikun</i>	5. eles retornam à Fau Lulik com a cauda que balança
6. <i>Rani ba Fau Lulik nodi faur ikun</i>	6. eles pousam à Fau Lulik com a cauda que sacode
7. <i>Feur ikun la fo Loro ba ida</i>	7. a cauda oscilante já não nomeia os príncipes
8. <i>Faur ikun la fo Dato ba ida</i>	8. a cauda trepidante não mais nomeia os nobres
9. <i>Ema Loro Unani, Loro Unani</i>	9. o povo do príncipe Unani, príncipe Unani
10. <i>Ema Dato Unani, Dato Unani</i>	10. o povo do nobre Unani, nobre Unani
11. <i>Ema Loro nananuk, Loro nananuk</i>	11. o povo do príncipe reza, o príncipe reza

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

12. <i>Em a Dato nananuk, Dato nananuk</i>	12. as pessoas nobres rezam, os nobres rezam
13. <i>Nananuk la fo Dato ba ida</i>	13. a oração não mais nomeia os nobres
14. <i>Nananuk la fo Loro ba ida</i>	14. a oração não mais nomeia os príncipes
15. <i>Em a Loro Unani, Loro Unani</i>	15. o povo do príncipe Unani, príncipe Unani
16. <i>Em a Dato Unani, Dato Unani</i>	16. o povo do nobre Unani, o nobre Unani



Diagrama 8: Origem da organização do reino de Kamanasa.
Fonte: própria autora.

Quando Sorun Tolu Kamanasa foi nomeado, ele intitulou Na'i Fatisin como seu auxiliar (*na'i*) e quatro nobres (*dato*) como seus interlocutores, porta-vozes do rei. Eles dariam origem à casa sagrada Uma Dato Kaen Haat. Essa casa originou quatro príncipes: Bei Rai Ulun, Bei Kornei, Bei Basin e Bei Leo Ualu. Bei Rai Ulun se tornaria o chefe da casa sagrada ou do clã chamado Ai-Lasa'en Ai-Latoban e

seria encarregado do grande príncipe Loro Dilor Lorosae Mane Ikun, que reinava em Same Manufahi. Bei Basin seria o chefe da casa sagrada Klaran Hae Molin e seria encarregado do grande príncipe Loro Raimean Mane Klaran, que reinava em Bobonaro. Bei Kornei, por sua vez, seria o chefe da casa sagrada Bei-Fahik Bei-Klau e seria encarregado do grande príncipe Loro Suai Mane Kwaik, que reinava em Suai Loro. Finalmente, Bei Leo Ualu seria encarregado de cuidar da casa sagrada ou do próprio clã do rei (diagrama 9).

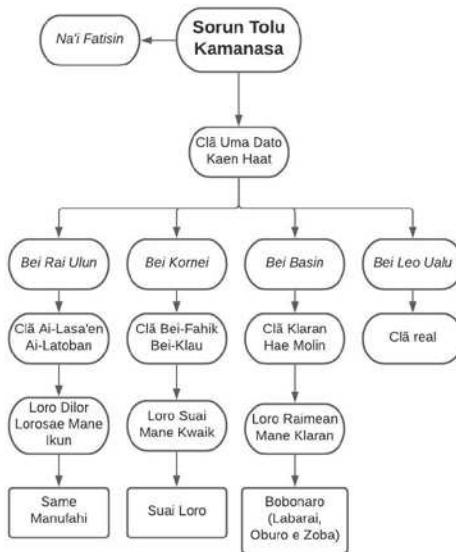


Diagrama 9: Organização do reino de Kamanasa.
Fonte: própria autora.

A estrutura Na'i Mane Haat-Airin Haat (diagrama 6) estava sujeita ao rei de Suai Loro, mas para lá chegar eles deviam passar por outras estruturas intermediárias ao po-

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

der⁴², na seguinte ordem: a aldeia de Goronto, o guerreiro Na'i Tafara As Faran Mau Faran, a aldeia Natar Kabarak e o clã Nanokar Babassan-Uma Kabarak, este ultimo sendo o mensageiro do rei, ou seja, que havia acesso direto à ele.

A aldeia de Goronto e a estrutura Oan Koba Lima (diagrama 5), cuja capital administrativa estava localizada em Fohorem Nuu Tetuk, também estavam sob o poder do rei de Suai Loro, por meio dos intermediários: as aldeias de Bais e Mamulak, o clã Badaen Makerek e o clã mensageiro Nanokar Babassan-Uma Kabarak.

Rai Foho Nasa Dikun Rai (diagrama 7) também estava submetida ao rei de Suai Loro através do clã mensageiro Nanokar Babassan-Samatais Bassorun. O clã Fau Lulik e o clã Manu Kakaek possuíam contato direto com o rei de Suai Loro. O clã Kahuk Lulik havia por única função trazer pombos para a refeição em festivais reais e devia passar pelos clãs intermediários Futu Na'i - cujo príncipe era Loro Boot -, Lubu Lor e Loro Mane Kwaik - cujo príncipe era Loro Diloli Taek Rai Tiris (diagrama 10).

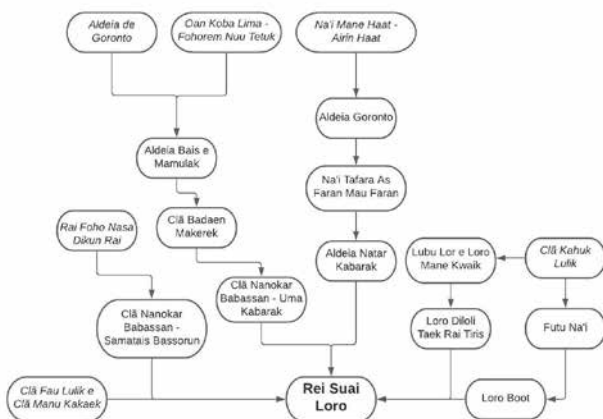


Diagrama 10: Hierarquia do rei Suai Loro. Fonte: própria autora.

42 Não se sabe aqui se essas estruturas haviam o mesmo nível hierárquico.

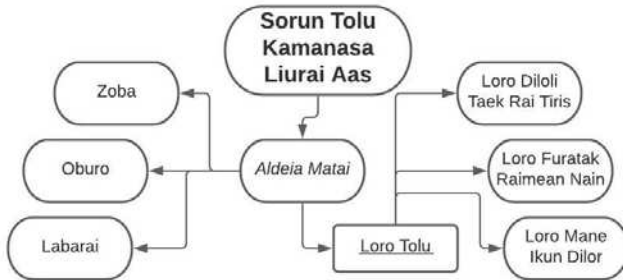


Diagrama 11: Hierarquia do grande rei Sorun Tolu Kamanasa Liurai Aas.
Fonte: própria autora.

As aldeias de Labarai, Oburo e Zoba estavam, por sua vez, sujeitas à aldeia Matai, que respondia diretamente ao grande rei Sorun Tolu Kamanasa Liurai Aas. No entanto, quando o chefe de Matai devia se encontrar com Sorun Tolu Kamanasa, os três grandes príncipes (*loro tolu*), Loro Diloli Taek Rai Tiris, Loro Furatak Raimean Nain e Loro Mane Ikun Dilor deveriam segui-lo (diagrama 11). Estes três príncipes estavam instalados em um lugar chamado Ai Besi Sukaer Loro Tur Fatik Loro Tolu Babulo Loro Tur Fatik. Os habitantes da aldeia Matai estavam encarregados de coletar sândalo com os tenentes e trazê-los para o grande rei Sorun Tolu Kamanasa.

Este grupo de trinta e dois viajantes teriam sido enviados por Sina Mutin Malaka para negociar em Timor: eles procuravam milho, batata doce, sagu, frutos, cascas e chifres de búfalo, e acabaram encontrando sândalo, cera e mel. Em troca, eles ofereceram tecidos de seda e espadas, e ensinaram os habitantes do reino de Wehali a forjar ferramentas em ferro para a agricultura, como a enxada, além de armas, que ainda não eram usadas para guerras nesse tempo, mas sim em trocas matrimoniais, cerimônias e danças.

5. Análise e contextualização da narrativa

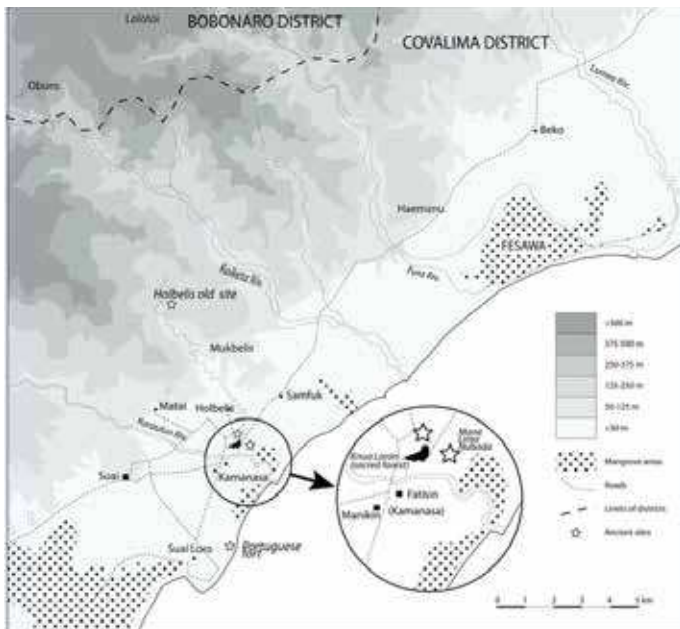


Figura 1. Localização de Kamanasa, Suai Loro e Oburo.
© D.Guillaud, B. Crespi.

Esta narrativa parece nos apresentar de forma bem complexa o nascimento das estruturas políticas e das elites locais que detinham poder em Cova Lima. Num primeiro momento a origem do reino de Cova Lima nos é apresentada e inserida num contexto de poder regional para que, em seguida, a organização hierárquica dos reinos locais nos seja exposta (figura 1). Durante todo o texto, me pareceu claro a representação dos habitantes locais sobre as trocas e alianças entre povos considerados como estrangeiros, os trinta e dois viajantes, “povos do mar”, e os povos que ali já estavam antes, os nativos “selvagens”, considerados como os verdadeiros “donos da terra” (*rai-na'in*) de Timor e

que, segundo os *lia-na'in* de Kamanasa, viviam outrora em florestas e cavernas.

Ficou também claro que, segundo a percepção local, esses estrangeiros teriam provocado grandes mudanças sociais e teriam dado origem ao estabelecimento de uma rede de comércio (sândalo, cera e mel) envolvendo habitantes locais e a qual é retratada em muitas outras narrativas de Kamanasa.

Os *lia-na'in* das aldeias de Fatisin e Holbelis, em Kamanasa, afirmam que os Bunak teriam feito um acordo mais recentemente com os Tétum, o qual explicaria a atual presença dos Bunak nas aldeias tétum: as narrativas desse acordo relatam a descida de habitantes das montanhas de Oburo para Kamanasa, na costa sul de Timor-Leste, e descreve a aliança comercial entre os Bunak e os Tétum, na qual os Bunak seriam responsáveis por “supervisionar” a coleta de produtos florestais em troca do direito de uso das terras férteis da planície. Os Bunak teriam se estabelecido em terras que o rei de Kamanasa teria alocado temporariamente para eles, de onde eles poderiam monitorar as árvores de sândalo e as que carregavam mel, dois importantes produtos do comércio.

Além disso, localmente, Kamanasa é ainda considerada como parte integrante do antigo reino de Wehali, um reino tradicional, ou melhor, uma formação política agrupando vários reinos locais, da costa sul do Timor Central (lado indonésio, hoje em Timor Ocidental). Invocado nas narrativas de origem de grande parte das sociedades locais de Timor-Leste, este reino ocupa até hoje uma posição de antiguidade ritual entre muitos pequenos reinos timorenses. Sua existência remonta, no mínimo, ao século XIV e ele teria tido grande importância comercial na época da chegada dos portugueses a ilha (THERIK, 2004; HÄGERDAL, 2012).

5.1 Os trinta e dois viajantes e as redes comerciais.

É interessante notar que antigas rotas comerciais, como Larantuka e Macassar, são citadas logo no início desta narrativa. Outras narrativas da tradição oral de Kamanasa evocam também relações com a ilha de Flores ou com a região que ela representa. Em uma outra narrativa, um rei timorense chamado Cesurai Lemo Naruk, por exemplo, teria ido tão longe quanto Larantuka e Ende (também localizada em Flores) para fazer alianças com os reinos dessas regiões.

Outras histórias orais incluem ainda a extensão do reino de Wehali (localizado no centro-sul da ilha de Timor) até Larantuka (Flores) incluindo as ilhas de Roti e Savu. Da mesma forma, as histórias coletadas por Claudine Friedberg entre os Bunak de Lamaknen em 1982 mencionam as migrações dessas populações para um lugar chamado Larantuka Baboe, igualmente citado na narrativa dos trinta e dois viajantes.

Esses trinta e dois viajantes chegaram supostamente à costa sul timorense, perto do porto de Mota Dikin, onde há hoje um lugar sagrado correspondente a esta narrativa; acredita-se que esta foz foi um importante ponto comercial antes da chegada dos europeus. Mas quais marcos históricos, disponíveis na literatura, poderiam suportar essas representações ancoradas no imaginário coletivo? Até onde se sabe, os primeiros textos disponíveis sobre a ilha de Timor, datados do século XII⁴³, citam a ilha como fornecedor de sândalo branco (*Santalum album*), produto de grande interesse comercial na altura. No século XIV, as fontes localizam a ilha de Timor na rede comercial do império javanês de Majapahit (DURAND, 2002).

43 Os textos são aqueles de Chu-Fan-Chi ("description des peuples barbares"), um documento chinês redigido entre 1225 e 1250 por Zhao Rugua, subintendente das alfândegas do porto de Quanzhou durante a dinastia dos Song do Sul.

Naquela época, o comércio regional associava Chineses, Macaques, Bugis⁴⁴ e Tausug⁴⁵, que prospectavam as ilhas do sudeste da Ásia em busca de mercadorias. Pontos de abastecimento e entrepostos foram assim estabelecidos nas ilhas ao longo das rotas comerciais e, finalmente, alguns destes comerciantes acabaram por se instalar nas ilhas exploradas, aliaram-se a famílias de prestígio e assimilaram-se na comunidade local (WARREN, 2007; GALIPAUD, 2015). Segundo Fox (1977), no início do século XVIII, os Bajos⁴⁶, estreitamente associados aos Macaques, também viajavam para Timor em busca de pepinos do mar.

5.2 Sina Mutin Malaka: as redes comerciais de Celebes?

Segundo os habitantes locais de Kamanasa, esse grupo de viajantes fundariam um reino chamado Cohobauk Malaka, o qual desempenharia um papel importante no comércio com as ilhas vizinhas. Este reino possuía duas aldeias, chamadas de Sina Mutin Malaka - Kei Kasa Malae e Kakeu Sikun, as quais hoje estão localizadas em Mane Lima, um lugar sagrado próximo da aldeia de Fatisin, onde ainda podemos encontrar, na superfície do solo, dois marcadores comerciais da época: várias peças de cerâmica que remontam há dois séculos⁴⁷ e de sílex, provavelmente utilizados em artilharias. Mas o que seria esse Sina Mutin Malaka, tão importante em nossa narrativa?

Retornando à literatura disponível, Caldwell e Wellen (2017) relatam dois principados que existiam na região de

44 Macaques e Bugis são dois grupos étnicos de agricultores, comerciantes e pescadores que viviam no sul da província indonésia de Celebes Meridional.

45 Os Tausug, ou “povo das correntes”, eram pescadores e comerciantes guerreiros, com um sistema político-econômico complexo e bem articulado, que os levou a dominar os mares da região já no século XV.

46 Os Bajos eram marinheiros nômades que desenvolviam técnicas avançadas na construção de barcos.

47 Estimativas do arqueólogo da equipe, Jean-Christophe Galipaud.

Celebes, Luwuq e Cina, todos localizados na ilha de Sulawesi, há muitos séculos. De acordo com os pesquisadores, enquanto Luwuq era um grande e poderoso império comercial em Celebes, o principado de Cina era na verdade uma chefia complexa, baseada na produção de arroz, cujo poder político entre os séculos XIV e XVI dominava as planícies entre o rio Cenrana e o lago Tempe, no sul de Célebes. Esse posicionamento geográfico estratégico permitiu certo controle das rotas comerciais marítimas da época: as aldeias da região haviam estabelecido relações comerciais com os mercadores javaneses, que tinham grande influência nos reinos Macassar da costa sul. Esses comerciantes trocavam tecidos de algodão da Índia e cerâmica chinesa por produtos florestais, ferro e arroz, sendo este último fornecido principalmente pela política de expansão agrícola da Cina (BULBECK e CALDWELL, 2000).

Essa chefia de Cina, a mais antiga e prestigiosa do reino dos Bugis, teria desaparecido no século XVI, absorvida pelas chefias agrícolas que a rodeavam, após um período de desordem política e guerras (CALDWELL e WELLEN, 2017). No entanto, seu nome seria conhecido e citado até hoje, fortemente associado ao comércio, nas narrativas presentes em várias ilhas do Sudeste Asiático, incluindo Timor. Assim, as narrativas de Kamanasa citando Sina Mutin Malaka parecem referir-se a esse reino que centralizou o comércio durante o provável período dos trinta e dois viajantes. Os Macassares, também citados em nossa narrativa, seriam os responsáveis pela dispersão da tecnologia de ferro na ilha (CALDWELL e WELLEN, 2017).

5.3 A origem dos reinos e das guerras

De acordo com essa versão da narrativa apresentada, os trinta e dois viajantes supostamente fundaram os reinos de Haetimuk, Wehali, Wewiku, Ber Tos Mau Tos (ou Koba

Lima), Maukatar Luni Ne'en e Balukama Lakan. Estes reinos teriam dado origem a outros reinos e essas estruturas corresponderiam ao estabelecimento de uma rede de comércio de cera, mel e sândalo, e do desenvolvimento político do complexo reino de Kamanasa e do poderoso reino de Wehali, mencionado pelos portugueses em sua chegada a ilha de Timor. Esses reinos parecem terem sido criados no decurso de um longo período de tempo, à medida em que os clãs cresciam, ocupavam terras desabitadas e integravam a população local.

Em outras narrativas⁴⁸, os povos do mar fundariam os reinos de Wehali, Lihuwai Wetalas⁴⁹ e Cohobauk Malaka, onde entrariam em guerra com dois guerreiros na atual área de Kamanasa. Estas outras narrativas referem-se, no que poderia ser um salto cronológico, a eventos posteriores associados ao personagem de Suri Nurak, a “nova espada”. Em todo caso, as narrativas detalhando a chegada desses migrantes atentam para a importância das mudanças trazidas por eles. De fato, elas descrevem que antes da chegada desses povos, em Timor “não havia comida, nem casa, nem roupa, nem rei”.

Os recém-chegados à ilha mudariam essa situação trazendo a “civilização” para os “selvagens”, que eles convidariam a se instalar em suas casas. Eles construiriam casas sagradas e trariam consigo sorgo, milho e roupas. No entanto, de acordo com essas narrativas, seriam também esses migrantes que trariam a guerra a Timor: os grupos nascidos da aliança entre os povos do mar e os selvagens resultaria em uma guerra pelo acesso ao poder.

O intercâmbio elusivo de grupos etnolinguísticos que se dá na narrativa dos trinta e dois viajantes e, mais precisamente, entre os Tétum e os Bunak, também é encontrada por Friedberg (1978, p. 14), que afirma que, apesar do

48 Para mais informações, consultar Crespi (2018).

49 Hoje um lugar sagrado para ambos os grupos Tétum e Bunak.

fato de que os mitos encontrados por ela buscam mostrar que “todos os Bunaq vêm de além dos mares» sua análise nos dá a impressão de uma comunidade que é amplamente misturada com povos indígenas locais e que, *«se houve imigração, seria de pelo menos duas origens, uma tendo desembarcado no leste de Timor vindo de sabe-se lá onde, há provavelmente muito tempo, e outra vindo mais recentemente diretamente para o sul, chegando do oeste, e provavelmente falando tétum»* (FRIEDBERG, 1978, p. 15).

6. Conclusão

6.1 Uma geografia influenciada pela ascensão do comércio

A nova sociedade nascida do estabelecimento do reino de Kamanasa, ligada ao comércio, seria organizada em torno de um relacionamento soberano-vassalo, onde os mercadores da zona costeira teriam a supremacia sobre os fornecedores de sândalo e mel das montanhas, uma vez que, mais do que uma nova organização social e novas técnicas, elas também trariam crenças, representações e objetos de prestígio que, gradual e lentamente, integrariam elementos das culturas locais.

Essa rede de trocas teria influenciado não apenas a economia local, mas também as sociedades locais, a partir de uma estruturação sociopolítica particular, estabelecida na época dos primeiros reinos. Essa associação explicaria em parte o intercâmbio cultural que encontramos hoje entre os Bunak e os Tétum, onde plantas e nomes de lugares, assim como o sistema matrilinear e matriloal, são características compartilhadas entre os dois grupos (GUILLAUD, 2015; GALIPAUD, 2015).

Em Timor, esta rede em desenvolvimento envolvia o comércio entre comerciantes da costa e fornecedores da montanha, através de uma sociedade complexa e organizada, que se opunha e se complementava numa relação de “soberano-vassalo”: à margem destas sociedades mercantis continuavam a existir grupos de caçadores-coletores e agricultores que ofereciam às economias emergentes produtos essenciais não apenas para as atividades domésticas, mas também para o comércio de longa distância. Essa complementaridade permanente nas redes de trocas, entre fornecedores de matérias primas das montanhas e comerciantes da costa, possibilitaria não apenas o nascimento de uma nobreza centralizadora de poder e comércio, mas também grandes impérios mercantis através da Ásia do Sudeste Insular (GALIPAUD, 2015).

6.2 A flexibilidade do sistema: uma sociedade englobante

A antiga participação de Timor nas redes comerciais regionais e as muitas transições sociopolíticas, materiais e técnicas que os habitantes de Kamanasa experimentaram ao longo da sua história, contribuíram para o nascimento de uma sociedade flexível, diversificada e resiliente (CRESPI, 2018). Em geral, os grupos Tétum e Bunak da região de Kamanasa apresentam histórias semelhantes, bem como culturas muito próximas. Não haveria assim tal oposição ou clivagem entre eles como nos faz pensar a linguística, que os designa como dois grupos completamente diferentes, pertencentes a dois mundos distantes, o dos papuas e o dos austronésios. Assim, vemos que a linguagem não leva em conta o fenômeno das trocas e do sincretismo social - em alguns aspectos - que se impôs há muito tempo entre os povos Tétum e Bunak. O conjunto de narrativas, rituais e músicas compartilhados entre os Bunak e os Tétum de

Kamanasa também sugere uma grande proximidade entre os dois grupos, tendo como principal condutor de sua junção a organização do comércio.

Esses dois grupos conseguiram, historicamente, compor entre eles uma sociedade original, em particular baseada em regras matrilineares comuns, permitindo uma complementaridade entre os Tétum e os Bunak. A hipótese que pode ser avançada sobre este ponto é a de um empréstimo de práticas matrilineares de um grupo para outro. Os Tétum, por outro lado, parecem estar firmemente ligados ao comércio e as narrativas de origem, de forma geral, parecem descrever várias ondas sucessivas, vetores de diferentes normas sociais e políticas, como ilustram a narrativa dos trinta e dois viajantes. Mas de acordo com as alianças maritais e políticas que as narrativas sugerem, a constituição dos dois grupos parece mais baseada em referências geográficas do que em diferenças culturais (além da linguagem, é claro): os Bunak em suas histórias se referem à montanha, e os Tétum sistematicamente à planície. Essa não é apenas uma referência à origem, mas também uma referência à especialização operacional que permitiu que o comércio funcionasse, associando os fornecedores de produtos das florestas e das montanhas aos gerentes de entrepostos comerciais localizados na costa. Não há dúvida de que este é um campo que precisa ser explorado em Timor, combinando história oral e linguística.

Em todo caso, a história mostra que, ao nível de reinos ou aldeias, a incorporação de recém-chegados à hierarquia dos grupos de origem e a recomposição social para absorver os imigrantes eram estratégias sistemáticas que permitiram, no passado, a resiliência do sistema econômico, social e cultural. O caminho da aliança e da integração ao território seria assim a base do funcionamento da própria sociedade a Kamanasa.

Essa integração de novos elementos é facilitada por uma característica que figura em todas as narrativas. Estas tendem a descrever o nascimento de uma nova ordem de uma maneira positiva em comparação com a ordem anterior, que é assimilada ao “selvagem”, a um elemento antinômico da civilização. Assim, os trinta e dois viajantes trariam civilização e ordem para um mundo descrito como brutal e selvagem, sem líderes ou leis, o que é visto localmente como a origem da civilização e dos grupos etnolinguísticos de Kamanasa, os Tétum e os Bunak.

Referências bibliográficas


- BARNES, Susana; HÄGERDAL, Hans; PALMER, Lisa. An East Timorese Domain. Luca from Central and Peripheral Perspectives. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, v.173, n.2-3, p. 325–355, 2017.
- BARRKMAN, Joanna. The textiles of Suai-Camenaça. In: HAMILTON, Roy; BARRKMAN, Joanna (Org.) *Textiles of Timor: island in the Woven Sea*. Los Angeles: UCLA Press, 2014. 251p.
- BARRKMAN, Joanna. *The textiles of Covalima, Timor-Leste*. Dili: Timor Aid, SEAC/RDTL, 2014b. 42p.
- BONTE, Pierre; IZARD, Michel (dir.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF, 1991. 842p.
- BULBECK, David; CALDWELL, Ian. *Land of Iron: The Historical Archaeology of Luwu and the Cenrana Valley. Results of the Origin of Complex Society in South Sulawesi Project (OXIS)*. Hull and Canberra: Centre for South-East Asian Studies, University of Hull, School of Archaeology and Anthropology, Australian National University, 2000. 141p.
- CALDWELL, Ian; WELLEN, Kathryn. Finding Cina: A

- New Paradigm for Early Bugis History. Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde, *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, v.173, n.213, p. 296-324, 2017.
- CHEN, Yen-ling. Tetun Dili and Creoles: another look. University of Hawai'i at Mānoa: *Working Papers in Linguistics* v.46, n.7, december 2015.
- CRESPI, Brunna. *Sacralité, rituels et développement chez les Bunaq et Tetun de la région de Suai, Timor oriental*. 383p. Tese de Doutorado: Muséum national d'Histoire naturelle, 2018.
- CRESPI Brunna; AMARAL, Anacleto; AMARAL, Clementino. The crocodiles of Fesawa: sacred sites and rituals in a changing context in Southern East Timor. In: LILJEBLAD, Jonathan; VERSCHUUREN, Bas (eds.) *Indigenous perspectives on Sacred Natural Sites. Culture, Governance and Conservation*. London: Routledge Edition, 2019. pp. 120-135.
- DURAND, Frédéric. *Timor Lorosa'e, Pays au carrefour de l'Asie et du Pacifique. Un atlas géo-historique*. Marne-la-Vallée : Presses Universitaires e Bangkok: IRASEC, 2002. 206p.
- FITZPATRICK, Daniel. *Land Claims in East Timor*. Australia: Southwood Press, 2002. 246p.
- FITZPATRICK, Daniel; BARNES, Susana. The relative resilience of property: first possession and order without law in East Timor. *Law & Society Review*, v.44, n.2, p. 205-238, 2010.
- FRANCILLON, Gérard. *Some matriarchic aspects of the social structure of the southern Tetun of middle Timor*. 478p. Tese de Doutorado: The Australian National University, 1967.
- FRIEDBERG, Claudine. L'agriculture des Bunaq de Timor et les conditions d'un équilibre avec le milieu. *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée*, v.18, n.12, p. 481-532, 1971.

- FRIEDBERG, Claudine. *Comment fut tranchée la liane céleste et autres textes de la littérature orale bunaq* (Timor, Indonésie), recueillis et traduits par Louis Berthe. Paris: Séries SELAF - Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques de France 150, Tradition Orale 25, 1978. 294p.
- FRIEDBERG, Claudine. *Le savoir botanique des Bunaq. Percevoir et classer dans le Haut Lamaknen (Timor, Indonésie)*. Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle, série B Botanique, Tome 32. Paris: Editions du MNHN, 1990. 302p.
- FOX, James J. Notes on the southern voyages and settlements of the Sama-Bajau. *Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde*, v.133, n.4, p. 459-465, 1977.
- FOX, James J. The great lord rests at the centre. *Canberra Anthropology*, v.5, n.2, p. 2233, 1982).
- FOX, James J. Installing the Outsider Inside: The Exploration of an Epistemic Austronesian Cultural Theme and Its Social Significance. Revised draft. In: *Local Transformations and Common Heritage in Southeast Asia, I Conference of the European Association for Southeast Asian Studies*, Leiden University, 29 junho-1 junho, 1995.
- GALIPAUD, Jean-Christophe. Réseaux néolithiques, nomades marins et marchands dans les petites îles de la Sonde. *Archipel, L'Est insulindien*, v.90, p. 49-74, 2015.
- GUILLAUD, Dominique. Le vivrier et le sacré. Systèmes agricoles, rituels et territoires dans l'Est indonésien et à Timor-Leste. *Archipel, L'Est insulindien*, v.90, p. 245-274, 2015.
- HÄGERDAL, Hans. *Lords of the land, lords of the sea: Conflict and adaptation in early colonial Timor, 1600-1800*. Leiden: KITLV Press, 2012. 479p.
- HICKS, David. Laver la jambe du buffle: un rite tetum. *L'Homme*, v.14, n.1, p. 57-72, 1974.
- HICKS, David. *Tetum Ghosts and Kin: Fieldwork in an*

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

- Indonesian Community*. Palo Alto: Mayfield, 1976. 143p.
- MCWILLIAM, Andrew. Exchange and Resilience in Timor-Leste: Exchange and Resilience in Timor-Leste. *Journal of the Royal Anthropological Institute* v.17, n.4, décembre 2011. pp. 745-763.
- MCWILLIAM, Andrew; PALMER, Lisa; SHEPHERD, Christopher. "Lulik" Encounters and Cultural Frictions in East Timor: Past and Present. *The Australian Journal of Anthropology*, v.25, n.3, décembre 2014. pp. 304-320.
- NICOLAS, Edith. La fonction de l'espace dans la culture aborigène. In: GUILLAUD, Dominique; SEYSSET, Maorie; WALTER, Annie (Org.) *Le voyage inachevé: à Joël Bonnemaison*. Paris : ORSTOM, 1998. p. 135-140.
- SAHLINS, Marshall. The Stranger King. *Indonesia and the Malay World*, v.36, n.105, July 2008. p. 177-199.
- SCHAPPER, Antoinette. Finding Bunaq: The homeland and expansion of the Bunaq in central Timor. In: MCWILLIAM, Andrew; TRAUBE, Elizabeth (Org.) *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Papers*. Canberra: ANU E-Press, 2011. p. 163-186.
- THERIK, Tom. *Wehali, the Female Land: Traditions of a Timorese Ritual Centre*. Canberra: ANU/Pandanus Books, 2004. 332p.
- WARREN, James Francis. *The Sulu zone 1768-1898. The dynamics of external trade, slavery, and ethnicity in the transformation of a Southeast Asian Maritime State*. Singapore: Nus Press, 2007. 390p.
- WILLIAMS-VAN KLINKEN, Catharina; HAJEK, John; NORDLINGER, Rachel. *Tetun Dili: A grammar of an East Timorese language*. Canberra: Pacific Linguistics, 2002. 148p.
- YAMPOLSKY, Philip. Is Eastern Insulindia a Distinct Musical Area? *Archipel, L'Est insulindien*, v.90, p. 153-187, 2015.



Ocultar o centro e expor a periferia: uma visão da montanha

Lúcio Sousa

Fotografia: Lúcio Sousa, 2005.

O fundamento que é destacado localmente é o facto de ser ali, em Tapo, que se encontram os locais onde esses antepassados viveram as suas histórias, o facto de eles saberem onde se encontram esses locais e de saberem as suas narrativas.



1. Do princípio: a construção ideológica de uma relação¹

I opi op mil... a frase, proferida num encontro realizado em Tapo em dezembro de 2005, iniciava os discursos formais por meio dos quais os oradores, naturais daquela povoação, se referiram a si próprios². Uma tradução possível seria *I¹ opi² op³ mil⁴ – nós¹, os que estamos no interior⁴ da(s) montanha(s)² 4³*. Esta referência espacial tem uma dupla alusão: uma referência física à paisagem envolvente, o território onde se localizam e que reclamam como seu; e uma referência simbólica ao altar designado *opi op*, localizado no *mot*, a praça de dança, situada no *tas mil*, o centro da vila sagrada (fotografias 1 e 2). O *opi op* é uma estrutura composta por dois blocos de pedra, que reproduzem as montanhas sagradas, e nos quais se praticam ritos individuais, da Casa, comunitários e pancomunitários, para usar o termo de Barros (2003). Nesta aceção, “nós” alude a um duplo interior relacionado: o do território e o da comunidade, congregando os que vivem e os que viveram, os antepassados.

1 Este texto corresponde ao subcapítulo 3.1, do capítulo 3, da minha tese de doutoramento e parte das conclusões (SOUSA, 2010, pp. 97-121). Todavia, contém revisões de texto e adequação de conteúdo. A pesquisa levada a cabo na minha tese de doutoramento entre 2005 e 2007, com o apoio da Fundação Calouste Gulbenkian e bolsa da Fundação Oriente).

2 Nesta reunião, um encontro para debater questões do suco, participaram responsáveis locais do suco, chefias tradicionais e naturais de Tapo que ocupam lugares de destaque em Dili.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste



Fotografia 1 – Responsáveis rituais na praça de dança, o *mot*, com o altar *opi op* na sua retaguarda. Fonte: Claudine Friedberg, 1971.



Fotografia 2 – O *mot* e *opi op* durante a cerimónia *il po' ho'*.
Fonte: Lúcio Sousa, 2005.

No contexto da ilha de Timor, o centro é usualmente associado a Wehali, localizado no atual distrito de Malaka Tengah, em Timor Oriental, Indonésia. Nesta perspectiva, como refere Tom Therik (2004), o centro está na planície costeira, e foi ali que se estabeleceu a descendência dos antepassados provenientes de Malaka e, em particular, a casa sagrada Ai Lotuk, a Casa de origem de Wehali. A periferia, nessa aceção, corresponderia à área de expansão dos seus *loro*, chefes descendentes que se estabeleceram em direção ao interior, à montanha. A hegemonia de Wehali foi afetada com a intrusão de novos poderes estrangeiros em Timor e, em particular, os portugueses, que, depois de derrotarem o Império de Sonba`i, desencadearam um ataque a Wehali no ano de 1642 (THERIK, 2004, pp. 60-61).

Todavia, em Tapo, situado na vertente oeste da montanha Lakus, no subdistrito de Bobonaro³, estamos perante um princípio axiológico oposto: o centro, o interior, situa-se na montanha, e expande-se em direção ao mar, à planície, considerada o exterior. Claudine Friedberg (1971), que visitou a povoação em 1970, refere que perdurava em Tapo uma tradição oral que reclamava para o local a origem do mundo e da humanidade. Esta afirmação é oposta aos relatos obtidos por Berthe e também por Friedberg entre as comunidades de língua bunak em Lamaknen, em Timor Oriental, Indonésia. Essas últimas consideram-se migrantes e as suas linhas de migração e de reunião constituem as traves mestras da sua identidade, bem como da definição de papéis e funções sociais (BERTHE, 1970; FRIEDBERG, 1980). Todavia, apesar dessa reivindicação de centralidade, Friedberg refere que, em questões fulcrais sobre a origem

³ Tapo corresponde à povoação e respetivo suco localizado na montanha Lakus no subdistrito de Bobonaro, situado no distrito com o mesmo nome, mas cuja sede atual se localiza em Maliana. Até aos anos vinte a região correspondia ao *Comando Militar de Lamaquitos*, designação que caiu em desuso, mas permanece relevante em contexto de geomemória local por ser a designação do antigo reino de Lamak Hitus, com sede em Bobonaro.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

das Casas, de certos antepassados ou eventos, os seus interlocutores em Tapo eram taciturnos e omissos⁴.

Penso que é por meio do que é dito e do que é ocultado que se edifica a construção ideológica que sustenta a visão de origem do mundo a partir de Tapo. A centralidade que é reclamada não se prende a uma dimensão política pantimorense (como foi o caso de Wehali). Pelo contrário, ela reivindica uma autoridade sobre a dimensão sagrada da existência, sobre os elementos que permitem assegurar a continuidade da vida e que compete, em sua perspectiva, aos seus habitantes salvaguardar pela posição única em que se encontram.



Figura 1 - Visão do mundo, a partir do interior (centro).

Fonte: Sousa (2010, p. 101)

Numa ótica antropomórfica, na qual a povoação e o seu território são designados *pan¹ gibis², mug³ hilin⁴* (o umbigo² do céu¹ o centro⁴ da terra³), a ilha é um corpo que se estende, desde a cabeça, em Tutuala, município de Lautém,

⁴ Não podemos saber se os informantes de Claudine Friedberg sabiam o que ela lhes questionou ou se optaram por omitir o que sabiam. Para ela e os tradutores que a acompanharam, falantes de língua bunak, originários de Abis, Lamakneen, eles não sabiam essa origem. Todavia, a questão que se coloca aqui não é sobre a certeza ou não do princípio, mas a existência desse princípio. É importante não esquecer que a ocultação enquanto estratégia já é referida por Traube (1986). Também em certas situações me foi dito que certas pessoas, que afirmavam saber, não o diziam por, de facto, não saberem, enquanto que com outros era o oposto. Fazer-se passar por ignorante é uma estratégia interior.

Timor-Leste, às pernas e aos pés, localizados em Kupang Amarasi, Timor-Oriental. No centro fica o umbigo do céu, o que ficou do cordão umbilical que ligava o céu e a terra.

Essa reivindicação justifica, por seu turno, as relações hierárquicas entre as Casas sagradas existentes na povoação, o papel de cada Casa e a sua função nas práticas rituais que sustentam essa continuidade. Neste sentido, a sua vindicação constitui, igualmente, uma forma de imposição interna, porquanto a estrutura político-ritual existente resulta da anteposição de certas Casas face a outras, e uma resistência cultural e política à submissão a poderes externos (timorenses e extra-timorenses).

Essa dicotomia interior-exterior está associada à análise da ancestralidade entre centro e periferia, e às regras de precedência ideológicas decorrentes. Todavia, como Fox refere, a noção de ancestralidade não é o único e exclusivo critério para estabelecer as origens. Entre outros requisitos, o autor nomeia as noções de espaço, assim como processos de aliança. Todas estas noções

(...) envolvem uma atitude perante o passado: que este é conhecível e que o seu conhecimento tem valor, que o que aconteceu no passado estabeleceu um padrão para o presente, e que é necessário ter acesso ao passado de forma a estabelecer ordem no presente (Fox, 1996, p. 5).

Neste texto iremos analisar alguns dos argumentos narrativos que sustentam a reivindicação dessa povoação em ser o centro tanto da humanidade como do mundo. Embora partilhando a ideia de que, como refere Fox (1996), as consequências da visão do passado por meio de narrativas tenham repercussões práticas na estruturação social atual, não iremos aprofundar essa relação, enunciando somente alguns dos seus aspetos na hierarquia político-ritual⁵.

⁵ Uma análise mais profunda dessa relação pode ser observada em Sousa (2010).

Os dados apresentados neste texto foram obtidos por meio de trabalho de campo etnográfico efetuado em Tapo no âmbito da minha tese de doutoramento em três períodos distintos: agosto de 2003, agosto de 2004 e entre setembro de 2005 e agosto de 2006. As visitas de 2003 e 2004 corresponderam a períodos um mês de estadia.

2. A bananeira e o machado sagrado: ludibriar, ocultar e manter a autoridade

As narrativas orais que recolhi em Tapo são, com a exceção da referência ao irmão português que analisaremos, omissas em relação à presença dos portugueses, pelo menos nas suas apresentações formais em contexto ritual. E é com jocosidade que a presença desses estrangeiros assoma, de uma forma extemporânea, imiscuindo-se nas transações autóctones no seu papel de autoridade colonial. Segundo a versão de Orlando Martins⁶ da história recontada livremente sobre a origem da povoação, os antepassados conseguiram a povoação de Tapo por meio de uma dissimulação feita aos portugueses. De facto, originariamente, algumas das Casas de Tapo estariam sedeadas na povoação de Tas Golo, localizada na montanha próxima, a sul⁷. De acordo com a história, os antepassados de Tas Golo terão transplantado, de noite, uma bananeira com uma marca própria no território de Tapo. No dia seguinte, quando os portugueses ali chegaram, os antepassados alegaram que já se encontravam no local há muito tempo, como se podia comprovar pela bananeira, já grande e com marca. Esta versão anedótica

⁶ Orlando Martins e Luísa Cardoso acolheram-me na sua casa ao longo dos vários anos em que me desloquei a Tapo.

⁷ Esta povoação, visível a partir de Tapo, foi povoada até bem pouco tempo, mas, com a invasão indonésia, foi uma das que foram abandonadas. Persistem, todavia, as estruturas rituais que são usadas ainda em cerimónias, como pude testemunhar em 2005, quando acompanhei um grupo de três homens que ali foram para realizar um ato ritual em prol da comunidade.

explora a relação com os portugueses, a sua presença e integração, mas também a forma de ludibriar a sua autoridade por meio da sagacidade, o “*politik* dos avós”. Todavia, a história da constituição do atual *tas*⁸ tem uma outra faceta. De facto, ela é narrada de modo mais formal, sem a presença de portugueses, e expõe como as Casas que chegaram integraram às que já existiam constituindo uma única entidade, a comunidade de Tapo.

Outra pista para a compreensão da relação de centralidade reclamada é o nome Tapo, que corresponde à junção de dois vocábulos: *ta*¹ *po*² (machado¹ sagrado²). Todavia, nas narrativas mitológicas o nome enunciado é: *pan*¹ *po*² *mug*³ *po*⁴, *pan*¹ *gibis*⁵ *mug*³ *hilin*⁶ (o céu¹ sagrado² e a terra³ sagrada², o umbigo⁵ do céu¹, o centro⁶ da terra³). O *mot*, a praça de dança onde se encontra o *opi op*, também manifesta essa ideia pois designa-se como *matalai ameral* (balança junção de todo o mundo), como foi destacado por Friedberg (1972).

Mas, qual o motivo da ocultação do nome? O encobrimento é explicado no contexto das relações entre Tapo e a ascensão de dois poderes locais na sua periferia próxima: Honalu (Bobonaro) – e Ai Asa, duas povoações, sedes de poder de dois *liurais* do reino de Lamak Hitus⁹. Nesse processo de reordenamento, Tapo – segundo a narrativa do *matas*¹⁰ Paulo Mota, da Casa Namau Deu Dasak – recebe um machado (supostamente de ferro), um bem que veio com uma mulher de Malilait (um dos sucos de Bobonaro), que, por meio do casamento, firmou laços de aliança com Tapo. O machado, nome que o suco assumiu, pode ser entendido como a dimensão política da contraprestação dada pela

⁸ Em bunak *tas* corresponde a uma povoação onde existe uma praça de dança e o correspondente altar. As povoações mais pequenas designam-se de *Lon*.

⁹ Até ao final do século XIX as referências esparsas à região mencionam a existência de múltiplos potentados locais. A hegemonia do reino de Lamak Hitus desenvolve-se sobretudo após a instalação dos portugueses em Bobonaro, o que levou à reconfiguração.

¹⁰ O termo *matas* corresponde tétum *katuas*, velho, idoso. Todavia, é igualmente a designação do cargo de chefe da casa sagrada.

Casa da mulher. Nesse prisma, Malilait e Bobonaro¹¹, assim como Ai-Asa, são consideradas como doadoras de mulheres e, enquanto tal, “superiores” a Tapo, que designam de “filha”. E, nos versos recitados em Tapo, aquelas povoações são, de facto, designadas por *eme*¹ *Ai Asa*² *ama*³ *Honalu*⁴ – mãe¹ *Ai Asa*² pai³ Bobonaro⁴. No entanto, esse idioma filial e de aliança é contraposto por outros argumentos. A importância de Tapo residia no facto de, pela sua posição na estrutura hierárquica do reino, ficar no “escuro”, e poder exercer, em determinados momentos, um papel de autoridade sobre as restantes povoações, a oeste e a este da montanha Lakus, nomeadamente na imposição de paz em tempos de conflito, enquanto que Bobonaro e Ai Asa, na claridade, assumem uma exposição para com os de fora, nomeadamente com os portugueses¹².

3. Os textos mitológicos sobre a origem do mundo

Vamos agora analisar as narrativas sobre a origem do mundo e de como estas se colocam enquanto alicerces ideológicos. O ponto essencial sobre o tempo original é explicado pelo facto de este ser um período em que a água cobria toda a terra. Lentamente, emergem os picos de três montanhas, sendo que a primeira, aquela que liga o céu e a terra, é a de Lakus, próxima de Tapo. É em seu redor que se estabelece a primeira casa e o primeiro campo, e onde têm início as façanhas dos antepassados superiores, os *tata*¹ *tut*² *bei*³ *ginat*⁴ – primeiros⁴ avós¹ antepassados³ primordiais². Esses vão cultivar a terra e irão encontrar mulheres para se reproduzirem e se dispersarem pelo mundo.

¹¹ A povoação de Bobonaro, sede do subdistrito, tem dois sucus, Malilait e Bobonaro.

¹² A presença formal portuguesa na região, e em Bobonaro em particular, ocorre sobretudo a partir de 1891, quando as forças portuguesas são chamadas pelo régulo de Bobonaro, D. Cailito, a combater Ai Asa (Pélissier, 2007: 174-176). Tapo foi objeto de um ataque retaliatório em 1904, após uma incursão, em conjunto com Oeleu, à capital de Lamaquitos, Bobonaro! (Pélissier, 2007: 310-311).

Mas, nesse mundo primevo, imperava a desordem pois todos os seres falavam, os homens, os animais, as plantas e a própria terra. E, no caso dos búfalos, comiam do que se alimenta hoje o ser humano e este alimentava-se do que aqueles animais comem hoje. A ordem é estabelecida no momento em que os animais, as plantas e a própria terra são privados de suas vozes. Esse ato é alcançado pela humanidade por meio do sacrifício e do consumo de carne. No entanto, os seres mesmo agora mudos continuam a ter os seus nomes. Para os apaziguar, cabe-lhes uma porção de pedaços de carne da parte considerada mais nobre, a *si lusin*, correspondente à parte do lombo anterior do animal. No passado, este ato seria realizado com o lançamento de pedaços de carne sobre as várias direções, caindo sobre pedras, árvores ou animais que se encontrassem em redor. Atualmente, a carne é apresentada, mas consumida por alguns dos oficiantes – constituindo assim, uma prerrogativa de seus estatutos.

O texto *Meten¹ no tut² no fan³ ukat⁴ mug⁵ lae⁶ oen⁷* (No início^{1 e 2} o céu³ e a terra⁵ foram separados^{6 e 7}), de Antônio Marques¹³, apresenta, de forma abreviada, os principais pontos da história da humanidade:

Naquele tempo o céu e a terra ainda se encontravam próximos; é então que dois seres os vão separar: o búfalo Mau Guzu e o búfalo fêmea Bui Guzu, através dos seus movimentos vão afastar o céu e a terra, que ficam ligados apenas por uma liana, ou cordão umbilical.

O primeiro ser é homem: Mau Daun ou Acudaun Toi Daun, feito de cera e de lama. Mas não falava

13 Este texto foi elaborado em 1998, para apresentar aquando da visita do Bispo Ximenes Belo para a inauguração da Igreja local, que tem como nome “Cristo Liurai”. Trata-se de um documento que sintetiza o saber daquele que era considerado como um dos grandes *lal gomo* locais. Como foi referido pela pessoa que me deu o texto, foram elaborados três documentos similares, entregues a vários membros da Casa Dato Pou, com o objetivo de guardar esse conhecimento. Conheci o *matas* Antônio Marques, detentor do cargo de *bei Aizante*, em 2004, poucos meses antes do seu falecimento.

e o ar é-lhe então insuflado, passando a falar. Mas, este homem está sozinho, não tem companheira. Este filho do Sol vai pedir uma mulher a seu pai, mas este não lha dá, mas determina que em três dias descerá até junto dele. Volvidos três dias aquele desce até junto de Mau Daun, que está adormecido, e coloca uma mulher junto a ele. Estes são deixados juntos num local com muitas árvores de fruto de que se alimentam, mas estão proibidos de comerem o fruto de uma delas. Surge então a serpente Mau Metan que lhes pergunta por que não podem comer daquele fruto, ao que estes lhe respondem que lhes foi proibido. Mas, Bui Daun acaba por comer o fruto proibido, e então surge a ambos o sexo de cada um e os seios a Bui Daun. Entretanto, Nai Hot Gol desce zangado e fala aos dois, dizendo que as suas vidas irão ser de sofrimento. Entrega a Mau Daun a *turi*, *ta'* e com a *nut*, instrumentos com os quais irá trabalhar a terra. À mulher entrega a *kira* para ela fazer os tais. Mas, a mulher está reservado o ato de ter filhos que sendo sujeita a esse sofrimento.

Os seus filhos são *nai Samala*, seguido de *nai Kel leuk*, uma mulher *nai Nakalolok* e outra *Paul Punak*, uma *Tilu Brani* e outra *Labalia Wain*. Nessa altura o céu só conhecia a noite, só conhecia a escuridão. Surge então o *zipil liulai magap liulai*¹⁴ o que irá iluminar a terra de *viva dano*, o *mot de luaben*, *Ili golo Maukoi*. O céu do tamanho de um olho, a terra do tamanho duma rodela de areca no *saran kibaki lau mea*. Agora alguma claridade e luminosidade vieram.

Surgiram, então, três homens, um *Mali Mau Alu*, um *Asa Gulo* e outro *Mau Gulo*. *Asa Gulo* e *Mau Gulo* vieram num pequeno barco. Estes três homens não tinham mulher. *Mali Sirak Mau Sirak*¹⁵ só comia comida assada e frita, o grão pilado o grão sem ser pilado. Mas, não se sentia bem, não estava bem e resolve subir as escadas. Sobem então os sete degraus, as sete escadas. Então o filho do alto, do sol, vai até ao *mot nabadatas maudatas*, até junto

14 A tradução literal será: “a grande erva seca (usada para atear o fogo) o grande bambu”. Corresponde à tocha. O *magap* é um dos objetos de referência do ritual *an tia*.

15 Relativamente aos nomes apresentados, há uma discrepância que consta do original: *Mali Mau Alu*, depois designado *Mau Sirak Mali Sirak*. Este último é muito mais conhecido e comentado.

do *nai* filho do sol *nai* filho da lua, pedir uma mulher. No entanto, o *nai* filho do sol não lhe dá uma mulher. Diz-lhe para descer que em baixo teria um *kintal* que deveria trabalhar¹⁶. Na base dos degraus, na base da escada, *nai* filho do sol já tem maduro o que recebeu do céu. Fica de guarda e permanece de vigia. É então que um pássaro *kaka* vem tirar betél¹⁷ e ele lança-se sobre ele e apanha-o. Seguro pelas asas, arranca e tira as suas penas. Afinal é uma bela mulher, uma bonita mulher. Afinal ela é filha virgem do sol e da lua. O seu primeiro filho chamou-se *Sul Loi*, a filha mais velha chamou-se *Sose Olo Fan* (o princípio do céu sagrado é este). O homem mais novo *Sulilae* a mulher mais nova *Sose Koetaek*. Agora (somos) filhos do pássaro *koetak*. As mulheres e os homens são os seus descendentes.

Nesta versão resumida de episódios míticos, destinados a serem ouvidos por uma entidade eclesiástica, retêm-se como elementos-chave a união inicial do céu e da terra, separados pela ação dos búfalos e povoados finalmente pelos primeiros habitantes humanos, o homem e a mulher. Por norma, os apelidos Bui Daun e Mau Daun¹⁸ nunca são mencionados, sendo recorrente, nas conversas mais informais, o emprego dos termos bíblicos “Adão e Eva”¹⁹. A similitude da narrativa com a da Bíblia não escapa aos *lal gomo*, os senhores da palavra²⁰, que, quando questionados pelo facto, mencionam que tal só legitima a sua própria versão, que é, na sua perspetiva, a original – associada por alguns às tradições do Velho Testamento (*Testamentu Tuan*, em Tétum).

16 Referência ao primeiro campo trabalhado. O termo *kintal* é considerado como *bunak*.

17 De forma indireta, é revelado que a produção do primeiro campo é o betél, um dos elementos essenciais conjuntamente com a areca e a cal.

18 Bui Daun [e] Mau Daun são, por vezes, mencionados por diferentes informantes como Bui Raun [e] Mau Raun. Essa mudança entre o “D” e “R” ocorre no *bunak* como foi descrito por Berthe (1972).

19 Friedberg (1972) recolheu em Oeleu textos em que o nome de Adão e Eva são indicados. Esse facto demonstra a plasticidade das recitações conforme as circunstâncias.

20 Correspondente ao tétum *li-na`in*.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

Se Bui Daun é a origem do mal que afeta os seres humanos, ela é, também, pelo consumo do fruto, aquela que permite ao homem e à mulher obterem os seus respetivos sexos. Essa decisão revela-se uma força que liga a mulher ao segredo da concepção. Os filhos desse primeiro casal detêm os nomes mais interditos do panteão de antepassados originais, pois correspondem a algumas das intempéries mais temidas: a chuva e o vento, que podem ser desencadeados quando se enuncia os seus nomes. Pouco mais foi possível saber sobre eles.

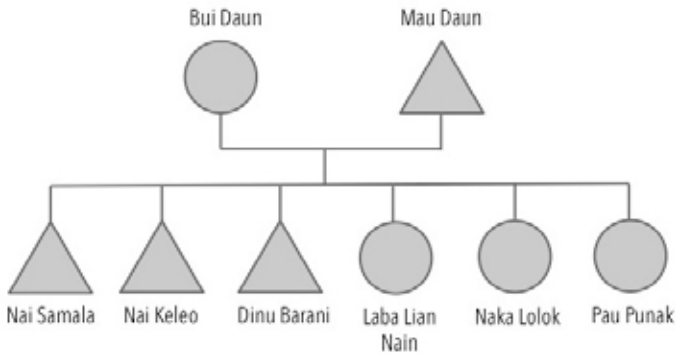


Diagrama 1 - A descendência de Bui Daun Mau Daun. Fonte: próprio autor.

A presença do *zipil*¹ *liulai*² *magap*³ *liulai*² (a grande² erva¹ o grande² bambu²), a tocha²¹, é de extrema importância, pois marca o anúncio da claridade, pelo elemento fogo, fundamental para suplantar a escuridão e o frio. O *zipil* o *magap*, nome abreviado, nomeia igualmente um estatuto associado à Casa Holoa, e corresponde a uma função específica na estrutura ritual comunitária: o *leno ulag* (o que

²¹ O termo *zipil* designa, segundo Berthe (1965), a erva arrancada e incendiada dos campos.

ilumina a vida do meio), cujo papel fundamental se revela nos rituais comunitários e, em particular, na *an¹ tia²*, queima² das ervas¹, um ritual anual realizado em Tapo no qual se procede à caça de porcos selvagens.²²

Na conceção da origem da humanidade interagem, como vimos, sucessivamente, Mau Daun e Bui Daun, Mau Sirak Mali Sirak e os irmãos Asa Gulo e Mau Gulo. O *matas* António Marques enuncia os nomes destes últimos, mas não desenvolve as suas façanhas e é sobre essas que nos vamos debruçar de seguida.

Na essência, qualquer uma delas remete para a fundação das três linhagens da humanidade, por meio da união dos heróis míticos com mulheres de três origens distintas: a esposa-pássaro, procedente do céu; as esposas porcos-selvagens, naturais da montanha; e as esposas-laranjas, oriundas do mar. A ação descrita decorre nas montanhas envolventes. As narrativas são usadas como legitimação da ocupação de um território e a explicação da expansão da humanidade, num primeiro momento, pela ilha de Timor, e posteriormente, a sua dispersão pelo mundo.

A gesta de Mau Sirak Mali Sirak²³ é a história do segundo “Adão”, o homem que se casa com a mulher-pássaro do céu. Nesta tradução em prosa, uso a narrativa recitada pelo *matas* Paulo Mota, na *magalia – recitação* - efetuada aquando da reconstrução sazonal da Casa sagrada, neste caso a Casa Opa, no ano de 2003²⁴ complementada pela que foi efetuada na Casa Namau Deu Gol, no mesmo ano, e ainda por uma entrevista realizada no ano de 2004.

Mau Sirak Mali Sirak trabalha no seu campo, o primeiro campo, mas continua a comer comida grelhada. Decide então subir ao céu para pedir uma mulher como esposa. Mas, o seu pai Lua e a sua mãe Sol não

²² Para saber mais consular Sousa (2010), capítulo 6.

²³ O termo *sirak* é raramente utilizado e significa “comprido”.

²⁴ Os versos originais podem ser consultados nos anexos em Sousa (2010, p.386-387).

lha dão, e pedem-lhe que regresse à casa e continue a trabalhar. Um dia, observa um pássaro que come a sua areca e decide apanhá-lo. Mas, espantado, vê o pássaro transformar-se numa mulher. Contento, casa com a mulher Kaka Nasebau Kae Nasebau, não sem antes lhe arrancar as penas e as esconder debaixo das três pedras da lareira²⁵. Têm quatro filhos: Suli Loe Sul Loe, Sose Olo Pan e Sose Koe Tae. Mau Sirak Mali Sirak continua o seu trabalho no campo. Um dia, ao regressar não encontra a sua esposa. Quando questiona os seus filhos, estes contam-lhe que a mãe tinha subido ao céu. Ela tinha descoberto as suas penas debaixo das pedras da lareira e voado através do poste central da casa e dos seus três telhados.

Mau Sirak Mali Sirak resolve então ir ao céu procurar a sua mulher, coloca-se a caminho de *lesuaru gene kanuil gene, domo'on gene ha'nai gene*²⁶. Mas, ali chegando, não a consegue distinguir do pai Lua e da mãe Sol com quem ela se tinha juntado e tornando numa só pessoa. Começa, então, a chorar, pois não sabe quem é a sua mulher e é abordado por um pássaro que o promete ajudar. E ele promete-lhe um cargo se o conseguir...

Ao reconhecer a sua mulher, o pai Lua e a mãe Sol obrigam-no a mais uma prova, pois o ritual ainda não estava completo. Fazem assim o *okul¹ hi² itu³ nalan⁴ hi² itu³*²⁷. No recinto de dança ela será apresentada ornamentada, mas para isso ele tem de o apanhar os grãos que enchem a praça. Uma vez mais Mau Sirak Mali Sirak lamenta a sua sorte e chora. Aproximase, então, o galo Kei Kesa Malae, que, em troca de um cargo, promete-o ajudar. Mau Sirak Mali Sirak concede que ele será o primeiro a ver a luz do sol e a anunciar a manhã... Com a ajuda de Kei Kesa Malai, ele consegue superar a prova e apresta-se a trazer a sua mulher de volta. Mas, volvidos três dias, Mau Sirak Mali Sirak vai à casa de banho do pai Lua e da mãe Sol e ali encontra os seus dejectos, brilhantes e dourados. Descoberto pelo pai Lua e mãe Sol, acaba

25 *Lalia*, as pedras da lareira, uma das quais é amovível, são, por excelência, um símbolo da mulher e relacionam-se com o fogo e a vida.

26 *Domon gene ha'nai* pode ser traduzido como "o local de prestar homenagem". Embora esse sítio esteja situado algures, na montanha, está também presente no *tas mil*, como me explicou o *matas* Paulo Mota num passeio naquele local. Este e outros lugares míticos estão, para quem os conhece, paradoxalmente muito próximos.

27 A expressão corresponde a ritual¹ sete³ vezes² cerimónia⁴ sete³ vezes².

por trazer a riqueza encontrada, como dote, em vez da sua mulher, que vai ficar para sempre no céu. Quando chega à sua casa encontra os seus filhos e por eles distribui a riqueza do céu, os nove e os dez, que se espalharam pelas planícies e pelas montanhas.

A aventura de Mau Sirak Mali Sirak é contada com extrema nostalgia e uma certa tristeza. Ele é o primeiro a fazer um campo, a plantar o bétel e a areca e, na sua árvore, captura a mulher-pássaro. Ele é, também, aquele que sobe a escada que ainda ligava o céu e a terra, *lete¹ sae² itu³, malas⁴ sae² itu³* (a escada¹ subir² sete³ a escada de bambu⁴ subir² sete³), a escada com sete degraus, à procura da sua mulher; que executa pela primeira vez o ritual; e que define estatutos a seres que partilham a vida com o ser humano, pensando sempre nos seus filhos. Ao renunciar à mulher permite a riqueza dos seus filhos (a humanidade) e a sua proliferação.

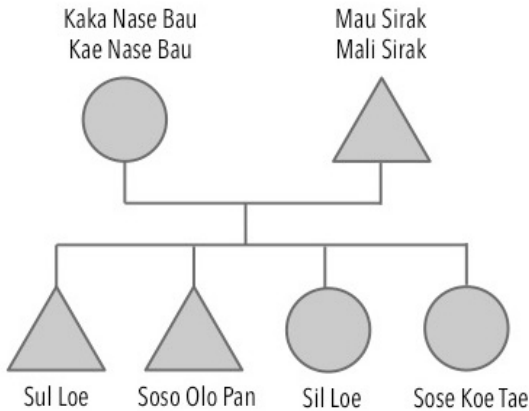


Diagrama 2 – A descendência de Kaka Nase Bau Kae Nase Bau e Mau Sirak Mali Sirak. Fonte: próprio autor.

Toda essa riqueza acaba por ser um bem para a humanidade, pois, noutra interpretação, o *matas* Paulo Mota identifica-a com os excrementos dos deuses, como a

Lua e o Sol²⁸. A narrativa reflete, assim, simultaneamente, a criação do próprio universo e do tempo, do dia e da noite e da humanidade. Não deixa de ser interessante constatar a relevância do papel do homem, como elemento ativo na sua criação.

No entanto, um dos pontos mais sensíveis da história não é pronunciado: o incesto dos irmãos. Trata-se de um assunto aludido com temor e circunspeção e que só me foi mencionado indiretamente, numa referência à situação *manas* – quente, que o herói encontrou ao regressar. Na realidade, não é claro se o pai partiu para buscar a mulher ou para procurar uma forma de reverter o incesto já existente entre os irmãos. Seja como for, no seu regresso, a distribuição do dote permite “arrefecer” a situação. Esta cissão da casa sagrada original dará origem às duas casas sagradas principais de Tapo, Mone Hitu e Namau, descendentes assim da mulher-pássaro, filha do pai Lua e da mãe Sol. É necessário ter em conta que, então, existe apenas uma casa e uma só lareira.

Na altura a terra ainda estava escura e não se encontrava luz, a escuridão e a penumbra continuavam ainda ligadas, não se descortinava a noite do dia. Surge então o *zipil liulai magap liulai*, que vai dar luz, que vai oferecer a claridade. O dote de Kaka Nasebau Kae Nasebau, a riqueza e a claridade, os excrementos do Sol e da Lua, vão constituir as estrelas, a princípio pequenas, vão dar a luz rarefeita da tarde, mas era demasiado frio, e são os excrementos vermelhos, também parte do dote da Kaka Nasebau Kae Nasebau que vão ser colocados por uma cobra, a Lua é colocada e o Sol é colocado. É esta a riqueza do mundo, são estes excrementos do Sol e da Lua trazidos por Mau Sirak Mali Sirak que são o *kukun loman*, a riqueza do mundo, tudo, toda a riqueza, todo o dinheiro veio dos excrementos de cima.

²⁸ A lua e o sol são materializados no *kaibauk* e no *belak*.

A segunda gesta apresenta a demanda de Asa Gulo' [e] Mau Gulo' (ou Asa Paran [e] Mau Paran²⁹) pelas mulheres porcos-selvagens e pelas mulheres-laranjas. É a narrativa mais lembrada entre os Bunak, existindo diversas versões, recolhidas por Berthe (1971) e Friedberg (1972, 1986) e registada ainda por Almeida ([1976], 1994). Essa história menciona a fase subsequente, na ordenação do tempo, correspondendo ao povoamento do mundo por esses dois irmãos.

No contexto das versões recolhidas, a surpresa da existente em Tapo advém do facto de os irmãos estarem apartados de uma estrutura genealógica. São meramente designados como filhos do pai Lua e da mãe Sol. Ambos surgem num barco, e é essa dimensão que é valorizada em Tapo, pois o local onde o amarraram situa-se, justamente, no seu território, na montanha, em *kaliau lozon*³⁰. No comentário do seu aparecimento são, muitas vezes, equiparados aos “Adãos” subsequentes a Mau Sirak Mali Sirak. Vamos apresentar a sua aventura com base na *magalia* do matas Paulo Mota na Casa Opa, recitada e registada no ano de 2003³¹, complementada pela realizada na Casa Namau Deu Gol, em 2003, e pela entrevista com o matas Paulo, em 2004.

Um ponto sempre mencionado e que enfatiza, uma vez mais, a centralidade de Tapo, é que os antepassados são parte da primeira Casa, localizada no território de Tapo, onde ainda se encontrariam os filhos de Mau Sirak Mali Sirak e Kaka Nasebau, e o próprio Mau Sirak Mali Sirak.

29 O nome desses antepassados é por vezes identificado como Asa Paran Mau Paran ou Asa Gulo' Mau Gulo'. Nas versões recolhidas por Berthe (1972) e Frieberg (1972, 1982, 1986), em Lamaknen o nome é Asa Paran Mau Paran, mas a gesta é conhecida como Mau Ipi Gulo'. A dificuldade em descortinar, nos nomes, a presença de uma ou duas pessoas, já foi referido por Frieberg (1986).

30 A proximidade fonética de *kaliau* a “galeão” não pode deixar de ser apontada, bem como o facto de *lozon* (que pode ser decomposto em *lo* - barco e *zon* - selvagem) se aproximar, igualmente, de *Luzon*. Até que ponto existirá a hipótese de estarmos perante alusões a viagens quinhentistas?

31 Os versos originais podem ser consultados nos anexos em Sousa (2010: p.386-387).

Os irmãos moravam juntos e trabalhavam ambos o mesmo campo. Um dia, quando regressaram do trabalho, descobriram a sua comida pronta, cozinhada. Mas, ali não havia ninguém. A situação repetiu-se por alguns dias até que, sem nada descobrirem, os irmãos discutiram como resolver a questão. Asa Gulo' propôs ao irmão mais novo voltarem para trás quando fossem para o campo, de forma a apanhar quem quer que lhes andasse a cozinhar. Mas, Mau Gulo' recusou-se e, por isso, só Asa Gulo' voltou para trás. Quando se aproximou da casa viu, espantado, duas mulheres: uma carregava água e a outra cozinhava. Viu também junto delas as peles de porcos-selvagens. Percebeu, então, que as mulheres eram porcos-selvagens que tinham tirado a sua pele para poderem trabalhar. Apanhou a pele de ambas, escondeu-as e aprisionou as mulheres: mas afinal, para sua surpresa, elas eram duas lindas mulheres, que nomeou de Asa Lema e Lika Koli.

Quando o Mau Gulo' chegou foi com espanto que viu que o irmão tomara as duas mulheres e com elas se casara. Pede, então, a Asa Gulo' que lhe dê uma das mulheres para sua esposa, o que o irmão recusa, alegando que ele não o tinha ajudado a capturar as mulheres porcos-selvagens³² que são designadas *lika luma*³³.

A forma como Asa Gulo' apreende as esposas é relatada de várias formas. Numa das versões recolhidas (magalia da Casa Opa), a captura das mulheres porcos-selvagens não é feita por ele, mas por outra personagem, Solo o Ela, ao aticar seus cães que cercam os porcos-selvagens nas planícies de Maliana (sendo que Solo o Ela é associado à Casa Holoa, a Casa dos Senhores das Sementes, cargo que lhe terá sido atribuído pelos antepassados da Casa Namau). A versão referida alude não só às mulheres porcos-selvagens, mas, sobretudo, à sua importância como sementes e é associada com o ritual *an tia*.

32 Embora as mulheres sejam identificadas como porcos-selvagens, na narração do *matas* Paulo Mota de 2004, elas são designadas *orel gol la lika zon gol la luma*: isto é, uma é *orel* (macaco) e a outra é *zon* (porco-selvagem).

33 *Lika* significa adotar ou criar e *Luma* tem o mesmo significado (BERTHE, 1965).

A história que se segue é contada com grande ênfase pelos oradores, embora tenha sido feita uma seleção daquilo que foi dito. A façanha de Mau Gulo' inicia-se com sua tristeza por ter ficado solteiro, o que vai levá-lo, por meio da dissimulação e da sorte, a iniciar uma jornada para obter as suas mulheres. É uma das histórias prediletas da audiência, quando contadas ao vivo.

Triste, sem esposa, Mau Gulo' parte com os seus búfalos para o campo, a fim de os apascentar. Ali, o pássaro Lao Bau Koa Bau surge e começa a bicar os animais, provocando-lhes feridas nos seus dorsos. Irritado, Mau Gulo' dirige-se ao seu irmão (numa das versões dirige-se a Mau Sirak Mali Sirak) e pede-lhe a zarabatana e as flechas de ouro que lhes tinham sido dadas pelos seus pais do céu. Com a zarabatana e as flechas de ouro na sua posse, parte de novo para o campo com os seus búfalos. O pássaro negro surge novamente e começa a bicá-los, uma vez mais.

Com a zarabatana pousada nos cornos de um dos seus búfalos, sopra e atinge o pássaro que, ferido, levanta voo e foge com a flecha de ouro espetada no seu corpo. Assustado pela perda da flecha, Mau Gulo' corre atrás do pássaro até o ponto em que este mergulha num lago. Então Mau Gulo', ignorante do caminho que o pássaro levava, começa a chorar. Pouco depois surge, junto de si, o pássaro Silastu Berliku Kiri Biri Nama Loi, que lhe pergunta o que se passa, ao que este conta o sucedido. Mau Gulo' pergunta-lhe se ele sabe o caminho do pássaro negro. Ele responde que sim, que o ajudará e pede-lhe para o alimentar, após o que lhe diz para saltar sobre o seu dorso e levanta voo. Ambos chegam ao topo de uma palmeira, à entrada do mundo inferior. Ali Mau Gulo' observa e vê em baixo uma mulher que tece um pano de *tais*, com a cara virada para baixo e triste.

Atira em direção à mulher um pedaço de folha, mas esta não se apercebe, torna a atirar de novo outra, ela também não se apercebe. Por fim, atira de novo e ela levanta a sua cabeça e o olhar. Por meio dela sabe que o senhor daquele mundo está muito doente e, por isso, todos andam tristes. Ela pe-

de-lhe que desça e venha vê-lo pois talvez saiba de algum remédio. Mau Gulo' acede, desce e vai até à aldeia, à praça de dança Liu Mau mot Liu Mau, onde todos estão cabisbaixos e pesarosos. Dão-lhe bétel e areca; após o que o levam a ver o doente.

Quando ele se aproxima do nobre doente apercebe-se de que no seu flanco está espetada a sua flecha de ouro e, intimamente, regozija. Prepara-se então para fazer o seu remédio, solicitando bétel e areca. Sozinho desloca-se até à porta da aldeia e arranca um pedaço de bambu fino, corta-o e dá-lhe a forma de uma flecha após o que o unta com a massa vermelha da areca e do bétel dando-lhe a cor de ouro. Voltando para junto do doente, aproxima-se e simula que aplica o seu remédio, retirando, sem que ninguém o veja, a sua flecha de ouro e escondendo-a na dobra das suas roupas. Retira, então, a flecha de bambu, e mostra-a a todos, dizendo que aquela era a razão da doença do senhor.

Todos ficam contentes e o senhor melhora rapidamente. Entretanto, as noites são de festa, mas, admirado, Mau Gulo' não vê ninguém durante o dia. Observa então que a laranjeira que se encontra junto à praça de dança está repleta de laranjas de dia, mas, à noite, não tem laranjas. Observa-a com atenção e descobre, admirado, que ao entardecer as pessoas descem da laranjeira e que, ao nascer do dia, a ela regressam transformando-se em laranjas. Quando o senhor se sente recomposto, chama Mau Gulo' para lhe pagar o seu remédio. Oferece-lhe búfalos e cavalos, ouro e prata, mas ele recusa-os. Perguntam-lhe, então, o que ele quer, ao que responde que desejava as três laranjas que se encontravam no topo da laranjeira que estava na praça de dança. Embora o senhor negue aceder, Mau Gulo' mantém o seu pedido. Por fim é-lhe dada ordem para colher as laranjas, o que ele faz, retirando duas com o pé completo e uma com o pé rasgado. O senhor dá-lhe um pano para as enrolar e levar. Mau Gulo' regressa e, à saída do mundo inferior, descansa na fonte de boa água para tomar banho. Ali se limpa sete vezes, masca sete vezes. Entretanto, ouve atrás de si risos, volta-se, mas não vê nada. Os risos recomeçam, adverte então que ninguém deve tocar nas suas laranjas. Mas acaba por ver três lindas mulheres, que eram as próprias

laranjas. Contente, dá-lhes nomes Olo Dale Soi Dalen, Palu Lelot e Olo Lelot, desposando-as. E todos regressam à casa, à casa original, à primeira casa, onde todos ainda viviam em comum.

A versão da gesta de Mau Gulo' não termina aqui, ela continua, numa dimensão mais tenebrosa, pois envolve a luta de morte entre os dois irmãos³⁴. Na verdade, nunca presenciei à narração pública dessa história. Em 2004, o *matas* Paulo Mota, em entrevista, explicou os seus contornos gerais, enfatizando como os irmãos engendraram estratégias (*politik*), para obter o que queriam. A versão que se apresenta foi relatada, em prosa, pelo *katuas* Raul Asa, da Casa Bosokolo:

Quando Mau Gulo' chega à casa, o seu irmão, Asa Gulo', fica admirado com a beleza das mulheres do seu irmão mais novo e pede-lhe uma delas, sugerindo-lhe mesmo uma troca. Mas Mau Gulo' responde-lhe que não, que anteriormente também ele não lhe cedera uma das suas mulheres porcos-selvagens, pelo que, agora ele não lhe iria dar uma das suas mulheres-laranjas. Enfurecido, Asa Gulo' planeia matar o seu irmão para, desta forma, se apossar das suas esposas.

Convida-o a ir no dia seguinte à caça. Ambos partem para a caça com os seus cães. Num determinado local, Asa Gulo' avista uma civeta e indica ao seu irmão para subir à árvore e a apanhar. Quando ele se encontra no topo da árvore, Asa Gulo' corta-a e esta cai com Mau Gulo' na ravina; Mau Gulo' morre. Asa Gulo' regressa à casa.

Entretanto, o tempo passa e as esposas de Mau Gulo', preocupadas, vão ter com Asa Gulo' e perguntam pelo seu marido. Este responde que não sabe, que voltaram juntos. De volta à casa, as mulheres de Mau Gulo' encontram os cães que, entretanto, voltaram sem o dono e colocam-lhes ao pescoço pequenos cestos com cinza. Desta forma, seguem o rasto dos cães, que enviam a procurar o dono. Quan-

³⁴ Facto que já era do meu conhecimento pelos trabalhos de Berthe (1972) e Friedberg (1986).

do o encontram, o seu corpo já estava em decomposição. Aplicam, então, ao marido os remédios³⁵ que tinham trazido do mundo inferior (numa das versões elas deslocam-se ao mundo inferior para pedir os remédios aos pais) e, pouco a pouco, insuflam-lhe de novo a vida; lavam-no e ele ressuscita, resplandecente e mais belo do que antes.

Regressam todos à casa e quando o irmão o vê fica surpreendido e maravilhado com sua beleza. Pergunta-lhe como ficou ele assim, ao que ele lhe respondeu que as suas mulheres lhe tinham dado um banho especial. Asa Gulo' pede-lhe para lhe darem um banho assim. Mau Gulo' acede e marca o dia seguinte para o efeito. Entretanto, prepara um tabique de bambu para o banho. Quando o irmão chega, coloca-se no tabique e espera a água, mas, do topo do tabique, Mau Gulo' faz depreender um bambu afiado que entra na cabeça do seu irmão e o mata, após o que regressa a casa.

É então a vez de as esposas porcos-selvagens de Asa Gulo' chorarem a morte do seu marido e ir junto das mulheres-laranjas para obterem o remédio que possa fazer ressuscitar o seu esposo. As mulheres de Mau Gulo' dizem-lhes para colocar água a ferver sobre o corpo. As mulheres de Asa Gulo' assim fazem, mas a pele sai; elas colocam mais água quente e os músculos acabam por se separar dos ossos, até que estes se espalham pela terra. Asa Gulo' está morto.

Na versão recolhida em Tapo, as mulheres de Asa Gulo' fogem. Completa-se, desta forma, a trilogia das esposas: a pássaro (do céu), as porcos-selvagens (da montanha) e as mulheres-laranjas (do mar). Na percepção local, na ideologia prevalecente, todas as Casas são originárias da mulher-pássaro e das mulheres-laranjas. Foi convictamente negado que as mulheres porcos-selvagens tivessem dado origem a qualquer descendência. A relutância verificada em relação às mulheres porcos-selvagens é complexa pois elas também são denominadas como sementes. Essas mulheres são perse-

³⁵ O matas Paulo Mota explicou que o tratamento resultou da mistura de água quente e fria, de *zilu* (a *aleurite*), e de *il po'* (água sagrada). O ar foi de novo insuflado com a ajuda de um leque que elas tinham na sua posse.

guiadas e capturadas durante a *an tia*. Elas são consideradas como seres da montanha e possuem uma espécie de força telúrica, criativa e criadora.

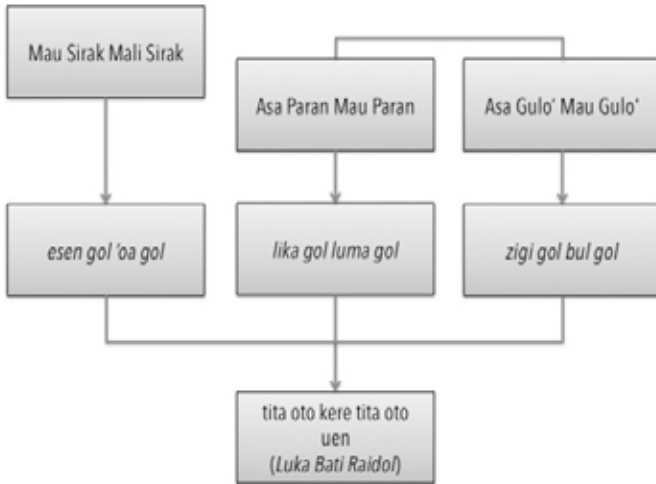


Diagrama 3 - Os três antepassados na Casa original. Fonte: próprio autor.

Da leitura destes textos ressalta para o tema em discussão três aspetos em particular: a existência de um local, que é ponte de passagem para o mundo superior; a presença de uma casa e de um campo, considerados os originais; e de antepassados míticos, a partir dos quais advém a humanidade: a mulher-pássaro, as mulheres porcos-selvagens e as mulheres-laranjas. O fundamento que é destacado localmente é o facto de ser ali, em Tapo, que se encontram os locais onde esses antepassados viveram as suas histórias, o facto de eles saberem onde se encontram esses locais e de saberem as suas narrativas. Todos os locais são igualmente denominados *pan¹ giral² muk³ gug⁴* (olhos ²do céu¹ rebentos⁴ da terra³), sobre os quais o conhecimento é tão procurado quanto as

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

palavras, uma vez que se considera que são lugares de intercessão entre o céu e a terra.

Estas três histórias compõem o alicerce sobre o qual se fundamenta a origem dos seres humanos e dos antepassados de Tapo. Mas, nesse momento, a terra ainda é pequena, *pan¹ giral² pu³ laba⁴*, do tamanho do céu¹ do olho², de uma rodela⁴ de areca³. Após o surgimento desses três “grandes” antepassados e a conclusão da sua gesta, sucede-se, lentamente, a expansão da humanidade pela terra.

395. <i>hamo na gibug gonion bai totug o</i>	agora os três caminhos estão completos
396. <i>gua gonion bai dap o</i>	as três vias estão inteiras
397. <i>Mali Sirak gie esen gol oa' gol</i>	a de Mali Sirak é a dos filhos do céu os filhos de cima
398. <i>Asa Gulo' gie lika gol luma gol</i>	a de Asa Gulo' é a dos filhos criados os filhos adoptados
399. <i>Mau Gulo' gie zigi gol bul gol</i>	a de Mau Gulo' é a dos filhos de baixo os filhos da base
400. <i>tita oto kere o tita deu uen o</i>	todos juntos no primeiro fogo todos juntos na primeira casa
401. <i>tita lete' bul o tita malas bul o</i>	todos juntos na base da escada todos juntos na base dos degraus

Matas Paulo Mota, entrevista 2004

Não deixa de ser interessante o facto de a história relatada em Tapo se assemelhe muito à que é relatada por Barnes (1974), relativamente a Kedang, na vizinha ilha indonésia de Lembata. A expansão da humanidade pela terra é mencionada no texto contado pelo *matas* Estalishnu Cerqueira³⁶: *pana¹ zol² mone³ iel⁴* (corrente² da mulher¹ aumentar⁴ do homem³). Este texto, algo críptico, retrata a forma como

³⁶ Que detém, igualmente, o cargo de *girigon* (*opi giri po gon*) – as pernas e os braços da montanha (alusão metafórica aos responsáveis políticos-rituais). Alguns dos pormenores fazem parte de outros textos. Esse texto é passível de uma dupla leitura, mais enfatizada coloquialmente: a relação sexual envolta nas lanças e mares (elementos respetivamente masculino e feminino).

a humanidade, representada pelos três irmãos, se expandiram pelo mundo a partir de três montanhas: Kesi Mali Lole Mali, Lubal Mau Lamelau e Sabuolo Lokgiral:

As montanhas surgiram através da lança que foi arremessada contra os mares, formando três locais: Kesi Mali Lole Mali, Lubal Mau Lamelau e Sabuolo Lokgiral. A terra era assim vasta. Depois de caminharem até Kesi Mali Lole Mali, foram até Uma Atus e ali foi feito o céu *liurai* e até à terra *wetala* e num *bosok*, compararam as unhas e viram que eram da mesma mãe, que eram irmãos. E ali se separaram, indo o irmão mais novo para o mar profundo e o irmão mais velho e a irmã mais velha pela terra. O irmão mais velho e a irmã foram até Tutuala, Lautém, após o que vieram até ao céu de Lubal Mau, à terra de Lamelau, dali vieram até Tae Beleg Mau Gel³⁷ e ali receberam os títulos de mãe e pai dos homens. Os dois foram enviados para o local do nascer do sol, outro *aizante*³⁸ e para o lado do pôr-do-sol. Assim, Mailat tornou-se a mãe e o pai dos homens e Usi Ilin Pan Po³⁹ a mãe e o pai dos homens.

Este percurso que leva da montanha original às outras montanhas, até Lautém, que marca a separação entre três irmãos, define um território, o campo de influência moral desses *aizante*, um dos quais exerceria a sua autoridade a nascente e o outro, o de Tapo, a poente. A definição da terra, tida como vasta e larga, marca a diferenciação essencial no pensamento histórico mitológico. Até então, o espaço terrestre era pequeno e circunscrito, assim como o número daqueles que nele habitavam. Com a expansão no espaço e o seu reconhecimento, por parte dos heróis míticos, assisti-

³⁷ Próximo de Bobonaro.

³⁸ O *aizante* corresponde a um dos quatro *bei* existentes em Tapo. Os *bei* são chefes exteriores, cuja ação não se pode imiscuir na dos matas, chefes de casa sagrada, chefes interiores. O *aizante* é uma figura de autoridade cujo poder não se circunscreve ao território limitado do suco, mas ao território de Timor. O local onde o *aizante* deve viver é em Pan Po, povoação do suco de Tapo, localizada a montante, numa cota mais elevada da montanha.

³⁹ Mailait e Pan Po correspondem a localidades, a primeira é Malilait, já referida, e a segunda é Pan Po, no suco de Tapo.

mos à propagação da própria humanidade. É neste contexto que a usual dicotomia entre o irmão mais novo e o irmão mais velho é ampliada para dar lugar a um maior número de irmãos, com a alusão ao irmão china, ao australiano e ao português, o último a sair. O caminho dos outros é conhecido, mas o do irmão português está envolto em mistério, pois só se conhece o seu caminho até uma porta, *dumi tazu*.⁴⁰ A separação do irmão mais novo e do mais velho é feita através de um “juramento”.

Juntos, ainda na primeira Casa Luka Bati Raidol, Mali Siral Mau Sirak vai fazer Sesu Mau Dudu Mau, Lake Mau Apal Mau, os que vão abrir o caminho até Lihuai Oe’ tala Zumalai Lokn Kulo, onde os irmãos se separam. Ali firmam uma fronteira. O mais novo, Sina Lakateu Dare Malae, leva o papel e o lápis, e entra para o mar, enquanto o mais velho fica com o sândalo e a cera na terra firme, na terra seca. Sul Loe Sil Loe fica em terra.

Sul Loe Sil Loe vai abrir caminho até à cabeça da terra Tutuala, Lautem, de onde volta por Lamelau Lubal Mau, sendo-lhe concedido *dato*⁴¹ e volta ao umbigo do céu à terra do centro, passa por Kala Bau Soi Ama, ali fazem um campo. E volta até Mazop⁴².

Neste juramento, o que é de realçar é o facto de ser atribuído a cada um dos irmãos o exercício de um poder específico. Ao irmão mais velho, Sul Loe Sil Loe, é atribuído o poder sobre o *turul* (o sândalo) e a *ezun* (a cera), e ao irmão mais novo, Sina Lakateu Dare Malae, o poder *ukon*¹ *gol*² *eren*³ *gol*² *surat*⁴ (o papel⁵ – o poder¹ pequeno² o domínio³ pequeno² o papel^{4:5}). Surge, assim, pela primeira vez, a referência ao *ukon* (poder). O *okul* o *nalán*, o ritual e cerimónia, que surge aquando da deslocação de Nai Mai Sirak ao céu, é o poder

40 Em 2006 fui levado até esse local, situado na montanha, a montante de Tapo.

41 *dato* corresponde também em tétum a um cargo de cariz nobiliárquico, formando uma classe que elege o *liunai*.

42 Povoação localizada a jusante de Tapo.

ritual, anterior ao poder *ukon*, na lógica da anterioridade do *okul* perante os outros. O poder *ukon*, nesse contexto, é o primeiro dos poderes terrenos e marca, de forma perentória, a legitimidade do irmão mais velho pela terra. Mas a este ir-se-á juntar um outro poder, derivado da incorporação do irmão mais velho numa estrutura sujeita ao *sen oe*⁴³, os novos símbolos do poder, símbolo da sujeição política no qual foram incorporados: o reino de Lamak Hitu.

4. Reflexões finais: os senhores do sândalo e da cera e os senhores do papel e do lápis

O princípio axiológico que enuncia a centralidade assenta na noção de terra original, primeva: algures, na montanha de Lakus (a Sudeste de Tapo) emergiu o primeiro pedaço de terra das águas que a tudo submergiam. Era nesse local que, outrora, se localizava a ligação entre a terra e o céu e ali foi edificada a primeira casa, e o primeiro campo, onde os ancestrais viveram, onde as primeiras mulheres teceram e procriaram e onde os primeiros homens trabalharam. Esses lugares são denominados *pan*¹ *giral*² *muk*³ *gug*⁴ (olhos² do céu¹ nódulos⁴ da terra³). Seus nomes e a sua localização fazem parte do acervo mais restrito dos *lal gomo* (mais experientes), e a quem se recorre em certos momentos para a execução de rituais.

A identificação dos ancestrais nas narrativas estabelece também um quadro temporal que situa a história da humanidade. O período em que o céu e a terra estavam ligados por meio de uma escada (ou liana, para alguns) de bambu (*ma*), sendo possível transitar entre ambos, é denominado

43 Os *se oe*⁷ correspondem a *rotas*, bastões, símbolos de poder atribuídos pelas autoridades coloniais portuguesas às autoridades timorenses, os seus *liurais* e *datos*, como forma simbólica de subjugação. Todavia, é discutível a existência de rotas pré-coloniais, ou concomitantes com estas, usadas pelas estruturas de poder timorense. Para uma discussão da matéria ver Roque e Sousa (2020).

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

til (estreito), o tempo em que a terra e os homens existiam em número reduzido. Segue-se o período *nola'* (largo e extenso), associado à expansão da terra e à dispersão da humanidade, na qual os homens tiveram um papel central.

Mas, *til* e *nola'* são também os indicativos de domínios de autoridade. Os *matas*, os chefes das Casas sagradas⁴⁴, são considerados detentores do poder e autoridade *til* (vocacionada para o interior da Casa e do *doen*⁴⁵), enquanto os *bei* são considerados como detentores do poder *nola'* (dirigida para o exterior das Casas sagradas e da relação da comunidade, *tas*, com o exterior). O poder dos *bei* (avós) e, simultaneamente, do cargo político, foi formado, em tempos, em duas partes:

<i>bei gie tolo</i> <i>mone balun pana balun</i> <i>mone Likosaen pana Wehali</i>	o lugar dos <i>bei</i> parte são homens parte são mulheres os homens são Likosaen as mulheres são Wehali
---	--

Numa escala mais abrangente, no que poderíamos designar como periferia imediata, a anteposição entre Likosaen e Wehali marca uma relação espacial, política e económica – era no centro (interior) que se encontravam os desejados produtos de comércio, o sândalo e a cera, dividindo a ilha em territórios de influência. A água reforça essa relação espacial: o ano é marcado em Tapo por duas grandes épocas de chuvas e uma breve estação seca. As chuvas *to*, mais fortes e intensas, são consideradas masculinas e marcam o início do ano agrícola. A sua origem é na montanha Lakus, onde se localiza Tapo, e o seu sentido

⁴⁴ Tapo tem dezoito casas sagradas. A estrutura político-ritual compreende os *mantas gonion*, os três *matas*, e os *bei goni' il*, os quatro *bei*. Esses *matas* são os responsáveis máximos no interior, os quatro *bei* lidam com o exterior.

⁴⁵ Os *doen* compreendem um conjunto de Casas sagradas agregadas que possuem em comum um campo e uma nascente.

é descendente (tal como os homens originais, que dali partiram). Por sua vez, as chuvas mais miúdas, designadas *holi*, são consideradas femininas e provêm do mar, ao Sul. São consideradas forasteiras e, por isso, são associadas a Wehali e aos estrangeiros, em geral.

Por fim, temos a periferia distante que marca a relação do lugar com o mundo mais vasto. O argumento parte, de novo, de uma relação de parentesco, mas agora de colateralidade e precedência. Segundo as narrativas, foi na casa sagrada original que nasceram os homens que vão dar origem a cada um dos povos que constituem a humanidade. Esses homens são irmãos e o seu destino é marcado pela mobilidade e a imobilidade. A mobilidade é assinalada pela existência dos caminhos que cada um seguiu e de “portas”, marcadores liminares de uma separação, mas que, pela sua existência física em locais concretos, permanecem como dispositivos memoriais desse evento.

Enquanto o irmão mais velho permanece em Timor, detentor do poder sobre a *turul* e *ezun* – o sândalo e a cera, os vários irmãos e, em particular, o irmão mais novo, associado aos portugueses, é detentor do “lápiz e papel”. No entanto, ao contrário de outros mitos similares sobre os irmãos que ficam e os que partem (TRAUBE, 1986; HOHE, 2002; SEIXAS, 2006), na versão recolhida em Tapo, o irmão mais novo levou os seus objetos de Timor e não os trouxe de terras distantes como uma dádiva. A mobilidade do irmão mais novo é caracterizada por um percurso migratório que o leva a retornar à origem e a algo que dali tinha levado.

Todavia, esse irmão é ignorante em relação às suas verdadeiras raízes, ao contrário do mais velho, conhecedor e de posse dessa sabedoria. Essa sabedoria ganha vida em contextos rituais e a sua continuidade permite reinventar a sua relação com o mundo. De facto, a enumeração dos irmãos adquire uma plasticidade instrumental de acordo com os contextos e interlocutores. Embora haja um consenso so-

bre o último irmão, o português, a identificação de outros emerge em várias circunstâncias. Numa das últimas conversas que tive com o *matas* Paulo Mota, este reconheceu algo que nunca me tinha dito ao longo das nossas conversas de vários anos: os indonésios também são irmãos. A reflexão sobre as narrativas de origem também se fundamenta no presente e este instiga a sua continuidade e reformulação.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, António. *O Oriente de Expressão Portuguesa*. Lisboa: Fundação Oriente - Centro de Estudos Orientais, 1994[1976].
- BARNES, Robert. *Kédang A Study of the Collective Thought of an eastern Indonesian People*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- BARROS, Edir. *Os filhos do Sol*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.
- BERTHE, Louis. *Morfo-sintaxe et lexique Bunaq*, 1965. Dactilografado (facultado por Claudine Friedberg).
- BERTHE, Louis. *Bei Gua Itinéraire des Ancêtres*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1972.
- FOX, James. Introduction. In James Fox e Clifford Sather (eds). *Origins, Ancestry and Alliance*. Camberra: ANU. (pp.1-17), 1996.
- FRANCILLON, Gérard. «Incursions upon Wehali: A Modern History of an Ancient Empire». *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. ed. James Fox. Cambridge: Harvard University Press, 248-265, 1980.
- FRIEDBERG, Claudine. *Mission Ethnologique chez les Bunaq de Timor Portugais - Exposé sommaire des matériaux recueillis*. Paris: Muséum National d' Histoire Naturelle de Paris (policopiado), 1971.
- FRIEDBERG, Claudine. *Muk gubul nor, 'la chevelure de la terre': Les Bunaq de Timor et les plantes*. Tese de

- Doutoramento de Estado. Universidade Paris V [5 tomos], 1982.
- HICKS, David. *Tetum Ghosts & Kin Fertility and Gender in East Timor*. Illinois: Waveland Press, Inc., 2004 [1976].
- HOHE, Tanja. «The Clash of Paradigms: International Administration and Local Political Legitimacy in East Timor». In *Contemporary Southeast Asia*, Vol. 24, No 3, December: 569-589, 2002.
- PÉLISSIER, René. *Timor em Guerra - Conquista Portuguesa 1847-1913*. Lisboa: Editorial Estampa, 2007.
- ROQUE, Ricardo e SOUSA, Lúcio. As pedras de Afaloicai: a arqueologia colonial e a autoridade de objetos ancestrais em Timor-Leste. *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v.12, n.23, Jul/Dez.2020. 49-86.
- SANTOS, Eduardo. *Kanoik Mitos e Lendas de Timor*. Lisboa: Serviço de Publicações da Mocidade Portuguesa, 1967.
- SEIXAS, Paulo. *Timor-Leste. Viagens, Transições, Mediações*. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2006.
- SOUSA, Lúcio. *An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste*. Tese de Doutoramento. Lisboa: Universidade Aberta, 2010. 403p.
- THERIK, Tom. *Wehali the Female Land, Traditions of a Timorese ritual centre*. Camberra: Pandanus Books - ANU, 2004.
- TRAUBE, Elizabeth. *Cosmology and Social Life - ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- TRAUBE, Elisabeth. Obligations to the Source: Complementarity and Hierarchy in an Eastern Indonesian Society. In *The Attraction of Opposites Thought and Society in the Dualistic Mode*. eds. David Maybury-Lewis & Uri Almagor University of Michigan Press, 1989.





**Identities locais na escala global:
relações internacionais como
linhagens transfronteiriças**

Nadine Lobner e Paulo Castro Seixas

Fotografia: Paulo Castro Seixas, 2008.

A humanidade é vista como uma
família gigantesca, cujas linhagens
integram um sistema internacional
e interconectado, no qual todo
indivíduo encontra seu lugar.



1. Introdução

Um dos mitos de criação de Timor narra que no início a ilha de Timor era como uma lua grande. Com o tempo, esta foi-se separando em vários pedaços e as partes que estavam flutuando foram-se afastando. Assim, a ilha de Timor está na origem de todas as terras habitadas, tornando-se na pequena ilha na forma de um crocodilo. Seguindo esta história, todos os seres humanos estão conectados entre si de uma ou outra maneira a partir de suas raízes em Timor-Leste (SEIXAS, 2016, p. 420). Neste mito, a humanidade é vista como uma família gigantesca, cujas linhagens integram um sistema internacional e interconectado, no qual todo indivíduo encontra seu lugar. Nesse contexto, os estrangeiros que vêm a Timor podem sempre ser vistos e recebidos como parte da família, como alguém que está voltando para casa (SEIXAS, 2016; ENGELHOFEN, 2006 *apud* SEIXAS, 2008).

Partindo desta estória, propomos levantar algumas questões: as organizações regionais/internacionais como a Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP), a Association of all Southeast Asian Nations (ASEAN), entre outras, são compreensíveis por meio da imaginação de descendência e alianças nos termos tradicionais do conhecimento local timorense? Como a sociedade local de Timor-Leste se liga à esfera global? Como a globalização pode ser entendida a partir de construções de conhecimento de baixo para cima¹? Existe apenas uma via de pesquisa que aborda a globalização de uma perspectiva modernista por meio das relações estatais? As relações transnacionais dos estados podem ser entendidas por meio de uma lógica primordialista²? Partindo do conhecimento local tradicional (CLT³), quais os significados atribuídos a estruturas internacionais? Existe uma relação entre as perspectivas do Estado e do CLT em relação às estratégias de enfrentamento das novas realidades em termos de globalização? As regiões internacionais são um tema ainda pouco explorado na Antropologia e é exatamente essa possibilidade com base numa perspectiva construtivista, partindo de repertórios primordialistas, e no conhecimento local tradicional em diálogo com perspectivas mais realistas, modernistas e positivas (burocráticas de relações internacionais) que este texto procura propor.

Tendo em conta estas questões, pretendemos abordar esta via de pesquisa por meio do caso de Timor-Leste. Vamos nos referir à globalização como uma arena de signifi-

1 Utilizamos aqui a concepção do conhecimento a partir de baixo como a hipótese de um construtivismo (BERGER & LUCKMAN, 1993) em que mesmo complexidades sociais como as regiões internacionais podem e de facto são compreendidas e, portanto, co-produzidas a partir dos seus repertórios de conhecimento prévio.

2 Uma perspectiva modernista do Estado-Nação concebe este como uma construção moderna, portanto recente, e em que o Estado produz a comunidade imaginária que a Nação é. Numa perspectiva primordialista a Nação é antes uma derivação complexa de anteriores agregações (a tribo, o clã, a linhagem) e que tem na família o primeiro elemento genealógico e é tal agregação imaginária que está na base do Estado (SMITH, 1995).

3 Conhecimento Tradicional Local é uma expressão instituída em língua inglesa: *Traditional Local Knowledge* (UN, 1992; CURCI, 2010)

cados de um ponto de vista construtivista. A globalização pode, portanto, ser entendida como uma tradução contínua (INGOLD, 1993), na qual o CLT das Sociedades de Casas (LEVI-STRAUSS, 1982; SOUSA, 2010) parece ser continuamente negligenciado.

O principal interesse deste artigo é abordar como as imaginações das Sociedades de Casas são negociadas com as perspectivas das sociedades estatais. No caso de Timor-Leste, as Sociedades de Casas ainda parecem desempenhar um papel relevante (SOUSA, 2010; MCWILLIAM, 2005), construindo uma imaginação global nos seus próprios termos. Seguindo os mitos de origem timorenses e seus referentes internacionais, propomos que essa imaginação seja compreendida por meio do conceito do mito da carta (MALINOWSKI, 1926 [1984]), ou seja, uma narrativa que possibilita estratégias de enfrentamento para novas situações e novos tempos. Portanto, a nossa proposta é que essa imaginação (assim como outras) está abrindo caminho para a construção/compreensão das novas alianças internacionais.

Em um texto anterior, Seixas (2016) procurou ver como duas categorias sociológicas timorenses (*Uma Timor* ou Casa de Timor e *Uma Malae* ou Casa Estrangeira/Ocidental) estruturam relações nacionais e mesmo internacionais em competição com outras de natureza estatal importadas do Ocidente, a partir da perspectiva do Estado-Nação como um conjunto de Casas, bem como o próprio panorama internacional. Aliás, o mesmo autor, em um outro texto (SEIXAS, 2008), conta uma experiência ritual em que foi colocado como representante da Casa/linhagem europeia.

Sugerimos aqui, assim, que uma das mundivisões timorenses se constrói a partir da perspectiva de famílias internacionais tendo em conta os interesses de Timor-Leste face aos vários atores globais (ASEAN, CPLP, Fórum do Pacífico Asiático, Common Wealth, entre outros). Esta perspectiva permite-nos propor as regiões internacionais como um

constructo por meio da noção de “imaginação de famílias/alianças” ou “casas transnacionais”. Além disso, tentaremos contextualizar a seguinte problemática: que diálogo existe entre a imaginação Estatal e a imaginação local para dar sentido às relações internacionais e à globalização? Assumindo tais articulações, propomos que as relações internacionais podem ser discutidas em termos de construções de descendências e alianças no âmbito regional-global. Nesse sentido, os conceitos de *gemeinschaft*⁴ (TÖNNIES, 1887), *global gemeinschaft* (ROBERTSON, 1993), mundos imaginados (APPADURAI, 1991), *global ecumene*⁵ (HANNERZ, 1992) e mundo e mundivisões (PINA-CABRAL, 2007; 2014) parecem-nos relevantes para a análise.

Este artigo é uma pesquisa exploratória dividida em dois momentos: numa primeira secção apresentamos uma revisão da literatura (relevante) sobre relações timorenses dentro-fora, incluindo a nível Estatal, por meio do olhar do CLT; de seguida propomos compreender as conexões internacionais em função da imaginação local de linhagens globais. Concluimos com uma discussão sobre uma possível nova via de análise: pode o CLT ser relevante antropologicamente na construção do sentido em relação às regiões internacionais e como tal pode ser mais explorado?

2. Transnacionalismo, relações Dentro-Fora e Regiões Internacionais

Considerando as relações dentro-fora e as imaginações relativas às regiões internacionais como o nosso objeto de

4 Tönnies opõe dois modelos ou tipo ideais de relações e sociedades: a sociedade com base nos laços de parentesco e aliança de tipo local (*Gemeinschaft*) e as relações e sociedades com base em contratos sociais e de tipo estatal (*Gesellschaft*)

5 A *Global Ecumene* tal qual e usada por Hannerz remete para a imaginação de um sistema internacional de conexões/linhagens, as quais parecem uma espécie de replicação de narrativas ancestrais.

pesquisa, o transnacionalismo surge como um dos conceitos a ter em conta. Mas sobre o que falamos quando usamos o termo transnacionalismo no contexto de (potenciais) imaginações de alianças internacionais? O transnacionalismo é um conceito amplo e complexo que deve ser considerado em multicamadas. Para o nosso propósito, sugerimos a contextualização de acordo com Michael Kearney (1995), cujo argumento propõe que as estruturas transnacionais estão ancoradas principalmente no quadro do estado-nação e, além disso, na transposição das fronteiras nacionais. O exemplo central de um processo transnacional é a migração através das fronteiras de um ou mais estados-nação (APPADURAI, 1996). São cruciais aqui, por exemplo, a escala do estado-nação e as condições socioculturais, políticas e económicas predominantes. Como mostram os estudos etnográficos, os estados-nação ainda são poderosos quanto à influência das forças e conexões globais e transnacionais (BURAWOY *et al.*, 2000).

Por outro lado, imaginações e ideias sobre fenómenos e processos globais estão cada vez mais a emancipar-se da influência dos estados-nação (APPADURAI, 1996; HANNERZ, 1996). Esta apresentação do transnacionalismo - ainda que muito reduzida - parece-nos relevante para discutir conexões trans e internacionais no quadro de eventuais imaginações de descendência e alianças que atravessam fronteiras para além de Timor-Leste. Ainda assim, queremos sublinhar mais uma vez que a dimensão do transnacionalismo é muito complexa e merece atenção e discussão. Aqui o objetivo é estabelecer uma conexão entre o CLT, sua imaginação de linhagens e sua influência na perceção de regiões internacionais como estratégia de enfrentamento a novas realidades dentro da esfera global. Dizendo isso, consideramos legítimo questionar se existe esse vínculo e explorar essa avenida por meio de pesquisa bibliográfica.

No que diz respeito às relações dentro-fora, temos disponível uma ampla literatura antropológica em relação a Timor-Leste. Existem narrativas etnográficas que enfatizam estruturas tradicionais, centrando-se no parentesco, em sociedades de casas ou na imaginação local e que evidenciam uma projeção da organização da vida social de baixo para cima – por exemplo: James Fox (1989), Andrew McWilliam (2011), David Hicks (2007), Michael Leach (2012) e Elisabeth Traube (2011). Enquanto isso, há outras narrativas dentro da disciplina antropológica que contextualizam as instituições modernas, como o Estado, forças de segurança, a Organização das Nações Unidas (ONU), Organizações não-governamentais (ONG) – a exemplo de Kelly Silva (2010), Daniel Simião (2012), Paulo Seixas (2010) e James Scambary (2018).

Dizendo isto, as relações dentro-fora são um eixo comum que cruza essas duas narrativas e que apresenta uma grande quantidade de evidências. As relações dentro-fora foram usadas para discutir a construção da Nação e do Estado, no entanto, na literatura quase não existe uma perspectiva antropológica que vá além dessas dimensões. Portanto, é útil questionar como as relações dentro-fora fornecem uma base para discutir a percepção de regiões internacionais. A relevância das relações dentro-fora em Timor-Leste pode ser exemplificada pela narrativa de Waiwiku-Wehale como centro antigo (FOX, 1989; SCHULTE-NORDHOLD, 1971); a narrativa da bandeira (TRAUBE, 2011); as relações entre Timor-Leste e a ONU (SILVA, 2010; SILVA & SIMÃO, 2012); bem como pela construção do Estado-Nação (HOHE, 2002).

Uma importante pesquisa sobre sistemas locais em Timor-Leste é o livro *Land and Life in Timor-Leste* (MCWILLIAMS & TRAUBE, 2011), que contém uma ampla variedade de ensaios etnográficos em torno de narrativas e imaginações a partir de baixo: construções de iden-

tidade, sistemas tradicionais consuetudinários, meios de subsistência e articulação de ontologias locais entram em jogo. Além disso, estruturas domésticas, sistemas sagrados e crenças são amplamente discutidos e colocados no quadro de estratégias contraestrutura de dominação anteriores (como a ocupação indonésia e a colonização portuguesa), ou no entendimento da organização social e interação das comunidades espalhadas por todo o país.

As relações dentro-fora foram também exploradas pela antropóloga Elisabeth Traube, que fez várias pesquisas sobre narrativas locais relativas ao mito de origem e que se referem muito à interconectividade com o mundo *malae* (mundo ocidental). Apenas para mencionar um de seus trabalhos mais influentes, em sua etnografia *Planting the Flag* (2011), ela fornece uma análise avançada da imaginação a partir de baixo sobre linhagens ancestrais e relações e associações globais, tendo em conta dados que ela coletou nos anos 1970. Ela demonstra que em vários mitos de origem há uma relação com o mundo ocidental por meio das concepções timorenses. Traube refere-se à interconexão entre interior e exterior que se traduz numa relação entre tradição e modernidade. Nesse caso, ela apresenta a percepção timorense em relação aos “estrangeiros que retornam” quando se referem os *malae* (brancos) em suas narrativas. Portanto, estrangeiros brancos são entendidos como parentes descendentes dos mesmos antepassados (TRAUBE, 2011, p. 120), o que será discutido mais detalhadamente numa seção a seguir.

Para entender a ponte entre os mitos de origem e as conexões internacionais de Timor-Leste com o resto do mundo, é necessário discutir brevemente alguns dos significados de tais narrativas. Seguindo um mito específico de origem, os timorenses acreditam que uma certa montanha (Monte Ramelau), no território dos Mambai, foi a primeira terra seca, originalmente cercada por água e mar. A própria

montanha é entendida como o cosmos, do qual todos os seres descendem. A diversidade de habitantes do planeta é classificada em três tipos: i) não humanos ii) irmãos mais velhos iii) irmãos mais novos. Os ancestrais humanos são diferenciados internamente. Por isso, Au Sa é visto como o primogênito na família timorense, aquele que foi com martelo e pregos vaguear pelo Ocidente (o mundo dos brancos). Ki Sa, por outro lado, é o ancestral fundador com poderes místicos que usa a sua sorte e fortuna para atravessar os mares e confrontar o seu irmão *malae* mais novo (Loer Sa). Loer Sa é o último nascido, aquele que é descendente do *malae* e desapareceu no mar do norte. Ele entrega a Ki Sa (seu irmão mais novo) o poder soberano em forma de espadas, tambores e bandeiras e depois Ki Sa volta para Timor. Seguindo este mito, desde então, Timor-Leste está globalmente interconectado por meio de alianças/parentes (TRAUBE, 2011).

De forma similar, vários mitos de origem destacam a rivalidade entre o irmão mais velho e o irmão mais novo. Essa referência é usada com mais frequência em várias etnografias ainda que em contextualizações diferentes (TRAUBE, 2007; HOHE, 2002; VAN ENGELENHOVEN, 2010; etc.). Uma interpretação aborda a problemática das construções de identidade e diversidade cultural em Timor-Leste. No clã Fataluku, imagina-se que o irmão mais novo (Sorot Malae: o estrangeiro do livro) viajou para o exterior, em uma jornada em busca do conhecimento. Ele viajou para o exterior com um lápis/uma caneta e um livro/caderno para voltar mais tarde com a sabedoria do mundo. Significativo aqui é o “conhecimento do Outro” trazido para Timor (VAN ENGELENHOVEN & SEIXAS, 2010). Portanto, o lápis/a caneta e o caderno/livro podem ser entendidos como metáforas de capacitação do poder e governação de uma sociedade. Tal pode também ser compreendido como uma estratégia de adaptação à dominação

e opressão estrangeira, como no caso da legitimação da governação colonial portuguesa (MCWILLIAM, PALMER & SHEPHERD, 2014).

Uma outra referência relevante nesta linha de pesquisa são as categorias apresentadas por James Fox (1989) distinguindo as relações de dentro e as de fora. Waiwiku-Wehale é um espaço metafórico relevante em Timor percebido como a origem de toda a vida. Essa narrativa aborda a imaginação do rei estrangeiro que vem do exterior para governar o reino Waiwiku-Wehale, que se ligava ao resto da ilha de maneira hierarquicamente superior. Essa narrativa pode ser vista como uma das primeiras relações históricas dentro-fora (SCHULTE-NORDHOLT, 1971) e, porventura, como uma imaginação genealógica específica de regiões internacionais.

Outra narrativa evidencia Timor como a origem de toda a vida por meio do espírito animal, o crocodilo. A narrativa conta que uma vez um crocodilo sagrado viajou pelo mundo com um menino timorense. Ao retornar para a área geográfica que hoje é conhecida como Timor, o crocodilo morreu e tornou-se o abrigo (transformado na ilha na forma do animal) para o menino e, posteriormente, para todos os outros seres humanos (WISE, 2006, p. 211).

Os antropólogos Kelly Silva e Daniel Simão (2012) fornecem pesquisas fundamentais precisamente sobre a inter-relação dentro-fora e como ela é estabelecida por meio de narrativas e imaginações locais, baseadas na proximidade emocional e nos sentimentos. Num estudo de caso específico, eles centram-se no papel que as instituições internacionais têm nos processos de identificação local pela sociedade de Timor-Leste (auto e hetero-identificações). Essa abordagem é um exemplo muito relevante de como o local e o global estão a ser negociados para a construção de uma realidade social, considerando as duas dimensões como importantes uma para a outra. Assim, eles analisam o papel dos atores globais e suas agências (ONG, missões de construção

da paz, entre outras) na formação do Estado de Timor-Leste (que serve como um estudo de caso) em situação pós-colonial (aqui especificamente pós-independência). Mais uma vez, as percepções locais surgem em primeiro plano quando se trata da construção de um contexto global com significado; como Silva e Simão (2012, p. 374) afirmam, “as pessoas da zona rural adaptam-se a interesses estatais e internacionais”. Ao mesmo tempo, tal adaptação tem um papel na formação do Estado e na dinâmica dos processos de auto-identificação das pessoas.

Portanto, o que se destaca nessa pesquisa são as negociações entre as identidades individual e coletiva sob o dilema da formação do Estado, que é altamente influenciado pelas forças estrangeiras. Isso abre o caminho para analisar o lugar do indivíduo no mundo como um todo, enquanto a Nação está sendo imaginada por meio de certos sistemas e valores sociais. Essa pesquisa é fortemente colocada entre o urbano e o rural; e como essas duas dimensões foram incorporadas no processo de construção do Estado nessa nova era. Os autores caminham entre a tradição e a modernidade, destacando que a realidade social das pessoas é construída tendo por base seus próprios termos cosmológicos em direção ao contexto global.

A cosmologia e a espiritualidade continuam a ser fundamentais para a sociedade e a vida social timorenses. Neste sentido, é crucial entender tais contextos nas construções políticas e nos processos de identificação no âmbito global. Assim, uma crença em heranças comuns, passados compartilhados e um senso de parentesco ou alianças pode unir pessoas sob uma comunidade imaginada, ainda que impulsionada por processos específicos do capitalismo de imprensa, como o museu, o censo e o mapa (ANDERSON, 1983). Da mesma forma, como propomos noutro texto (SEIXAS, MENDES & LOBNER, 2019), podemos conceber também a possibilidade de construção de comunidades imaginadas

internacionais (pelos meios internacionais de internet; pelos museus transnacionais; etc.).

Essas comunidades imaginadas internacionais podem estar em construção por meio de imaginações de interconexão global sustentando-se em tais repertórios narrativos dentro-fora. As relações dentro-fora são claramente um dos temas mais relevantes nas pesquisas antropológicas sobre Timor-Leste, tendo em conta suas dimensões sociais, econômicas e políticas. Ainda assim, podemos questionar até que ponto esse universo de significados consegue referir-se a uma escala global. Os mitos de origem podem ser usados como uma linguagem para enquadrar identidades sociais e lidar com conflitos pós-coloniais, bem como relações internacionais entre entidades políticas.

A seguir, forneceremos alguns exemplos empíricos que evidenciam as relações dentro-fora e abrem portas para a compreensão da eventual construção de imaginações sobre regiões internacionais.

- I. Como referido anteriormente por meio de um dos mitos de origem de Timor-Leste, o país é entendido como uma grande lua que se separou em várias partes que flutuaram para longe ao longo do tempo. Essa narrativa permite compreender a globalização como um mundo segmentado, porém interconectado, o que Seixas (2008) prova por meio de um exemplo de seu trabalho de campo. O autor fez parte, como testemunha, de um “ritual de instituição” de um acadêmico holandês, Aone Van Engelenhoven, como um timorense. Van Engelenhoven tinha linhas ancestrais que remontam a Leti (uma ilha próxima à parte leste de Timor-Leste). Ao longo de pesquisas sobre a sua genealogia, Van Engelenhoven descobriu

que seus antepassados tinham linhas de ascendência comuns em Leti e na ponta oriental de Timor-Leste (Tutuala). Por meio dessa conexão, ele foi aceito como parente por um clã específico em Tutuala. Após as pesquisas que evidenciaram as suas raízes nessa linha ancestral, a sua família europeia (holandesa) tinha que participar no ritual. Seixas, como co-pesquisador de Van Engelenhoven, foi aprovado como um membro de sua família devido à sua ascendência europeia - o que lhe deu permissão para participar do ritual, acolhido/imaginado pelo clã como parte da família de Van Engelenhoven pela linhagem europeia:

Eu não sei o quanto você já sabe sobre os clãs do distrito, mas esta é uma excelente oportunidade para nós dois. Eu tenho trabalhado em Lospalos e fiz de você meu parente através da minha esposa (ela também é europeia; isso é bom e suficiente para eles)” (VAN ENGELENHOVEN, 2006 *apud* SEIXAS, 2008).

- II. Para além de referências da pesquisa antropológica, evidências da área dos discursos políticos e dos media podem também ser considerados. Referindo-se a exemplos de conexões políticas internacionais, o ex-presidente brasileiro Lula da Silva e o ex-presidente timorense (e ex-ministro das Negóciois estrangeiros) Ramos-Horta, referiram-se nos media um ao outro como irmão mais novo e irmão mais velho, que “estão sempre ajudando uns aos outros”(PORTAL VERMELHO, 2008). No que diz respeito ao fato de ambos os países pertencerem à CPLP, essa referência pode ser usada como outra evidência da metáfora de uma ligação estratégica

entre estruturas familiares e alianças internacionais por meio do olhar político. Também podemos entendê-lo como uma articulação/interconexão entre o CLT e as estratégias do Estado.

- III. Em entrevistas realizadas no decurso de uma nossa pesquisa em curso⁶ que abordava a relação entre Timor-Leste e as regiões internacionais, os entrevistados referiram-se à ASEAN como família, com a qual Timor-Leste deseja casar-se. Referindo-se ao contexto como um todo, um agente do Estado foi questionado se poderia haver um problema para a admissão do país à ASEAN, tendo em conta a participação ativa na CPLP.

Bem se estamos numa organização claro que seguimos as regras de compromisso de tal organização. Mas isso não quer dizer que nós como país soberano não podemos ser amigos de outra pessoa. É como ao estar casada com o teu marido tal não significa abandonar todos os teus amigos. Ainda precisas de ter amigos!⁷ (CRISEA Research interview, 2018).

Este extrato de entrevista pode ser interpretado da seguinte forma: ao utilizar relações íntimas tal como o casamento e a amizade no contexto de regiões internacionais, a noção de família e seus significados ganham relevância e parecem prevalecer a nível macro. A referência a macroestruturas por meio de tais formas personalizadas de comuni-

6 Referimo-nos aqui ao projeto H2020 CRISEA (www.crisea.com) no qual Paulo Castro Seixas é coordenador da equipa portuguesa e Nadine Lobner é bolsista.

7 Tradução livre de: “Well if we are in an organization of course we are following the rules of engagement with that organization. But that doesn’t mean that as a sovereign country we cannot have friends with another person, like you married your husband and that doesn’t mean that you abandon all your friends. You need to have friend still (CRISEA Interview VI, September 2008).

cação parece evidenciar o imaginação sobre o global a partir de alianças em termos de parentesco, ou seja, partindo do CLT de Timor-Leste.

3. Uma nova linha de pesquisa: regiões internacionais através do imaginação local?

Ao longo de nossa pesquisa bibliográfica relativa à imaginação timorense sobre as relações dentro-fora e a eventual construção imaginária de regiões internacionais por meio delas, descobrimos que existe uma falha na literatura antropológica. Considerámos que pode haver uma conexão entre a imaginação tradicional de parentesco e aliança e a percepção local da escala global, o que pode ser entendido por meio da participação de Timor-Leste em certas regiões internacionais. Como ponto de partida, abordámos essa eventualidade relativamente a *global players* como a ASEAN, a CPLP, entre outros, entendidos por meio de uma imaginação de família em que as narrativas do mito de origem são usados como mitos da carta (MALINOWSKI, 1926 [1984]), ou seja, como estratégia de adaptação à globalização. Além disso, parece relevante questionar o que significa para os timorenses pertencer a uma comunidade/organização internacional e se existe uma relação entre as suas narrativas sobre a imaginação de Timor como a ilha de origem, alianças e parentesco, e o transnacionalismo.

As várias narrativas apresentadas por uma ampla variedade de etnografias na área de Timor-Leste evidenciam conexões entre percepções familiares e os modos como certas regiões internacionais são compreendidas. Elas evidenciam também imaginações de um sistema de conexões familiares/linhagens internacionais que emulam as narrativas ancestrais. Na próxima seção, será fornecida uma discussão dos dados demonstrados anteriormente. Na nossa revisão

de literatura, tentamos propor uma eventual nova categoria: a percepção de regiões internacionais por meio da imaginação local de alianças globais.

O sistema mundial deve ser entendido como uma fonte de diversidade e interações que possibilitam a geração de novas realidades (HANNERZ, 1992, p. 225). O caso de Timor-Leste é disso exemplo, abrindo como hipótese a possibilidade da imaginação que se volta para o regionalismo internacional ser compreendida quer pela via de uma perspectiva modernista das relações estatais, quer pela via de uma perspectiva primordialista, ou seja, como uma família alargada. Tönnies (1887), Robertson (1995), Appadurai (1991), Hannerz (1992) e Pina-Cabral (2014) podem servir-nos de guia nesta discussão. A importância de abordar esta linha de pesquisa no quadro das perspectivas antropológicas reside na análise da interconectividade global tal como é entendida nas percepções locais.

Gemeinschaft e *Gesellschaft* – ou Comunidade e Sociedade (TÖNNIES, 1887) – são entendidos como projeções da vontade. Isso significa que pode sempre haver uma interconexão entre a vontade natural e a artificial (paixão e interesse). Portanto, propomos que as relações internacionais entre estados podem ser entendidas por meio da vontade natural como no caso de Timor-Leste. As comunidades (perspetivas de baixo) estão intimamente ligadas à sociedade como um todo. Isto leva à discussão de vários tipos de interconexão social entre sociedades rurais/tradicionais e estruturas urbanas/modernas - como propomos ser o caso de Timor-Leste - e a imaginação de alianças internacionais por meio da projeção de parentesco, seguindo a ampla variedade de mitos de origem do país.

O contínuo *Gesellschaft* - *Gemeinschaft* (como tentamos demonstrar no caso da percepção das regiões internacionais em Timor-Leste) pode ser relacionado com a noção de globalização, como Roland Robertson (1995) a denominou.

Para além disso, a projeção no regionalismo internacional de uma perspectiva de baixo com base em imaginações de parentesco, pode ser porventura entendida como *global gemeinschaft* (ROBERTSON, 1995).

Appadurai (1991) estabelece um diálogo e uma dialética entre homogeneização e indigenização. Essas perspectivas e os seus fluxos (*ethno, techno, ideo, media and finance*) estão na base de imaginações situacionais que surgem em uma diversidade de encontros. É essa hibridação que procuramos propor neste texto em relação à imaginação sobre regiões internacionais, enquanto resultado de projeções de relações estatais e projeções de relações de linhagens.

Global Ecumene de Ulf Hannerz (1992), é também um conceito que possibilita sustentar esta linha de pesquisa. Os universos de significados por meio dos quais as pessoas constroem suas realidades quotidianas fazem parte da formação da organização social que possibilita lidar com os novos tempos no âmbito global (HANNERZ, 1992, p. 228). Como ele se refere a Wuthnow, o sistema mundial em expansão cria distúrbios nas áreas periféricas que levam a formas de revoluções e novas estratégias de enfrentamento. A expansão das influências económicas e políticas incentiva a heterogeneidade cultural mais do que a homogeneidade já assumida da globalização (WUTHNOW, 1983, pp. 65-66 *apud* HANNERZ, 1992, p. 225). Tal análise permite entender a construção do regionalismo internacional na periferia por meio da articulação entre a imaginação local e o âmbito global.

Pina-Cabral (2017) considera que o mundo se constrói em função de imaginações que incluem o mundo enquanto contexto de interação. O fato das imaginações serem socialmente construídas concede desde logo relevância ao CLT e ao parentesco/aliança como contexto social enquanto base de imaginação e de mundivisão. Pode-se porventura mesmo propor que um aumento da consciência e intera-

ção entre imaginações internacionais de base estatal e imaginações internacionais com base no CLT pode potencializar as “proclividades”, propiciar novas “transcendências” e os “movimentos estocásticos” propiciadores assim de uma mais efetiva construção de famílias/alianças transnacionais. No seu texto sobre Lusofonia como *ecumene*, Pina-Cabral (2014) aborda exatamente a relevância de tais imaginações como construção social de novas realidades em novos tempos. Ele usa o conceito de amizade (*amity*) para explorar o que neste texto chamamos famílias/alianças transnacionais em termos de *ecumene* (imaginações de baixo), o que tem claramente raízes nas projeções de parentesco e sentimentos /emoções comuns.

Ao usá-lo [o conceito de amizade], quero enfatizar que o que está em jogo nesses encontros é um processo de interação que também é um processo de constante construção humana, semelhante e associada aos processos de constituição emocional que caracteriza parentesco e amizade (PINA-CABRAL, 2014, p. 244).

Finalmente, na próxima seção, nas considerações finais, apresentamos algumas perspectivas futuras relativamente à relevância de tais construções do mundo a partir do local/CLT.

4. Perspetivas finais

Por meio deste artigo, tentamos apresentar a hipótese de uma arena composta por vários sistemas de sentido em relação à esfera global. Acreditamos que Timor-Leste é um estudo de caso relevante para explorar esse caminho e este texto procura levantar algumas questões de pesquisa: as regiões internacionais são uma arena ideológica para alternativos sistemas de significado? O caso de Timor-Leste

é relevante para entender essa arena? As narrativas locais/CLT e as narrativas de relações estatais são compreensíveis como dois sistemas de significado para apreender as regiões internacionais? Em caso afirmativo, as relações entre eles podem ser uma estratégia de adaptação/enfrentamento dos processos de globalização? Pretendemos desenvolver essas questões em pesquisas futuras.

Em relação ao caso de Timor-Leste no contexto da construção imaginária de regiões internacionais, levantamos a hipótese de que a sociedade do país percebe-se globalmente interconectada por imaginações de parentesco (e, portanto, em uma rede familiar por meio da imaginação de alianças internacionais, ancorada nos mitos de origem). Como as pesquisas mostraram, existe uma narrativa local que possibilita o contexto da interconectividade global de cada indivíduo tornando Timor-Leste a origem de todas as pessoas. Quem chega a Timor-Leste pode ser visto como um irmão ou irmã, “voltando para casa” (SEIXAS, 2016).

Assim, pode ser que o caráter discursivo (comunidade imaginada) da construção da Nação funcione também para além dela, por meio de processos de identificação nos níveis supranacionais definidos pelas identidades locais/CLT. Propomos assim que uma circulação de significados entre o local e o global serve à (re)identificação e/ou reconfiguração de indivíduos no mundo.

No caso de Timor-Leste, propusemos que as Sociedades de Casas podem ser vistas como um dos fundamentos das conexões transnacionais. Estas últimas são, por essa via, vistas de forma metafórica como alianças globais que derivam das narrativas locais/mitos de origem timorenses. No nível macro, atores globais como CPLP, ASEAN e Common Wealth - bem como a ONU ou parceiros de investimento como o Banco Central Asiático - podem ser considerados partes nessas construções de alianças. Além disso, a um nível micro, a imaginação individual de alianças

e parentesco, definida por meio de mitos de origem ou narrativas locais, pode estar a enquadrar a relação entre a sociedade de Timor-Leste e os estrangeiros (estranhos; quando se referem às relações internas/externas).

Uma questão fundamental é a do nível meso: os agentes do Estado utilizam uma linguagem por vezes entre o nível micro e macro de forma consciente ou inconsciente (como pode ser o caso no exemplo acima da comunicação entre os atores estatais brasileiro e timorense, Lula da Silva e Ramos-Horta). É o estatuto desse saber e dessa linguagem intermédia que deve também ser interrogado. Saber os significados e as práticas relativamente a esse saber e a essa linguagem, quer em relação à sociedade timorense, quer no que tange às instituições estatais, quer nas relações com as novas regiões internacionais é uma questão de pesquisa que consideramos deve ser desenvolvida.

Neste texto levantamos então a questão de saber se a ASEAN, a CPLP e outras regiões internacionais podem ser entendidas como famílias/alianças internacionais a partir das imaginações e construções da sociedade em Timor-Leste e como isso pode ser apreendido a partir do local/CLT. Precisamos, no entanto, continuar a questionar se pode haver uma ligação entre a imaginação local e as interconexões transnacionais tendo por base abordagens antropológicas. Tal problemática abordando a arena de imaginações do mundo na sociedade de Timor-Leste será nossa preocupação em pesquisas futuras.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso: London, 1983.

APPADURAI, Arjun. *Global Ethnoscapes: Notes and*

- Queries for a Transnational Anthropology. In: FOX, Richard (Eds.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 1991. p. 191-210.
- APPADURAI, Arjun. Sovereignty without Territoriality: Notes for a Postnational Geography. In: YAEGER, Patricia. *The Geography of Identity*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996. p. 40-58.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Fischer: Frankfurt am Main, 1993 (10th edition).
- BURAWOY, Michael. *et al. Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World. Transforming Anthropology*, v.10, n. 2, p. 38-40. 2000. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/tran.2001.10.2.38>
- CRISEA. *Competing Regional Integration in Southeast Asia*, 2020. Disponível em: www.crisea.com
- CURCI, Jonathan. *The protection of biodiversity and traditional knowledge in international law of intellectual property*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- ENGELENHOVEN, Aone. Living the Never-Ending Story: on story-telling in Tutuala (East Timor) and Southwest Maluku (Indonesia). In: SEIXAS, Paulo (Org.) *Translation, Society and Politics in Timor-Leste*. Porto: Fernando Pessoa University Press, 2010. Pp. 61-76.
- ENGELENHOVEN, Aone; SEIXAS, Paulo. Sorotmalai, the journey, the brothers and the book [DVD]. In: SEIXAS, Paulo (Org.) *Translation, Society and Politics in Timor-Leste*. Porto: Fernando Pessoa University Press, 2010.
- FOX, James. (1989). Category and complement: binary ideologies and the organization of dualism in eastern Indoensia. In: Maybury, David; Almagor, Uri (Org.) *The*

- Attraction of Opposites: Thought and society in a dualistic mode.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989. p. 33-56.
- FOX, James. *Origins, ancestry and alliance. Explorations in austronesian ethnography.* Canberra: Department of Anthropology. 1996. 336p.
- HANNERZ, Ulf. *Cultural Complexity: Studies in the social organization of meaning.* New York: Columbia University Press, 1992. 347p.
- HANNERZ, Ulf. *Transnational Connections.* London: Routledge, 1996. 212p.
- HICKS, David. Community and nation-state in East Timor: A view from the periphery. *Anthropology Today*, v.23, n.1, 13-16, 2007. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-8322.2007.00484.x>. Acesso em: 19 dec. 2019.
- HOHE, Tanja. The clash of paradigms: international administration and local political legitimacy in East Timor. *Contemporary Southeast Asia*, ano 24, n. 3, p. 569-89. 2002.
- KEARNEY, M. The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, p. 547-565. 1995. Disponível em: http://thedigitalsilkroute.com/images/references/The_Local_And_The_Gobal__2_.pdf. Acesso em: 19 dec. 2019.
- LEACH, Michael. (2012). Longitudinal change in East Timorese tertiary student attitudes to national identity and nation-building: 2002-2010. *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania*, vol. 168 n. 2, p. 219-252, sept. 2012. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/262080694_Longitudinal_change_in_East_Timorese_tertiary_student_attitudes_to_national_identity_and_nation_

- building_2002-2010. Acesso em: 19 dec. 2019
- LEVI-STRAUSS, Claude. *The way of the mask*. Seattle: University of Washington Press, 1982. 249p.
- MALINOWSKI, Bronislaw. The Role of Myth in Life. In: DUNDES, Alan (Org.) *Sacred Narratives: Readings in the Theory of Myth*. Berkley: University of California Press, 1984 [1926]. 193-206.
- MCWILLIAM, Andrew. Houses of resistance in East Timor: Structuring sociality in the new nation. *Anthropological Forum*, vol. 15, n.1, p.27-44, mar. 2005. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/249014690_Houses_of_Resistance_in_East_Timor_Structuring_Sociality_in_the_New_Nation. Acesso em: 19 dec. 2019.
- MCWILLIAM, Andrew. (2011). Fataluku living landscapes. In: TRAUBE, Elisabeth (Org.) *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic essays*. Canberra: ANU E Press, 2011. p. 61-86.
- MCWILLIAM, Andrew; TRAUBE, Elisabeth. Land and life in Timor-Leste: Introduction. In: TRAUBE, Elisabeth (Org.) *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic essays*. Canberra: ANU E Press, 2011. p. 1-22.
- MCWILLIAM, Andrew; PALMER, Lisa; SHEPHERD, Christopher. Lulik encounters and cultural frictions in East Timor: past and present. *The Australian Journal of Anthropology*, v.25, n.3, p. 304-320, sept. 2014. Disponível em: <http://kulturatimorhobee.com/uploads/lrpalmer/taja12101.pdf> Acesso em: 19 dec. 2019.
- MCWILLIAM, Andrew. Rural-Urban inequalities and Migration in Timor-Leste. In: INGRAM, Susan; KENT, Lia; MCWILLIAM, Andrew (Org.) *A new Era? Timor-Leste after the UN*. Acton, ANU Press, 2015. p.225-235.
- PINA-CABRAL, João. Lusotopia como Ecumene. In: ERIKSEN, Hylland Thomas; GARSTEN, Christina; SHALINI, Randeria (Org.) *Anthropology Now and Next*:

- Essays in Honor of Ulf Hannerz*. Oxford and New York: Berghahn Books, 2014, p. 241-263.
- PINA-CABRAL, João. *World: An Anthropological Examination*. Chicago: Hau Books- University of Chicago Press, 2016, 232 p.
- PORTAL VERMELHO. *Lula: “Brasil está incondicionalmente ao lado do Timor”*. 2008. Disponível em: <http://www.vermelho.org.br/noticia/37713-1>
- ROBERTSON, Roland. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. In: FEATHERSTONE, Mike; LASH, Scott; ROBERTSON, Roland (Org.) *Global Modernities*, London: Sage Publications, 1995, p. 25-44.
- SCAMBARY, James, WASSEL, Todd. Hybrid Peacebuilding in Hybrid Communities: A Case Study of Timor-Leste. In: WALLIS, Joanne et al. *Hybridity on the Ground in Peacebuilding and Development: Critical Conversations*, Canberra: ANU Press, 2018. p. 181-200. Canberra: ANU Press.
- SCHULTE-NORDHOLT, Henk. *The Political System of the Atoni of Timor*. Rotterdam: Springer Netherlands, 1971. 511p.
- SEIXAS, Paulo. *Uma Timor, uma malaes: tradução de tradições. Olaria e figurado em Timor-Leste*. Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa, 2008. 127 p.
- SEIXAS, Paulo. Translation, Society and Politics in Timor-Leste. Porto: University Fernando Pessoa, 2010. 199p.
- SEIXAS, Paulo. Timor-Leste: Sociedade de ‘Irmãos’, Sociedade de ‘Malaes’. In: FEIJÓ, Rui Graça (Org.) *Timor-Leste: Colonialismo, Descolonização, Lusutopia*. Edições Afrontamento: Porto, 2016. p. 415-423
- SEIXAS, Paulo, MENDES CANAS, Nuno & LOBNER, Nadine. *The ‘readiness’ of Timor-Leste: Narratives about the admission procedure to ASEAN*. *Journal of Current*

- Southeast Asian Affairs*, v.38, n.2, p. 149-171, sept. 2019. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1868103419867511>. Acesso em: 19 dec. 2019.
- SILVA, Kelly. Processes of regionalisation in East Timor social conflicts. *Anthropological Forum*, v.20, n.2, p. 105–23, jun. 2010. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00664677.2010.487295> Acesso em: 19 dec. 2019.
- SILVA, Kelly; SIMÃO, Daniel. Coping with “traditions”: The analysis of East-Timorese nation building from the perspective of a certain anthropology made in Brazil. *Vibrant*, ano 9, n. 1, p. 34-46, 2012.
- SMITH, Anthony. *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- SOUSA, Lucio. *An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste*. 2010. 403p. Teses (doutoramento na Antropologia) - Universidade Aberta, Lisboa, 2010.
- TÖNNIES, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Leipzig: Fues Verlag, 1887. 224p.
- TRAUBE, Elisabeth. Unpaid wages: Local narratives and the imagination of the nation. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, vol.8, n.1, p. 9–25, jul. 2007. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14442210601161724>. Acesso em: 19 dec. 2019.
- TRAUBE, Elisabeth. Planting the Flag. In: TRAUBE, Elisabeth (Org.) *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*. Canberra: ANU Press, 2011. p. 117-141.
- UNITED NATIONS. *Convention on biological diversity*. UN, Rio de Janeiro, 1992. Disponível em: <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-en.pdf>

WISE, Amanda. *Exile and Return among the East Timorese*.
University of Pennsylvania Press: Pennsylvania. 2006.
248p. (Contemporary Ethnography).

NARRATIVAS DE ORIGEM:
CONTINUIDADE E REINVENÇÃO



Elementos simbólicos em relatos fundacionais timorenses

Vitor José da Costa Barbosa

À semelhança de outros povos,
o imaginário dos povos timorenses
encontra nas lendas e mitos
fundacionais uma fabulosa forma de
expressão narrativa e de conexão com
elementos simbólicos naturais como
os astros, a água, as plantas ou os
animais, atores que desempenham
papel determinante no estabelecimento
de uma nova ordem, no nascimento dos
microcosmos e do cosmos.



O mito é uma fala.
Roland Barthes, *Mitologias*

1. Da fala ao mito¹

Na sua relação com o cosmos e com os seus elementos naturais, o ser humano procurou, ao longo dos tempos, não apenas adaptar-se – alimentar-se, resistir aos fenómenos naturais e aos potenciais predadores – como também se comunicar para expressar necessidades, sensações e emoções. Foi a comunicação, primeiro por meio da fala, e mais tarde com o recurso a outras formas de expressão (a escrita, a iconografia), que permitiu a evolução do *homo sapiens*, quer enquanto espécie biológica, quer enquanto ser pensante.

Serve esta pequena introdução para nos colocar perante o fenómeno da literatura oral, a capacidade de contar ou narrar o visto e o explicável, e de fabular o que está para lá do entendimento humano: a criação do mundo, dos seus

¹ O texto que aqui se apresenta surge na sequência da dissertação de mestrado, com o título *Relatos Fundacionais do Imaginário Timorense*, que apresentámos à Universidade Aberta, em dezembro de 2014. Cf. <https://repositorioaberto.uab.pt>.

elementos e do próprio ser humano. É no imaginário e na capacidade de fabulação, isto é, na possibilidade de criação a partir da fala como forma de expressão artística, em que o signo (a palavra) ganha contornos de símbolo representativo de uma realidade ou fenômeno, que nasce o mito (a narrativa de origem), uma fala ancestral, um rio ininterrupto, um *tais* multicolor que vai sendo tecido por gerações e gerações. Ricouer (1995, p.35) afirma que “o símbolo possui uma dimensão semântica, passível de significação e interpretação, e uma dimensão não semântica, impossível de traduzir conceptualmente”. Para responder a essa impossibilidade, o homem recorre à metaforização e à mitificação, recursos do imaginário transpostos para a literatura oral. Metáfora e mito possibilitam, portanto, formas de estabelecimento de analogias entre entidades, seres e realidades aparentemente tão diversos como corpo, casa e cosmos, a título de exemplo, num jogo metafórico de procura de alargamento das curtas fronteiras da significação literal da palavra, um jogo de inferências, de transferência de sentidos e de qualidades entre realidades, objetos ou seres. Em *Metaphors We Live By*, os investigadores americanos Lakoff e Johnson (2003) explicam o uso e o poder da linguagem metafórica no quotidiano humano, no seu imaginário e pensamento:

Imaginação, em um de seus muitos aspectos, envolve ver um tipo de coisa em termos de outro tipo de coisa – o que nós temos chamado de pensamento metafórico. Metáfora é assim a racionalidade imaginativa. Desde que as categorias de nosso pensamento quotidiano são amplamente metafóricas e nosso raciocínio quotidiano envolve implicações e inferências metafóricas, a racionalidade comum é, portanto, imaginativa por sua própria natureza (2003, p. 193)².

² Tradução livre de: Imagination, in one of its many aspects, involves seeing one kind of thing in terms of another kind of thing – what we have called metaphorical thought. Metaphor is thus imaginative rationality. Since the categories of our everyday thought are largely metaphorical and our everyday reasoning involves metaphorical entailments and inferences, ordinary rationality is therefore imaginative by its very nature (2003, p. 193).

Metáfora e mito surgem como mecanismos de associação e de analogia, construções linguísticas assentes em unidades simbólicas, processos criativos que se traduzem em explicações de fenómenos e acontecimentos. À semelhança de outros povos, o imaginário dos povos timorenses encontra nas lendas e mitos fundacionais uma fabulosa forma de expressão narrativa e de conexão com elementos simbólicos naturais como os astros, a água, as plantas ou os animais, atores que desempenham papel determinante no estabelecimento de uma nova ordem, no nascimento dos microcosmos e do cosmos. Com efeito, é o relato fundacional que permite aos diferentes grupos etnolinguísticos a explicação e o enquadramento de suas relações com o meio natural e, assim, mitos e símbolos adquirem uma natureza *lulik* (sagrada) porque ligada ao primordial, permanentemente atualizada e relembada sob a forma de ritos e relatos. Uma literatura oral integrada e em perfeita harmonia com outras manifestações artísticas como a dança, a música, a pintura ou a escultura (veja-se, a título de exemplo, as esculturas de madeira de crocodilos ou de figuras antropomórficas, as pinturas das grutas de Tutuala) – elementos imagéticos que são, simultaneamente, personagens de contos, fábulas, lendas e mitos. Todo esse *corpus* etnográfico desemboca em identidades singulares, muitas vezes envoltas em secretismo, forma de não contaminação e de preservação da cultura do grupo que vê na manifestação e na expressão de seu imaginário a perpetuação da ancestralidade e das suas raízes. Daí também advém a sua sacralidade e religiosidade, o *lulik*, as casas sagradas e o totem, formas de ligação do ser humano timorense às origens e à natureza, o seu sentimento de filiação para com os astros: “nós somos os filhos do sol e da lua!” (MENDES, 2004, p.39).

Neste ensaio apresentaremos três relatos fundacionais representativos da singular e fantástica literatura oral e tradicional timorense, aqui objeto de uma hermenêutica trans-

disciplinar e de um dialogismo intertextual, a englobar não apenas a literatura, como também a antropologia, a sociologia, a etnologia e a psicanálise, na linha de Durand (2002, p.40-41) e de seus estudos sobre o imaginário, na procura dos trilhos do “trajeto antropológico”, aquele que relaciona “as pulsões subjetivas e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social”.

O estudo que aqui se apresenta deriva, primeiramente, da observação de diferentes geografias culturais e do contacto, em contexto de formação de professores³, com as populações das regiões de Viqueque, Dilor, Maubisse e Hato-Builico. Aquando da nossa passagem por esses territórios, pudemos aferir, quer em manifestações culturais (danças, trajes, cantigas), quer na convivência com a literatura oral, trabalhada em sala de aula, da riqueza patrimonial dos diferentes grupos locais, no respeitante a uma literatura de conteúdo simbólico tão diversa como fabulosa. Intrigou-nos, no entanto, o facto de não existir um estudo que observasse a literatura oral e a relacionasse com o imaginário e as suas diversas formas de expressão. A nossa tese de mestrado⁴ e este pequeno ensaio pretendem, humildemente, alertar para todo esse património por descobrir e interpretar, em leituras uni ou multidisciplinares, mais localizadas ou mais abrangentes. Pela nossa parte, deixamos aqui uma análise de dois mitos fundacionais em que a ilha de Timor surge como eixo central na criação do planeta ou do universo e uma lenda de natureza mais regional, esta mais ligada ao território da região de Viqueque, onde vivemos cerca de três anos.

³ Nas aulas de língua portuguesa, nos cursos de formação de professores timorenses, fomos solicitando a recolha e leitura de lendas e mitos e percebendo que estávamos perante uma literatura oral de grande riqueza simbólica e que importava dar a conhecer.

⁴ Veja-se: BARBOSA, Vitor, *Relatos Fundacionais do Imaginário Timorense*, Universidade Aberta, dezembro de 2014. Cf. <https://repositorioaberto.uab.pt>.

A escolha desses três relatos não é aleatória, justifica-se não apenas pela sua originalidade e representatividade simbólica (podemos encontrar uma multiplicidade de simbológicas), mas também porque dois deles resultaram de pesquisa e recolha local, depois de solicitados aos seus narradores, que os redigiram em língua portuguesa e fizeram o favor de os entregar para publicação.

2. O primeiro homem

A ilha de Timor aparece em vários mitos como lugar sagrado porque primordial, sendo que muitos dos seus povos explicam a origem do mundo por meio de narrativas que colocam o gerar do universo em locais como o Tata-Mai-Lau (o Avô dos Avôs) ou a região de Lautém. É nessa região, mais precisamente na zona de Tutuala, que estão as grutas sagradas de Ilikerekere com as suas pinturas ancestrais cheias de motivos representando humanos e animais. Alguns mitos dessa região fabulam acerca do aparecimento do cosmos como fruto de dilúvios ou cataclismos primordiais, outros explicam a origem do universo como obra de Maromak, numa aproximação aos textos bíblicos, de que é exemplo este que nos chegou da região de Tutuala:

Segundo o mito, é em Tutuala que surge a língua primeira, o Macu'a, sendo que no mito "O Primeiro Homem"⁵, a terra, nos primórdios, era uma grande extensão de lamaçal, vazia e inabitada. Então, Deus colocou o primeiro homem sobre esta terra, mas num local seco. Tendo-lhe ordenado que permanecesse neste lugar, Deus deixou-lhe apenas um copo de água para ele beber durante sete dias. O homem ficou satisfeito, mas quando Deus o visitou, depois de sete dias, pediu-lhe que cobrisse a terra com mon-

⁵ Mito recolhido, redigido e gentilmente cedido pelo senhor Albino da Silva, da região de Lautém. Conhecemos o senhor Albino através da senhora Dulce, proprietária da livraria *Livros & Companhia*, em Dili. Solicitamos a sua colaboração, explicando-lhe a finalidade do nosso trabalho. O texto aqui apresentado foi adaptado a partir do original (redigido pelo senhor Albino).

tes, montanhas e árvores, e que a terra e o mar se enchessem de seres vivos. O homem passou a habitar numa caverna numa montanha. Depois deste segundo encontro, Deus voltou aos céus, deixando ao homem, como da primeira vez, um simples copo de água. O homem vendo-se só no mundo, resolveu pedir a Deus que lhe desse companhia, ou seja, outros homens parecidos consigo. Passados sete dias, Deus apareceu e feito o pedido do homem, desceram a um lugar chamado *lori*, que significa em língua fataluku, pântano ou lagoa. Neste local, Deus ordenou ao homem que fizesse lama e amassando-a construísse sete bonecos semelhantes a si. Concluído o trabalho, Deus mandou-o colocar os bonecos dentro de uma mala deixando-lhe, como de costume, um copo de água. Passados sete dias, voltou Deus como prometera e junto com o homem desceu a montanha, a fim de abrirem a mala e verem os bonecos. O homem abriu a mala e viu que aqueles se articulavam como lombrigas (*latu-poro*”, na versão fataluku). Deus ordenou-lhe que fechasse a mala e, depois de subirem a montanha, deixou-lhe um copo de água e disse-lhe que voltaria ao fim de sete dias. Deus voltou novamente e ordenou ao homem que abrisse a mala, para que visse que os bonecos se tinham transformado em crianças do sexo masculino. O homem deixou a mala aberta, a pedido de Deus, e voltou para o cimo da montanha, tendo Deus, como de costume, deixado um copo de água e dito que regressaria ao fim de sete dias. Por fim, regressou Deus e fez ver ao homem que as crianças eram agora seres humanos perfeitos. O homem ficou contente, mas fez ver a Deus que não havendo forma de comunicarem, seria difícil o entendimento entre eles. Deus compreendeu o pedido e deu ao homem a fala, de forma a poderem comunicar entre si. Essa fala ou língua tem o nome de Macu´a e ainda hoje é falada por muitos habitantes da região. Vendo que tudo estava bem, Deus voltou para os céus.

O mito, resumido em cima, apresenta muitas similitudes com os textos do Antigo Testamento⁶, que abordam a

⁶ No livro do Génesis pode ler-se: “o Senhor Deus ainda não tinha feito chover sobre a terra, e não havia homem para a cultivar, e da terra brotava uma nascente que regava toda a superfície, então o Senhor Deus formou o homem do pó da terra [...] Depois, o Senhor Deus plantou um jardim no Éden, ao oriente, e nele colocou o homem que tinha formado. Veja-se *Bíblia Sagrada*, Lisboa/Fátima, Difusora Bíblica, 2009, p. 26.

criação do universo e o aparecimento do homem na Terra⁷. Os pontos de contacto podem ser estabelecidos, primeiro pela relação instituída *ab initium* e a partir da fala, do Verbo primeiro que possibilita o entendimento e a comunicação, quer entre um ser superior, Maromak, e o ser humano, quer entre os seres humanos de tempos remotos; depois pelos elementos que participam e originam a criação do universo: a água e a terra; por fim, pela simbologia do número sete⁸ associado à perfeição dinâmica, à mudança de ciclo ou à renovação positiva. O sete pode ainda expressar a junção do número quatro, que simboliza a terra, com o número três, que representa o céu, ou seja, o sete traduz a totalidade do universo em movimento e surge em diferentes mitos e lendas da literatura oral timorense.

As similaridades entre esse mito da ponta leste da ilha e as Sagradas Escrituras do catolicismo poderão ser interpretadas como resultado da colonização portuguesa e da sua evangelização? Foram os relatos fundacionais timorenses “contaminados” pela visão evangelizadora dos sacerdotes europeus⁹? Ou estamos perante um conjunto de coincidências que apontam para a chamada memória coletiva, que foi sendo erigida ao longo de séculos? Sabemos que o mito é sempre uma criação inacabada e permanentemente em mutação, capaz de perpassar culturas e civilizações, e não deve ser observado somente no plano histórico, já que nos transporta para o tempo indeterminado, aquele em que o ser humano resulta de criação divina, aquele em que o Verbo foi gerado e permitiu a arte de fabular.

7 A este propósito confrontem-se mitos e lendas recolhidos pelos sacerdotes portugueses Artur Basílio de Sá e Ezequiel Enes Pascoal e publicados, primeiramente, no jornal *Seara*. O padre Pascoal escolhe para título de um dos seus relatos recolhidos o sugestivo “Do Mânu Coco ao Génesis”. Veja-se PASCOAL, p. 45.

8 Confronte-se *Dicionário dos Símbolos*, Jean Chevalier et alain Gheerbrant, Lisboa, Teorema, 1994.

9 Veja-se a este respeito alguns ensaios de Vicente Paulino, particularmente “Os vultos de Timor-Leste de Manuel Ferreira: entre glorificar e afirmar a identidade lusitana no Timor Português”, in <http://www.historyanthropologytimor.org>, consultado em 20 de novembro de 2020.

O mito “O Primeiro Homem” serve, também, para determinar a língua Macu’a enquanto fundacional, com origem numa dádiva divina, logo sagrada, não admirando, por isso, que seja a escolhida pelos senhores da palavra (os *lian-nain* da região), aquando dos rituais dos Fataluku, descendentes dos primeiros habitantes da região de Lautém. A originalidade da cosmogonia decorre, ainda, do diálogo estabelecido entre o primeiro ser humano e Deus seu criador, que tudo faz para lhe facilitar a vida terrena, ensinando-lhe as artes da fabricação e da criação – primeiro no contacto com a terra e com a água, depois na forma como o conduz à comunicação verbal.

Para além dos elementos referenciados, encontramos a montanha e a caverna, locais conectados com a luz e o transcendente e, concomitantemente, unidades de grande profundidade simbólica, presentes em mitos de geografias diversas e considerados eixos geradores de nascimento, de criação e de ligação com o mundo do alto, como observamos no relato apresentado.

3. A Lenda do Uran Uáki – Timor espaço central de nascimento do cosmos

A centralidade de Timor¹⁰ enquanto espaço primordial, onde nasceu o ser humano e a Terra não é exclusiva do povo macu’a e de seus descendentes fataluku. Também do imaginário galolen brotam mitos cosmogónicos como o “Uran Uáki¹¹” (ou “Grande Panela”), uma narrativa que explica a origem do mundo por meio da analogia de Timor, espaço onde viviam todas as criaturas, a uma grande panela suportada pelas montanhas Cúri e Maneo (do reino de

10 A propósito da centralidade de Timor e de algumas das suas regiões (Laclubar, Atsabe, entre outras) veja-se estudos de Judith Bovensiepen (2011) e de Andrea Molnar (2011).

11 Mito retirado do livro *Radiografia de Timor Lorosae*, do padre Francisco Fernandes (2011, p. 80-85), editado postumamente. Texto aqui adaptado.

Lacló), Maubere (do reino de Laclúbar), Matebian (do reino de Baguia), Ramelau (do reino de Same) e Mano Coco (do reino de Ataúro):

Diz o mito que foi neste espaço que Deus colocou a reinar Lacoioik e Cololoik, casal que devia manter um clima de paz e harmonia. Para se conseguir tal desiderato, Deus ordenou-lhes que cada habitante devia comer apenas um grão de arroz por dia, além de frutas disponíveis, sendo que o arroz devia ser descascado à mão. Havia uma velha cozinheira do Liurai Amak, chamada Birúbi, a qual tinha muitos familiares para alimentar diariamente. Uma vez que o descasque do arroz se tornava um trabalho penoso, Birúbi resolveu arranjar forma de o facilitar. Para tal, decidiu ir ao mato e cortar um tronco delgado, do qual fez um pilão (*alo*) e um almofariz (*nessun*), onde colocou grande quantidade de arroz que começou a pilar. Ao levantar o pilão, Birubi atingiu o céu, a tampa da panela, quebrando deste modo a harmonia existente no universo, e sendo responsável pelo desprendimento do céu, que se separou para sempre da terra. Surgiu então a lua, resultante do buraco feito pela ponta do pilão de Birúbi, e as estrelas nasceram dos grãos de arroz saídos do almofariz e agora espalhos pelo firmamento.

Mito fantástico e fabuloso esse que explica a nova ordem atual, o cosmos tal como hoje o conhecemos. A literatura oral e tradicional timorense encontra nesse mito um exemplar prodigioso da arte narrativa, capaz de explicar tão genuinamente a origem do mundo numa linguagem metafórica carregada de simbolismo, expresso na intervenção de simples objetos familiares e do quotidiano, que surgem como catalisadores de mudança, de uma nova ordem. O pilão e o almofariz¹² aparecem também em iconografias de diferentes latitudes, podendo ser associados à sexualidade (veja-se forma fálica do pilão) e, por isso, vistos

¹² Veja-se *Dicionário dos Símbolos* Jean Chevalier et al.ain Gheerbrant, Lisboa, Teorema, 1994, p. 526.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

como geradores de um novo ser, da criação e da organização do mundo e da sociedade. O pilão pode também conectar-se com o pilar e a árvore dada a sua forma geométrica, sendo observados pelo imaginário como eixos verticais capazes de suportar o universo, e de funcionar como canais que permitem a comunicação com o alto, com o transcendente. O pilar ocupa no imaginário e no quotidiano timorenses um papel central, o que é facilmente constatável na construção da casa tradicional dos diferentes povos ou em cemitérios da região de Lautém, onde surgem adornados com chifres de búfalo a expressar a fertilidade e a fecundidade:

Na estrutura da habitação revela-se o simbolismo cósmico: a casa é a imagem do mundo, a sua cobertura é o Céu, o pilar ou poste principal é assimilado ao eixo do mundo que sustenta o tecto celeste e desempenha um papel ritual importante: é na sua base que têm lugar os sacrifícios em honra do ser supremo, Marômac¹³

Falamos em cima da associação muitas vezes estabelecida metaforicamente entre o cosmos, a casa e o corpo humano. Na iconografia timorense, a ilha de Timor é frequentemente observada enquanto corpo: o vocábulo “praia” traduz-se por *tasi ibun* (a boca do mar); a região de Tutuala representa no imaginário timorense a cabeça do crocodilo (a partir de diferentes lendas nas quais é protagonista¹⁴); a região de Laclubar aparece em diferentes mitos como o “umbigo”, a parte central do corpo, da ilha. David Hicks (1976), na sua passagem pela ilha de Timor, na década de 70, comprovou a associação entre a casa e o corpo humano, na região de Viqueque, onde o grupo falante de tétum vê a forma retangular da sua habitação como um corpo composto por olhos, ossos, cabeça, pés e pernas.

¹³ Confronte-se Cinatti *et al.* (1987, p. 34).

¹⁴ A este propósito Almeida (1994, pp. 494-508) apresenta diferentes lendas ligadas à simbologia do crocodilo.

4. A Lenda do Homem-Cobra – personificação e zoomorfismo

Os animais e as plantas representam papel relevante na iconografia e no lendário fundacional de diferentes regiões do atual território leste-timoreense. Pequenas aves, árvores de grande ou pequeno porte, répteis, cães, elementos da flora ou da fauna locais participam enquanto protagonistas nessas narrativas. Atores integrantes do imaginário dos povos timorenses, que os observa e lhes conhece as características, transportadas depois para os mais variados relatos: fábulas, contos, lendas, cantigas ou mitos. Como forma de exemplificar essa relevância, recorreremos à “Lenda do Homem Cobra”, relato originário da região de Viqueque. O mesmo chegou até nós, depois de solicitado à professora Sílvia Soares, nossa formanda do curso de formação de professores, em Viqueque, nos anos de 2000-2002, que o recolheu e escreveu. Pedimos a sua colaboração, aquando da redação da nossa tese de mestrado, devido aos seus conhecimentos não só linguísticos, como também da cultura da região.

Conta a lenda que um velho chamado Leki vivia com as suas sete filhas e tinha por vizinha a velha Hare. Certo dia, quando Hare foi buscar lenha ao mato e quando juntava um monte de paus, encontrou enrolada uma grande cobra. Assustada a velha ouviu a cobra a pedir-lhe que a levasse consigo para a sua casa. Mais tarde a cobra transformou-se num belo e forte rapaz que tratou com afincos da horta da velha Hare. O rapaz reparou nas raparigas vizinhas e pediu a Hare que intercedesse junto de Leki para ele permitir o casamento com uma das suas filhas. O velho Leki sentiu-se ofendido com tal proposta, pois era um homem de classe superior. No entanto, uma das suas filhas, Bui Iku, procurou saber quem era esse rapaz, tendo-se apaixonado por ele. O jovem continuou a trabalhar, ganhando o respeito de todos, tendo até viajado para conseguir melhorar a sua condição económica e social, após o casamento com Bui Iku, que se consumou apesar da não con-

cordância de seu pai e suas irmãs. Uma das irmãs de Bui Iku, de nome Kassa, decidiu então intervir, já que sabia que o rapaz tinha origem numa cobra, podendo voltar a qualquer momento à sua condição de animal predador. Certo dia, estando já Bui Iku grávida e enquanto tomavam banho numa praia, Kassa tentou afogar a sua irmã. No entanto, Bui Iku apenas perdeu os sentidos, tendo sido arrastada para uma pequena ilha deserta. Certo dia, Bui Iku viu um barco aproximar-se e pôs-se a gritar por socorro. Nesse barco viajava o seu marido que quando ouviu os lamentos depressa a salvou. Chegados a casa são e salvos, Kassa não escondeu a sua raiva, tentando roubar e destruir os bens trazidos da viagem pelo marido de sua irmã. Então, Bui Iku matou Kassa com uma faca, enterrando-a depois no quintal. Nesse local nasceu uma planta de beringela, que sempre estendia os seus espinhos e feria quem dela se aproximasse. Entretanto, o filho do casal nasceu e cresceu, indo brincar perto da beringela, que o ameaçava, dizendo:

- Sai daqui filho de cobra, se os meus espinhos te ferirem, tu morres imediatamente!

Sabendo destas ameaças, Bui Iku e o marido decidiram cortar a planta de beringela e chegar-lhe fogo. O marido de Bui Iku continuou a trabalhar e a ganhar o respeito de toda a comunidade que dada a sua sabedoria o elegeu como chefe da aldeia. Ele resolvia todos os problemas com sentido de justiça, ajudando o seu povo, pois tinha conhecimentos de medicina tradicional e de agricultura. Dizia-se que todos essa sabedoria derivava da sua ascendência de cobra. Os anos foram passando e ele foi envelhecendo, preparando o seu filho para lhe suceder, como era a intenção dos habitantes da aldeia. Quando viu chegar a sua hora de morrer, chamou os seus familiares e amigos e disse-lhes:

- Sinto a minha hora a aproximar-se, diz-me o meu instinto de cobra. É a lei da natureza e nenhum animal nem os homens a podem evitar. Antes de morrer, transformar-me-ei em cobra e vocês devem esfolar a minha pele e secá-la durante uns dias, depois guardem a minha pele dentro da *hoka* (grande saco de arroz com casca) para não se estragar, e assim terão sempre uma forma de se recordarem de mim. Entretanto, o meu corpo voltará a transformar-se em

corpo de homem e eu morrerei definitivamente. O meu corpo deve ser enterrado num lugar alto, onde toda a gente o possa ver e testemunhar que eu fui homem, filho de cobra e que morri como homem. E assim, um mês depois, o homem cobra morreu. O seu filho Mane Mesak sucedeu-lhe como chefe da aldeia e governou tão bem como o pai. Mais tarde, conta-se que a sua descendência governou aquela terra durante gerações, e sempre havia prosperidade porque os chefes e o povo estimavam e cuidavam da natureza, que sempre lhes dava o necessário para viverem¹⁵.

Lenda carregada de simbologia, desde logo pela presença da cobra ou serpente, animal com lugar destacado na mitologia timorense, associado ao mundo inferior, mas também à fertilidade, à morte e à capacidade de renascimento e de regeneração, com poderes superiores e mágicos, e presente em muitos relatos fundacionais de vários povos timorenses, como os Fataluku. No lendário destes últimos, conta-se que um rapazinho de complexão débil, após ter sido devorado por uma serpente, foi vomitado sete dias depois já homem forte e com atributos de chefia. Ainda no imaginário fataluku¹⁶ há o mito de que os seus primeiros habitantes (dois irmãos, um rapaz e uma rapariga), depois do dilúvio primordial, desceram do coqueiro e da arequeira, onde se tinham refugiado e viram apenas carcaças de serpentes empilhadas.

Os mitos de origem da guerra de Wehali e de Likusai falam também de uma “serpente de ouro” transformável em homem¹⁷. A origem de muita da toponímia explica-se, no imaginário de muitos povos timorenses, com o recurso a relatos onde a cobra, a serpente ou a enguia ocupam papel determinante, aparecendo normalmente associadas à água

15 Dada a extensão do texto, optamos pela transcrição de um resumo do mesmo., Confronte-se o texto integral inserido em Barbosa, 2014, pp. 182-186.

16 Veja-se relatos recolhidos por Gomes (1972) e Pascoal (1967).

17 Confronte-se a este propósito Ruy Cinatti, *Motivos artísticos timorenses e a sua integração*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, Museu de Etnologia, 1987, pp. 145-146.

ou ao milhafre, à água ou à mulher. Esta ligação entre o humano e o mundo animal, muito comum na literatura oral tradicional, leva a analogias e a uma metaforização, adquirindo, por vezes, o ser humano características próprias dos animais ou dando-se, pelo contrário, uma personificação, vulgar em fábulas, em lendas e mitos. No imaginário de diferentes grupos etnolinguísticos do atual território timorense, esta relação pode ser comprovada se pensarmos no tremendo poder simbólico de galos, búfalos ou crocodilos, como facilmente se percebe, nos nossos dias, em trajes, danças, músicas, esculturas, pinturas e relatos orais.

Voltando ao texto apresentado assistimos a uma moralidade, com a planta de beringela a representar a oposição, a força maligna, tendo origem no comportamento negativo da personagem feminina sacrificada¹⁸ (Kassa), o obstáculo vencido pelo poder da cobra, o herói personificado em força benigna, o protótipo adoptado pelo homem, que ganha aqui qualidades que o engrandecem: a perseverança, a sagacidade e a inteligência. Outro elemento simbólico, muito frequente nas mitologias dos povos das regiões costeiras, é o barco, aqui a permitir o salvamento de Bui Iku e meio que possibilita a saída e conseqüente procura de riqueza e de conhecimento, também associado aos povos primeiros que aportaram à ilha de Timor, particularmente em relatos da região dos fataluku. E aqui percebemos que a arquitetura da ponta leste reflete esse imaginário ficcional, representado em casas tradicionais com um formato comparável ao de barcos invertidos (veja-se casas da região de Lautém, ornadas com motivos marinhos como peixes ou búzios). Outros mitos explicam a origem das casas fundadoras de determinados grupos como resultantes de povos que aportaram na ilha e aí fundaram a casa real de Wehali (região oriental da ilha).

¹⁸ O sacrifício de figuras femininas aparece em muitos relatos fundacionais timorenses. Veja-se alguns exemplos em relatos compilados em *Lendas e Fábulas de Timor-Leste*, Dias (2009).

Um outro elemento de forte carga simbólica é o fogo, meio vital e catalisador na evolução humana, e que aparece nesta lenda como purificador e destruidor da força maligna, a planta de beringela e os seus espinhos venenosos, o mal fomentado por Kassa que foi preciso eliminar para se atingir a harmonia, a paz resultante dos atributos da cobra, aqui colocados ao serviço do homem e da sua comunidade, que se vê a prosperar, após o pacto e conseqüente fusão entre o humano e o animal.

Lenda carregada de elementos de grande carga simbólica e com um fundo moralista e pedagógico, num enredo de personagens antagónicas em confronto, tendo como vector fundamental a apropriação por parte do ser humano de características próprias de um animal do seu quotidiano, animal, simultaneamente, fascinante e assustador. O imaginário da região de Viqueque inculcou, ao longo dos tempos, a cobra enquanto elemento da sua paisagem física (muito ligada à atividade agrícola) e imaginária, ser potenciador de morte e de renascimento, representante do mundo natural e capaz de estabelecer a comunicação entre o mundo inferior e o mundo terreno, gerador de riqueza, já que o homem ganharia em segui-la e em apropriar-se das suas faculdades. A metamorfose, entre o ser humano e o animal, retrata o eterno retorno e a transformação cíclica da natureza, criadora de prosperidade e de ensinamento.

5. Conclusão

O fascínio e a curiosidade do ser humano perante o cosmos e os seus fenómenos conduziram-no ao mito (narrativa de origem), forma de expressão na busca de explicação e de harmonização. Mito onde o ser humano procurou, desde sempre, um equilíbrio na conexão com o natural e com o

cósmico e que se manifesta por meio de rituais, de relatos ou de cantos.

O imaginário e a memória do ser humano, que viveu no território da ilha de Timor, foi atualizando através de rituais e de costumes ancestrais esse imaginário, possibilitando, assim, a chegada até aos dias de hoje de um *corpus* cultural multicolor de uma riqueza invulgar, expresso em manifestações artísticas como a música, a literatura, a pintura ou a escultura, formas de afirmação de identidade do grupo ou da comunidade, muitas vezes fechadas ao olhar do *malae*¹⁹, mas, concomitantemente, meio de preservação e de guarda do ancestral.

Este texto teve por objeto uma abordagem do simbolismo de alguns elementos no lendário fundacional timorense, onde procedemos a uma leitura interdisciplinar e observamos esse lendário na sua relação com o quotidiano e com outras formas artísticas, mecanismos de transmissão de uma literatura de natureza oral que merece ser estudada, não apenas por académicos²⁰, mas também pelas novas gerações de estudantes, sob pena de muito desse património imaterial se perder.

Referências bibliográficas:

ALMEIDA, António de, *O Oriente de Expressão Portuguesa*, Lisboa, Fundação Oriente, Centro de Estudos Orientais. 1994.

BARTHES, Roland, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957.

¹⁹ No sentido de preservar e não deixar contaminar, o homem timorense procurou desde sempre defender um património de rituais e de relatos, que se pretende manter fiel ao dos seus antepassados. Neste sentido, o estrangeiro ou *malae*, não conhecedor deste património e não pertencente ao grupo, deve ficar à margem.

²⁰ Para uma melhor rentabilidade de recursos e no intuito de se conseguir otimizar resultados, sugerimos a criação de um Centro de Estudos do Imaginário Timorense na UNTL, a congregar especialistas de áreas diversas como a Antropologia, a Linguística, a Sociologia ou a Literatura.

- BÍBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Coordenação de Herculano Alves, Fátima, Difusora Bíblica, 2009.
- BOVENSIEPEN, Judith, "Opening and Closing the Land: Land and power in the Idaté highlands". *Land and Life in Timor-Leste – Ethnographic Essays*. Edited by Andrew McWilliam and Elizabeth G. Traube, ANU – The Australian National University, E. Press, 2011, pp. 47-60.
- CHEVALIER, Jean et GHEERBRANT, Alain, *Dicionário de Símbolos*, Lisboa, Editorial Teorema, 1994.
- CINATTI, Ruy, *Motivos Artísticos Timorenses e a sua integração*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical – Museu de Etnologia, 1987.
- DIAS, Helena Marques (dir.), *Lendas e Fábulas de Timor-Leste*, Lisboa, LIDEL, 2009.
- DURAND, Gilbert, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, 3ª edição, São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- FERNANDES, Francisco M., *Radiografia de Timor Lorosae*, Macau, Saint Joseph Academic Press, 2011.
- GOMES, Francisco de Azevedo, *Os Fataluku*, Tese de Licenciatura em Antropologia, Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas Ultramarinas, Universidade Técnica de Lisboa, 1972.
- HICKS, David. *Tetum Ghosts & Kin. Fertility and gender in East Timor*, Long Grove, Waveland Press, 2004 [1976].
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark, *Metaphors We Live By*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.
- MOLNAR, Andrea. Dalau: origine place and its significance for Atsabe Kemak Identity. In: MCWILLIAM, Andrew; TRAUBE, Elizabeth (org). *Land and Life in Timor-Leste: ethnographic essays*. Canberra: The Australian National University, 2011. Pp. 87-115.
- MENDES, Pedro Rosa, *Madre Cacau*, Lisboa, ACEP, 2004.
- PAULINO, Vicente, "Céu, terra e riqueza na mitologia timorense", in Revista VERITAS, Nº1, pp. 103-129, Dili,

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

PPGP-UNTL, 2013.

PASCOAL, Ezequiel Enes, *A alma de Timor vista na sua fantasia – Lendas, Fábulas e Contos*, Braga, Barbosa & Xavier, Lda, 1967.

RICOEUR, Paul, *Teoria da Interpretação*, Porto, Porto Editora, 1995.

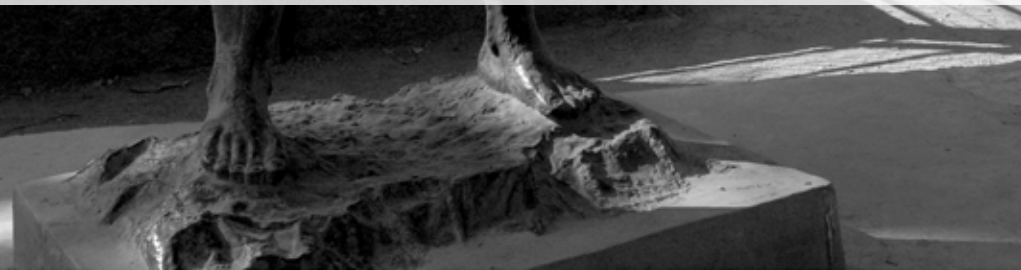
SÁ, Artur Basílio, *Textos em Teto da Literatura Oral Timorense*, vol. I, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1961.



Observando Dom Boaventura: História e Nação nas imagens de um rei timorense

Daniel De Lucca

Fotografia: Daniel De Lucca, 2015.



Com forte penetração na imaginação popular timorense, o ícone pode ser identificado hoje em pinturas, pôsteres, bonés, camisetas e capas de livro. Mais que um emblema, a serialização da imagem do herói parece sugerir a própria personificação da Nação que nela se espelha num plano ainda mais difuso e irrefletido, por meio de suas exibições dispersas em tamanhos e lugares variados.



1. Introdução: visões da Nação

Neste capítulo, examino o campo da produção visual associado à figura de Dom Boaventura, relacionando a construção de sua imagem pública a diferentes narrativas nacionais incorporadas em Timor-Leste. Reconhecido como principal líder da Grande Revolta de Manufahi, ocorrida entre 1911 e 1912, Dom Boaventura Sottomayor transformou-se em um herói nacional de primeira grandeza, integrante do panteão cívico da República Democrática de Timor-Leste. Nascido em fins do século XIX, filho do *liurai* do Reino de Same, Dom Duarte, Boaventura estudou na Missão Católica de Lahane e sabia ler e escrever em português - uma habilidade que lhe foi útil nas negociações travadas durante o conflito que protagonizou. O fim de sua vida é fonte de controvérsia. Em seu livro *A Guerra de Manufahi*, o Bispo Dom Ximenes Belo (2012) levanta algumas versões sobre a vida do rei depois do conflito. Após escapar do cerco no monte Kablac, Dom Boaventura teria sido preso na comarca de Aipelo, ou então em Batugaté, ou mesmo

teria sido capturado e enviado para a ilha de Ataúro. Outras versões sugerem que ele teria se refugiado no outro lado da fronteira, no Timor holandês, tendo formado família e vivido por lá até falecer. Em Díli também escutei histórias de que o corpo de Dom Boaventura estaria enterrado na entrada do cemitério de Santa Cruz. Em todo caso, meu objetivo aqui não é apresentar a história desse rei nem de sua guerra, algo que pode ser encontrado em outros estudos (GUNN, 1999; PÉLISSIER, 2007; SOUSA, 2016). Minha proposta é examinar as imagens do *liurai*, considerando seus contextos de uso e as diferentes narrativas nacionais que as envolvem, por meio de um diálogo entre história e antropologia visual.

Entre os anos de 2012 e 2014 vivi em Díli, e em 2015 retornei à capital para aprofundar a pesquisa de campo e de arquivo para minha tese de doutorado (DE LUCCA, 2016). Atuando também como professor de história e antropologia na Universidade Nacional Timor Lorosa'e (UNTL), aprendi sobre o potencial comunicativo e pedagógico da linguagem visual em Timor-Leste. E, nas eleições de 2012, um enorme banner no bairro de Becora, chamou-me a atenção. Ele retratava Dom Boaventura ao lado do então candidato presidencial, José Ramos-Horta que, trajando o *tais*, *kaebauk* e *belak*, também se colocava encostado à uma imagem de Francisco Xavier do Amaral vestindo uma de farda verde. A montagem das fotografias apresentava o candidato entre dois heróis nacionais, um associado aos antigos reinos da ilha e outro, proclamador da república, recém imortalizado pelo falecimento (e luto nacional) ocorrido naquele mesmo ano. Foi aquela coabitação de imagens e temporalidades num mesmo suporte visual, que me alertou, pela primeira vez, para os usos políticos da imagem de Dom Boaventura.

Outros estudos antropológicos já destacaram a importância das imagens em Timor-Leste (SOUSA, 2011, SIMIÃO; ROCHA; RODRIGUES, 2015). Dada a reciprocidade cerimonial existente entre as pessoas e as coisas na ilha, o valor

ritual dos objetos - presente na adoração (*hamulak*) de estátuas, pedras e outras imagens - chegou a ser rotulado como “animista” pelo saber colonial. A própria Igreja Católica, na ânsia da missão, desenvolveu práticas iconoclastas, perseguindo e destruindo artefatos e imagens consideradas *lulik* (sagradas) pelos ilhéus (ROSA, 2012). As primeiras fotografias da colônia datam de fim do século XIX e início do século XX, quase sempre relacionadas às atividades militares de portugueses em campo ou à confecção de postais (SOUZA, 2018). Posteriormente, outras tecnologias imagéticas foram incorporadas na ilha como forma de reconhecimento e controle da distante colônia. Estes registros afirmavam a presença metropolitana no território e o inseria num sistema de poder e numa forma de saber através do aparato das câmeras. A fotografia de Dom Boaventura é uma, dentre outras tantas imagens deste acervo colonial, que perdurou, adquirindo durabilidade e atualidade, sendo amplamente difundida no século XX e entrando no XXI com reconhecido destaque.

Dom Boaventura constitui um poderoso personagem conceitual timorense. Fonte de narrativas múltiplas e objeto de apreciação coletiva, ele é “bom para pensar”. Aqui, abordo sua figura como um posto de observação privilegiado para se apreender as dinâmicas da imaginação nacional timorense e analisar a construção de sua imagem pública, examinando para isso a iconografia associada a esse rei de Timor.¹ Sua produção e reprodução visual são sinais

¹ Para administração portuguesa os reinos de Timor eram vistos como unidades encabeçadas por um chefe político, o rei, o *liurai*, também chamado de régulo. No século XIX, estes reinos constituem entidades emergentes na zona de contacto entre a cultura política timorense e o poder colonial português. Luís Filipe Thomaz (1994), identifica nesta relação um sistema do tipo “semifeudal”, articulado por cadeias de suserania e vassalagens. Por sua vez, Ricardo Roque (2010) destaca o aspecto “simbiótico” existente nestas interações, caracterizadas por um “parasitismo mútuo». A despeito da diferença de enquadramento destes dois historiadores, ambos reconhecem que a construção histórica do poder colonial no Timor Português, até o início do século XX, esteve necessariamente ancorada nas divisões políticas autóctones existentes.

tanto da manipulação política, dependente de mecanismos institucionais, quanto de uma imagem mítica, inscrita no difuso imaginário coletivo. Ícones nacionais não são escolhidos livremente, devem fazer sentido para os corações, as almas e também aos olhos dos nacionais, podendo fornecer enquadramentos e visões de mundo que ajudam a legitimar e justificar regimes políticos, sobretudo em contextos de transformação. Proponho então uma leitura serial e de contraponto das imagens atribuídas ao rei de Manufahi, de modo a identificar continuidades e variações na construção visual desse personagem num processo histórico de longa duração. Começemos então com a imagem do *liurai* mais difundida.

2. Imagens da metrópole

A figura se apresenta sentada, com os olhos nos mirando frontalmente. A claridade do grande e redondo *belak* sob o peito contrasta com o fundo escuro da veste que cobre seu torso. A forma circular do objeto atrai a atenção do observador para as proximidades de sua face. Apoiada ao ombro do fotografado, uma longa espingarda pederneira (*kilat fatuk*) se escora verticalmente. A extremidade do cano da arma alcança a altura do topo de sua cabeça, coberta por tecidos, enquanto a coronha apoia-se na base do chão, entre os pés. Adornados com tornozeleiras, os dois membros inferiores se abrem para as laterais. Com os dedos a mostra, os pés tocam o solo. Estão descalços. As amarrações dos panos em sua cintura encontram-se no centro na imagem. Do meio da faixa de tecidos na horizontal, a ponta de uma banda cai, verticalmente, por entre suas pernas. Paralelamente à cintura, se vê uma espada (*surik*) sob o colo. Dois punhos adornados com braceletes (*kekes*) a sustentam. A mão direita, fechada, segura firme a bainha enquanto a esquerda, com

os dedos entreabertos, apoia a base do cabo. Uma leitura estrutural da imagem revela que as duas alongadas armas se cruzam e fornecem simetria à composição. Linhas retas que se encontram mas não chegam a formar quadrantes perfeitos. Tanto a espingarda, na vertical, quanto a espada, na horizontal, projetam-se mais para a direita da figura. É o braço direito, quase completamente coberto por tecidos (*tais*), que tem o maior controle sobre os artefatos de guerra exibidos na imagem.



Figura 1: foto “original” de Dom Boaventura.
Fonte: Álbum Álvaro Fontoura (1939)²

² Em: http://amrtimor.org/multimedia/fontoura/album/pag_inteiras/142.htm. Acesso: 06/2015.

O enquadramento do fotografado, seus gestos e a disposição dos objetos revelam um retrato. O retratado está em pose para a câmera, tem consciência de sua presença, compõe com ela. A imagem expressa alguma forma de cumplicidade entre retratado e retratista, um acordo que ritualiza a cena e constrói o personagem em pose suntuosa e guerreira. Os tons de branco e preto da imagem chamam a atenção para a temporalidade da cena e nos fazem perguntar sobre as circunstâncias e os procedimentos envolvidos na produção da fotografia. Além disso, os acessórios e as armas exibidas evidenciam não apenas uma distância temporal, mas também cultural, na medida em que apresentam convenções de poder e prestígio, artefatos da tradição que revelam proeminência e autoridade em Timor. A imagem é atribuída à Dom Boaventura, sendo que a sua autoria e as condições de sua feitura permanecem, por enquanto, desconhecidas.

Esta imagem integra o célebre Álbum Álvaro Fontoura, uma coleção de 522 fotografias produzida no Timor Português e que hoje constitui o mais precioso acervo visual da colônia que retrata o período anterior ao ciclo de destruição que marcou a invasão japonesa (1942-1945). Feita pela Missão Geográfica e Geológica de Timor entre os anos de 1936 e 1939, o conjunto das fotografias que compõem o Álbum foi levado para Portugal, por Álvaro Fontoura, governador de Timor à época. Lá foram exibidas na Exposição do Mundo Português, em 1940, um evento voltado para educação e propaganda política do Império, onde europeus poderiam ver e apreciar as colônias portuguesas com seus próprios olhos. Apresentada publicamente com outro título de capa - Colônia Portuguesa de Timor - a coleção acabou se tornando mais conhecida pelo nome do governador. Alexandre Oliveira (2006), em seu detalhado estudo sobre esse acervo, atentou para o particular lugar da imagem de

Dom Boaventura no Álbum. Inserida na seção intitulada “Trajos, ornamentos, pertences e armas”, a fotografia não é acompanhada por nenhuma especificação do personagem, mas apenas por uma legenda: “régulo Dom Boaventura de Manufai”. Sendo que na mesma página encontram-se as fotografias do “régulo D. Carlos de Alas” e do “régulo Dom Aleixo Corte-Real”, também sem especificação. No entanto, entre a imagem de Dom Boaventura e essas últimas, há uma distância de mais de 25 anos. Alexandre Oliveira interpreta essa presença “como uma emulação da autoridade de D. Boaventura (...) o que é mais difícil de entender é a ausência da indicação no álbum sobre o historial de D. Boaventura, apresentando-o como apenas mais um entre os muitos régulos leais de 1939” (OLIVEIRA, 2006, p. 331).

Ao que tudo indica, a foto é a única do Álbum que não foi registrada na década de 1930. Além disso, a presença das fotos de Dom Carlos de Alas e Dom Aleixo ao lado de Dom Boaventura, na mesma página, sugerem alguma oposição entre os *datos* timorenses: de um lado os “pacificados” e do outro, o “selvagem”. Uma relação interessante, pois não se situa apenas no plano da representação imagética. De fato, aqueles dois régulos, respectivamente, o rei de Alas e o de Ainaro, combateram as forças de Dom Boaventura pela bandeira de Portugal na citada Guerra de Manufahi. Inclusive parte das terras do reino derrotado foi passada para os reinos vizinhos de Ainaro e de Alas. Após a revolta, Dom Aleixo Corte-Real, personagem de destaque no Álbum Álvaro Fontoura, granjeou simpatia e respeito entre os portugueses, tornando-se no Timor Português a “menina dos olhos do império”. Após a sua morte, durante a invasão Japonesa, Dom Aleixo se tornou um mártir da pátria lusitana, exaltado como régulo fiel à bandeira portuguesa (ANTUNES, 2011). No período pós-guerra, ele foi condecorado com o título póstumo de Comendador da Ordem Honóri-

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

fica portuguesa Torre e Espada, tornou-se o primeiro indivíduo timorense a ser representado em papel moeda, ganhou uma biografia própria, também um monumento edificado em sua homenagem no distrito de Ainaro, além de ser inserido no material escolar colonial como um herói³.



Figura 2: Dom Aleixo Corte-Real em nota de cem escudos, (1963)⁴

Se Dom Aleixo Corte-Real era o herói português, Dom Boaventura representava seu justo oposto: *liurai* inimigo da bandeira, indígena rebelde a ser civilizado. Se ambos haviam lutado em frentes antagônicas nos campos de batalha em 1912, as fotografias do Álbum Álvaro Fontoura expressavam tal antagonismo no plano das representações visuais do próprio documento imperial. Eram figuras situadas em posições simetricamente opostas, articulando valores antinômicos. Mas a polaridade desses termos seria invertida nos anos 1970, momento em que a figura de Dom Boaventura passou a ser construída localmente como um novo objeto de apreciação, respeito e homenagem.

³ Agradeço a Gonçalo Antunes pelas indicações a respeito de Dom Aleixo Corte-Real.

⁴ Em: <https://www.facebook.com/Lifau.500.sonhos/photos/a.1527744907334820/1527745284001449/?type=3&theater>. Acesso 24/4/2020.

3. Imagens do nacionalismo timorense



Figura 3: Capa do livreto *As Elites em Timor*.
Fonte: Araújo (1973, p. 1).

Na década de 1970, Dom Boaventura emergiu como uma figura-chave do emergente nacionalismo timorense. Um primeiro uso da fotografia, associando Dom Boaventura a um sentimento de unidade nacional em formação, encontra-se na capa do livreto *As Elites em Timor*, uma espécie de manifesto-panfleto que, com apenas sete páginas, conta a história de Timor através de três gerações da elite timorense. O livreto foi escrito e publicado por Abílio Araújo no ano de 1973, quando o autor ainda era um jovem estudante de economia na metrópole. Segundo relatou-me, nas entrevistas efetuadas em 2015, Abílio Araújo utilizou uma máquina de ciclostil, aparelho de cópias da Associação dos Estudantes da Faculdade de Ciências da Universidade Lisboa, segundo ele, uma das poucas associações não espionada pela PIDE (Polícia Internacional de Defesa do Estado),

principal aparato repressivo e de informações do regime português. Uma primeira edição foi feita com apenas 150 exemplares. Posteriormente, fotocópias do livreto foram efetuadas e difundidas. Alguns anos depois, uma tradução para a língua inglesa, preparada por Jill Jolliffe, permitiu que o material chegasse também à Austrália.

Além da reprodução da antiga fotografia de origem colonial, o livreto possuía duas breves passagens que evocavam o nome de Dom Boaventura. Uma situada logo na capa: “D. Boaventura de Manu-Fahi, chefe da revolta de 1912, chamado de ‘traidor’ e ‘rebelde’ pelo colonialismo português por sempre se ter recusado a pactuar”. Outra passagem localizada numa nota de rodapé indica: “D. Boaventura foi *liurai* de Manufahi e chefe da maior revolta contra o colonialismo português em 1912. Através do pacto e juramento de sangue conseguiu a aliança de todos os *liurais* de Timor. Mas quando desencadeou a revolta alguns deles traíram-no”. Os dois trechos explicitam a inversão simbólica da figura na narrativa histórica. Enquanto a primeira citação descreve o régulo como “traidor”, a segunda o coloca como “traído”, agora sob o ponto de vista dos reinos timorenses. De inimigo do colonialismo, o *liurai* passa então a ser apresentado como um líder que defende os interesses dos timorenses unidos, um protagonista na luta pela independência. Ao perguntar a Abílio Araújo sobre a figura do régulo, respondeu:

Penso que eu que desenterrei Dom Boaventura, ninguém falava sobre ele. Ninguém conhecia a foto de Dom Boaventura. Eu que trouxe para cá (Timor) pela publicação d’As Elites’. (...) Os colonialistas conheciam a foto, mas nenhum timorense conhecia. Coloquei na capa para marcar a primeira geração da elite. Teve um efeito grande. Ajudou na divulgação do texto (...) Lembro que encontrei a foto num alfarábio em Lisboa, mas o homem não me deixou levar. Ele desconfiou de mim. Era na época do fascismo. Então fiz uma fotocópia da foto. Ia lá varias vezes a procura de livros e quando encontrei a foto de Boa-

ventura, nossa... nunca tinha visto aquela imagem. Ela estava ali, separada, quase solta no livro. (...) Não foi no Álbum (Álvaro Fontoura). Não sei que livro era. Não lembro, mas ela estava lá. (...).

Em seu relato, Abílio Araújo afirma ter sido o principal responsável por tornar a imagem de Dom Boaventura acessível aos timorenses, projetando-o como herói nacional. Segundo conta, quando voltou à Dili, em 1974, após o 25 de abril, no contexto político de transformação da ASDT (Associação Social Democrata de Timor-Leste) em FRETILIN (Frente Revolucionária Timor-Leste Independente), encontrou cópias d'As Elites de Timor nas mãos de outras pessoas, circulando na colônia. Segundo ele, “a imagem da capa ajudou na divulgação do texto”. Em verdade, a aparição da imagem fornecia visualidade a um personagem que já era objeto não apenas de histórias orais contadas entre os timorenses mais velhos, mas também entre agentes coloniais que viam naquela revolta uma experiência amarga. Dom Boaventura encontrava-se vivo na oralidade timorense antes mesmo da foto lá chegar. Um personagem que até então era narrado, depois reapareceu como objeto visual, passando a ocupar um lugar chave na imaginação nacionalista. A fotografia que primeiramente foi deslocada à metrópole pelos desígnios do império, no final da década de 1930, agora retornava a Timor por novos circuitos anticoloniais que emergiam no início dos anos 1970.

Na ilha, o poder das histórias vinculadas ao nome do régulo e da guerra de Manufahi foi bastante mobilizado nas campanhas da FRETILIN da época. Nesse contexto, a figura de Dom Boaventura fazia sentido e parecia exercer poder sobre as próprias lideranças políticas timorense que chegaram a organizar visitas à segunda esposa do *liurai*, a viúva Dona Maria de Manufahi, no suco Kakuit. Assim, jovens nacionalistas da capital deslocavam-se ao interior montanhoso para se associarem às velhas histórias de glórias e lutas contra os

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

poderes coloniais. E nesse deslocamento espacial uma conexão temporal entre diferentes gerações era tecida.



Figura 4: FRETILIN encontra viúva de Manufahi.
Fonte: ARAÚJO (1977, p. 9).

4. Imagens da ocupação

No contexto da ocupação indonésia, a imagem de Dom Boaventura foi mobilizada estrategicamente como manobra de aproximação entre a narrativa nacionalista indonésia e aquela gestada pelos quadros da FRETILIN. Indonésios afirmavam, então, a existência de um passado comum com Timor-Leste: os dois territórios haviam sido objeto de exploração do colonialismo europeu e contra ele os reinos locais haviam lutado. Além disso, a historiografia oficial indonésia associava a origem de seu país à glória do império Majapahit, o último reino Hindu do arquipélago malaio, centrado em Java e que antecedeu a presença colonial holandesa. E nesse caso, uma ligação ancestral com Timor se impunha,

visto que Nagarakertagama, as crônicas da história javanesa, escritas em 1365, descreviam a ilha como politicamente integrada ao reino de Majapahit. Com isso, a propaganda indonésia podia afirmar que “a chegada dos colonizadores dividiu a unidade e a unificação Indonésia, um resultado disto foi o isolamento de Timor-Leste da Indonésia”. Laços anticoloniais e pré-coloniais foram os aspectos mais destacados pelo Estado ocupante, este anunciava nas escolas do agora *Timor Timur*, e também em contextos internacionais, que a anexação do território vizinho “era como o retorno de um irmão perdido há muito tempo” (tradução minha. REPUBLIC OF INDONÉSIA, 1980, pp. 7-8).

Nesse ambiente, a imagem de Dom Boaventura foi mobilizada pelo Estado indonésio, sobretudo por meio da construção de monumentos edificadas no Timor ocupado. O historiador Jacques Le Goff nos lembra que a palavra latina *monumentum* associa-se ao verbo *monere*, que significa “fazer recordar”, “avisar”, “iluminar”, “instruir”. Segundo ele, “monumento tem como características o ligar-se ao poder de perpetuação” (LE GOFF, 2013, p. 486), é mais que um sinal do passado, é um documento carregado de intencionalidade, uma testemunha imponente e material. Apresento a seguir três monumentos atribuídos a Dom Boaventura e os trato como expressão visual da busca pela legitimação da ocupação indonésia por meio da construção de um passado comum. Começemos com o monumento mais conhecido.

Localizado numa centralidade urbana da capital, na pequena praça que hoje se encontra entre o Hotel Timor e o Porto de Díli, o monumento performa um rei guerreiro, trajando vestes tradicionais características, com *tais* (tecido), *kaebauk* (meia lua de metal) na cabeça, *belak* (disco) pendurado ao peito e segurando uma *surik* (espada) na mão esquerda. Tal como aparece na capa de um livreto de propaganda indonésia (REPUBLIC OF INDONÉSIA, 1980, p. 1), o personagem porta uma bandeira na mão di-

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

reita, mas não é possível identificar seu conteúdo. Hoje esta bandeira não existe mais. Importa que sua postura é aparentemente de fúria. Sugere movimento, um grito ao mesmo tempo em que rompe e arrasta as correntes que prendiam seus punhos e pés. Correntes quebradas que podem ser interpretadas como um gesto de libertação do domínio colonial. Um documento indonésio, datado de 1980, assinala a existência da estátua e a descreve como “simbolizando a integração de Timor-Leste na República da Indonésia” (tradução minha, REPUBLIC OF INDONESIA, 1980, p. 1). Erguido logo nos primeiros anos da invasão, o artefato evidencia um esforço urgente de invenção do passado pela potência ocupante, um rápido empenho na produção visual de uma origem comum.



Figura 5: *Monumentu integrasau*⁵

⁵ Fonte: http://ozoutback.com.au/East_Timor/dili/index.html. Acesso: 04/2015.

O pesquisador Michael Leach (2006) afirma que essa obra seria uma representação de Dom Boaventura articulada intencionalmente pelo governo indonésio de modo a se apropriar de imagens-chave do nacionalismo timorense, mas não apresenta suas fontes. Em minha pesquisa não encontrei nenhuma referência que confirmasse isso, contudo, indaguei inúmeras vezes aos passantes do entorno sobre o significado da estátua e obtive pelo menos três tipos de respostas: sim, ele seria Dom Boaventura; outros afirmaram que a figura representava Dom Aleixo Corte-Real, o já citado *liurai* fiel aos portugueses; e também obtive respostas que apontavam para algum *liurai aswain* (rei guerreiro) genérico, ou mesmo um “Dom *la iha naran*” (Dom sem nome). O artefato é usualmente conhecido como *monumentu integrasaun*, uma imagem de celebração da anexação à Indonésia e nem por isso é desvalorizado. A praça onde ele se situa foi reformada e inaugurada no ano de 2009, e recebeu o título de Jardim 5 de maio, data em que foi feito o acordo entre Indonésia e Portugal, no ano de 1999, para o estabelecimento do referendo que decidiu o futuro do país. Atualmente esse dia integra o calendário oficial do país como feriado nacional e compõe parte das marcações de um tempo especificamente timorense. Observemos uma segunda imagem.

Na entrada de Same, município de Manufahi, é possível identificar na estátua, já muito danificada, elementos que caracterizam uma imagem particular do *liurai*. Sobre um chafariz que não mais funciona, mas cujo estilo arquitetônico dialoga com outras construções indonésias, a figura carrega uma lança e um escudo no braço esquerdo, além disso apresenta o tronco nu. Sua cabeça está coberta por algo semelhante a um capacete e sua cintura está forrada por tecidos também presentes no ombro direito. O artefato é frequentemente referenciado como o “último *liurai* de Manufahi”. O que mais destaca no monumento é uma possível aproximação com a cultura lusitana, manifesta na barba e

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

bigode do personagem, e também no escudo com brasão. O escudo é da monarquia portuguesa, o que demonstra uma representação única na qual o *liurai* estaria combatendo não exatamente o colonialismo português, mas especificamente a recém instaurada República de Portugal, de 1910, e que, segundo algumas interpretações, teria sido uma das causas para a Guerra de Manufahi. Curiosamente, a feição do personagem assemelha-se mais a representações ibéricas, como Dom Quixote, do que a de reis tradicionais de Timor.



Figura 6: Monumento na entrada de Same⁶

Um terceiro monumento atribuído a Dom Boaventura, feito durante o *tempu indonesia*, encontra-se próximo à mesquita de Fatuhada, bairro situado na zona oeste da capital. Localizado em ambiente sem nenhum destaque, atrás

⁶ Fonte: <http://fotos.sapo.pt/sapotimorleste/fotos/tua-dom-boaventura-entrada-same/?uid=MhOPBU8CoJyTHR6cbq-6T&aid=91#grande>. Acesso:

da embaixada australiana, o artefato encontra-se disposto num pequeno cruzamento de três ruelas de terra. De todas as estátuas do *liurai* analisadas até aqui é a única que apresenta o nome “Dom Boaventura” inscrito no próprio objeto. Também é a única que está desarmada, apesar de estar apontando para frente o dedo indicador esquerdo, sugerindo poder, mando e determinação. A mão direita, no entanto, encontra-se abaixada, com o punho fechado e apresenta um pequeno sulco, sugerindo que ali talvez fosse um receptáculo para alguma arma ou utensílio. Trajando tecidos na cintura e em torno do braço esquerdo, sua cabeça está coberta por panos e possui um *kaebauk* na testa. Nesse adorno é que se pode ler o nome do personagem. Vestindo colete sobre o peito nu, ele lembra a figura de marujos do arquipélago malaio.



Figura 7: Monumento de Fatuhada.
Fonte: Daniel De Lucca, 2015.

Conversei com os vizinhos da estátua e ouvi uma história curiosa. Segundo me foi narrado, o monumento teria sido encomendado pelo governo da província de Timor Timur no ano de 1998 e o artista responsável por sua feitura era um indonésio que vivia ali, no bairro de Fatuhada. O planejado era, depois de pronto, alocar o artefato no meio da rotunda que dá para o aeroporto da capital, onde hoje se encontra outro monumento, o de Nicolau Lobato. No entanto, terminada a construção da imagem, no ano de 1999, a capital já se encontrava em ebulição devido ao referendo popular organizado pela ONU. Com os tumultos, o criador da peça abandonou o território, voltou para a Indonésia e a deixou por lá, no quintal de sua casa. Moradores do bairro encontraram a estátua abandonada e decidiram que iriam levá-la a um sítio onde pudesse ser melhor apreciada e valorizada.

O senhor Antônio, cuja casa situa-se em frente ao monumento, contou que foi o principal responsável pela organização coletiva do trabalho de instalação do artefato. Ele teria oferecido seu próprio dinheiro e pedido contribuição para várias famílias do bairro que, com o recurso, construíram uma base de concreto no centro do pequeno cruzamento. Num final de semana, reuniram-se vários homens que carregaram e instalaram o monumento. “Foi um trabalho em comunidade”, segundo *maun* Antônio que afirma ter “orgulho de viver próximo do herói”, contando ainda que muitas pessoas passam por ali para ver a imagem de Dom Boaventura e isso tem dado fama ao bairro. Segundo ele, as pessoas perguntam sobre a estátua e demonstram interesse. Uma vez chegaram a lhe oferecer uma grande quantia de dinheiro para levarem a imagem do *liurai* para o distrito de Viqueque. *Maun* Antônio afirma, no entanto, que “Dom Boaventura é de Fatuhada, não sai de Fatuhada”. Perguntei então se a estátua, por ter sido feita sob propósitos indonésios, não seria a valorização da memória do invasor. Mas ele

respondeu que “não importa quem fez, é um herói de Timor, patrimônio de Timor, é importante para a história de Timor”. Das conversas que tive com os vizinhos do monumento, fiquei com a impressão de que aquele artefato constituía mais um patrimônio comunitário que propriamente nacional. Com pouca acessibilidade urbana e visibilidade pública, a imagem do herói era sobretudo motivo de valorização local. Contudo, nem por isso deixa de encarnar um símbolo nacional, apropriado por poucos, mas querido por muitos timorenses que viam ali um objeto de apreciação.

As três estátuas relacionadas a Dom Boaventura erguidas no período da ocupação indonésia são muito distintas umas das outras, mas possuem em comum o fato de nenhuma delas ser inspirada na antiga fotografia colonial. Particularmente, na segunda obra, localizada na entrada de Same, é difícil identificar acessórios locais. Ela não porta *belak*, tampouco *kaebauk*, ornamentos centrais para identificação dos notáveis em Timor. O escudo da monarquia portuguesa destoa mais ainda, deixando a interrogação sobre as intenções e condições de produção do artefato. Já na última representação de Dom Boaventura, aparentemente há um esforço de aproximação do personagem timorense com outras manifestações e experiências históricas ligadas ao mundo malaio.

No contexto da ocupação indonésia, a figura de Dom Boaventura já não parecia corresponder tanto às necessidades e aspirações coletivas do nacionalismo timorense. Talvez isso explique o fato de seu nome e sua figura não terem sido tão mobilizados pela resistência timorense no período, mesmo aquela situada na diáspora. Seu poder como símbolo da unidade nacional não exercia a mesma eficácia como no contexto do colonialismo português, pois mesclava-se com a narrativa do inimigo, produzindo, em relação ao discurso indonésio, mais semelhança que propriamente diferença.

5. Imagens pós-independência

Com a Restauração da Independência, em 2002, Dom Boaventura retomou seu lugar de destaque como primeiro herói no panteão nacional de Timor-Leste. E, nesse processo, a fotografia do período colonial reapareceu como referência principal nas representações imagéticas articuladas em torno do *liurai*. No ano de 2012, a República Democrática de Timor-Leste comemorou o centenário da guerra de Manufahi na base de Luak, a cerca de seis quilômetros de Same, onde Dom Boaventura assentou arraiais para lutar contra a ocupação portuguesa cem anos antes. Esse grande ritual de Estado foi dedicado ao tema da unidade e reconciliação nacional, e foi um momento especial para Dom Boaventura ser projetado politicamente como figura chave da imaginação nacional timorense. Em todo o país grupos de pessoas se deslocaram a Manufahi para participar da celebração. Eram novas peregrinações à terra do *liurai* revoltoso, estabelecendo formas contemporâneas de culto e propagação da imagem. No ápice do cerimonial público, programado para coincidir com a solenidade de uma década de Restauração da Independência, estava a inauguração de um novíssimo monumento do herói. O Estado pós-colonial propunha, assim, uma política de memória que sincronizava distintos tempos da história nacional. Duas datas do calendário eram sobrepostas: os cem anos da Guerra de Manufahi e os dez anos da Restauração da Independência.

Para o cerimonial em Manufahi, foi inaugurado o Parque Dom Boaventura, onde localiza-se o monumento. Nos arredores desse, foi criada uma exposição com peças e objetos da cultura material timorense em um também nomeado Espaço Dom Boaventura. Além disso, o grupo musical All Star havia composto uma canção intitulada “Dom Boaventura” que frequentemente se podia ouvir na rádio. À época dos acontecimentos, encontrava-me trabalhando em Dili

como professor da UNTL e recorde que meus estudantes queriam discutir sobre o rei de Manufahi, sendo que muitos deles abandonaram as aulas para participar das festividades no interior do país. Em classe, chegaram a afirmar que o rei era o “fundador da Nação”. Saviu Ma’averu, um jovem historiador timorense contratado pelo governo local para escrever um texto oficial para ser divulgado no evento, contou-me que não lhe parecia adequado o título de “fundador da Nação”. Também achava estranho “fazerem uma comemoração histórica sem a participação de nenhum historiador”. Disse que teve apenas uma semana para preparar o texto, “a organização só percebeu que precisava de um historiador para escrever a história de Dom Boaventura quando estava tudo já pronto”.

As celebrações centenárias também foram acompanhadas por um ritual *nahe biti boot*, literalmente, “estender o grande tapete”⁷. Segundo o discurso oficial, a cerimônia buscava reconciliar o passado de conflito, quando há cem anos lideranças timorenses guerrearam umas contra as outras na Guerra de Manufahi. Nesse sentido, foram lançados treze fogos de artifício que simbolizavam a união dos treze distritos ali presentes. Em torno da monumental imagem de Dom Boaventura celebrava-se a unidade nacional e seu passado. Autoridades aproveitaram a oportunidade para relembrar não apenas a Guerra de Manufahi, mas também o encontro dos integrantes da FRETILIN com a viúva do *liurai*, como o fez Taur Matan Ruak, então presidente da República. Mas nem tudo era consenso. João Noronha, que se apresentava publicamente como sobrinho neto de Dom Boaventura, defendeu na televisão uma versão própria a respeito da cerimônia. Seu objetivo seria “pedir desculpas

7 Embora variem em função dos diferentes contextos empregados, os *nahe biti boot* são modos locais de mediação voltados à reconciliação entre grupos em conflito, momento especial no qual os *lia na'in* (porta vozes, donos da palavra) estabelecem formas rituais de discurso público para negociação das partes em litígio (BABO, 2004).

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

aos descendentes de Boaventura por não terem apoiado sua luta”. Além disso, aproveitou a oportunidade para reivindicar a localização da campa de seu avô e reclamava que apenas o governo português sabia do paradeiro do corpo do *liurai*⁸.



Figura 8: Novo monumento de Dom Boaventura⁹



Figura 9: População presente à inauguração do novo monumento de Dom Boaventura¹⁰

⁸ Um blog específico para o evento foi criado, *100 Anos Manufahi*, com depoimentos, textos, imagens e vídeos da inauguração: <http://100anos-manufahi.blogs.sapo.tl/2012/11/?page=2>. Acesso: 11/2018.

⁹ Fonte: <http://100anosmanufahi.blogs.sapo.tl/2012/11/?page=2>. Acesso: 01/2016.

¹⁰ Fonte: <http://100anosmanufahi.blogs.sapo.tl/2012/11/?page=2>. Acesso: 01/2016.

O monumento inaugurado foi claramente inspirado na fotografia colonial. Seu enquadramento, sua pose e os ornamentos dispostos revelam continuidade em relação à primeira imagem reproduzida do *liurai*. Além disso, a nova figura é muito maior que as estátuas indonésias anteriores. A escala ampliada monumentaliza Dom Boaventura. A despeito de sua proximidade com a fotografia colonial, uma diferença ganha destaque: a disposição de seu rosto, virado para o lado e não mirando frontalmente. Tal detalhe não passou incólume e fez toda diferença para alguns timorenses críticos. Esses chegaram a reclamar não ser aquela a “imagem original”. Houve quem afirmasse que se trataria de uma tentativa de aproximação do símbolo nacional timorense com o do vizinho: a Garuda Indonésia¹¹. Tal desconfiança se devia ao fato de que o novíssimo monumento nacional fora confeccionado por uma empresa indonésia, localizada em Bandung. Encomendado e financiado pela RDTL como a mais nova imagem nacional, o artefato da história timorense viera do antigo Estado ocupante.

Outra importante reprodução da imagem do *liurai*, elaborada em função do centenário da Guerra de Manufahi, encontra-se na moeda metálica equivalente a um dólar. Em Timor-Leste o dólar norte americano é a única moeda legal, mas desde 2003 passaram a circular também moedas metálicas confeccionadas com temas locais cujo valor são subunidades de cinco, dez, vinte e cinco e cinquenta centavos de dólar. Em 2012, como parte integrante das celebrações do centenário, foi lançada a nova moeda de 100 centavos. Num país quente e úmido, notas de papel de grande circulação, como as de um dólar, se deterioram facilmente. Essa nova moeda metálica viria, assim, dar mais durabilidade a

11 Trata-se da “Águia Indonésia” símbolo nacional que sintetiza em seu corpo o *Pancasila*, conjunto das doutrinas fundadoras do Estado e criadas nos anos 1950. Contudo, o único ponto em comum entre o referido monumento de Dom Boaventura e a Garuda Indonésia, é que ambas figuras olham para o lado, contudo, para direções opostas.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

uma unidade que frequentemente é manuseada em “frangalhos” no território.



Figura 10: Dom Boaventura na moeda de 100 centavos¹²

Tal como o grande monumento do *liurai*, a moeda também não foi produzida em Timor-Leste e sim pela Casa da Moeda de Portugal. Vê-se então que os dois mais importantes suportes contemporâneos feitos para a representação nacional da imagem de Dom Boaventura - a moeda, que circula por todo território, e a estátua, fixada em Manufahi - foram produzidos fora de casa. E, com isso, a figura que serve de importante referência para a auto-apreciação da soberania nacional não deixa de ser também um artigo cultural importado das duas ex-metrópoles. Criados em contextos diferentes, esses dois gêneros de objeto podem se opor em tamanho e proveniência, mas analisados juntos, em Timor-Leste, eles estabelecem uma composição. A retórica da monumentalidade, explícita de modo evidente na estátua de Manufahi, não é elaborada apenas em função de seu tamanho. Ela também se evidencia pelo contraste com o pequeno que a agiganta. Daí o efeito promovido pelas inúmeras imagens em miniatura incrustadas nas moedas distribuídas pelo país. Sobre isso Néstor Canclini argumentou que a monumentalização e a miniaturização são oscilações complementares: a “reunião de miniaturas, quando

¹² Fonte: http://revistalusofoia.pt/economia/artigo.php?id=vale_um_dlar_americano. Acesso: 9/2015.

a estratégia discursiva engrandece o significado, pode ser um modo de monumentalizar” (CANCLINI, 2006, p. 181). Assim, a singularidade da grande estátua erguida para a peregrinação e contemplação em Manufahi parece se completar na multiplicidade incontável dos pequeninos “Dom Boaventura” que são passados de mão em mão, circulando na capilaridade das pequenas trocas econômicas e participando da tessitura do cotidiano nas reciprocidades da vida nacional.

6. Conclusões: Modulações do herói

Imagens são argumentos não linguísticos dotados de força e sentido. São formas de pensamento que dialogam entre si e podem integrar narrativas nacionais. A produção e a reprodução das imagens de Dom Boaventura articulam representações do passado em diferentes momentos históricos e em função de projetos políticos específicos. O conjunto dessas práticas históricas sugere, inclusive, um sistema autorreferencial próprio. No *tempu português*, Dom Boaventura foi apresentado como um régulo revoltoso, enquanto em Timor permaneceu como um nome vivo na tradição oral. Nos anos 1970, o personagem adquiriu visibilidade na ilha por meio da reprodução de uma foto colonial na capa de um panfleto timorense vindo de Lisboa, e fomentou a peregrinação de jovens lideranças nacionalistas a Manufahi. No *tempu indonesia*, a figura do *liurai* adquiriu corpo em ferro e bronze, encarnando os sentidos da luta anticolonial por meio de monumentos planejados para se situarem em localidades estratégicas. Com a Restauração da Independência do país, as representações indonésias foram ressignificadas e a antiga fotografia foi reafirmada como imagem oficial do *liurai* pelo Estado leste-timorense. Tal reposicionamento da imagem colonial indica uma

forte vinculação simbólica da Nação com as representações coloniais produzidas pela antiga metrópole. Esse vínculo, já destacado por outros estudos (ALMEIDA, 1999; DE LUCCA, 2017), é aqui evidenciado na relação entre as homenagens prestadas a Dom Aleixo Corte-Real, pelo Estado colonial português, e aquelas ofertadas a Dom Boaventura, pelo Estado pós-colonial leste-timorense.

Para ambos os *liurais* foram construídos memoriais públicos em seus respectivos reinos de origem: o monumento a Dom Aleixo Corte-Real em Ainaro (obra que, todavia, não assumiu característica antropomórfica) e o mais recente monumento de Dom Boaventura em Manufahi. Além disso, os dois *liurais* tiveram suas imagens estampadas na moeda local. Dom Aleixo Corte-Real figurou na nota colonial de cem escudos e Dom Boaventura encontra-se hoje representado na moeda nacional de cem centavos. Também, se o primeiro foi introduzido no material didático de história portuguesa no período tardo-colonial, o segundo encontra-se presente no material didático de história de Timor-Leste no período pós-colonial. Enquanto o régulo pró-lusitano teve uma biografia própria publicada, a cada dia que passa novas histórias são contadas e escritas sobre os feitos do *liurai* de Manufahi. No ano de 2016, anunciou-se em Díli a mudança do nome de algumas importantes ruas da cidade, e a via que até então chamava-se Dom Aleixo Corte-Real foi rebatizada como Dom Boaventura. Além disso, Dom Aleixo Corte-Real foi condecorado, após sua morte, com o título da Ordem Honorífica Torre e Espada, a mais elevada ordem honorífica portuguesa. Hoje, a mais alta Ordem Honorífica da República Democrática de Timor-Leste recebe o nome de “Dom Boaventura”, é o próprio *liurai* que a intitula.

A regularidade das oposições é de fato marcante. Tudo se passa como se esses dois personagens fossem objeto de práticas rituais simétricas, de homenagem e comemoração.

O primeiro tratado como herói pelo Estado colonial português e o segundo pelo Estado pós-colonial leste-timoreense. Hoje a imagem de ambos é facilmente identificada entre timorenses, ainda que o conhecimento sobre cada um seja muito variável. Importa destacar que as duas figuras estabelecem fortes relações de oposição e complementaridade, o que revela como o *liurai* de Manufahi parece se espelhar inversamente no “herói de Timor” criado pelo Estado português. Tanto o imaginário colonial português quanto o nacionalista leste-timoreense constituem, portanto, mitos que têm algo de importante a conversar entre si.

Ora, Dom Boaventura parece ter se transformado numa espécie de fonte modelar de herói nacional leste-timoreense, servindo como parâmetro para a construção de outros heróis. A própria Ordem Honorífica Dom Bom Boaventura adquire tal função. Nicolau Lobato, segundo presidente do país, foi por ela condecorado postumamente, sendo que um enorme monumento seu foi erguido justamente na rotunda em frente ao aeroporto (hoje batizado “Presidente Nicolau Lobato”), mesma localização em que seria colocado o terceiro monumento indonésio de Dom Boaventura aqui discutido. A figura do antigo “rei guerreiro” (*liurai aswain*) foi então modulada, e a monumental imagem de Nicolau Lobato emergiu como um gigante “líder guerrilheiro”, vestindo farda e portando metralhadora em mãos. Vemos então como lugares da memória, imagens e convenções dialogam entre si na construção de um panteão cívico timoreense do qual Boaventura é figura icônica central.

O mais notável é que a fotografia colonial de Dom Boaventura é hoje tratada naturalmente como “a imagem original” sem que se questione ou se saiba algo a respeito de sua origem. E talvez esse seja o silêncio mais poderoso produzido pela imagem, o apagamento de sua criação. Mesmo sendo a primeira representação visual a aparecer, de muitas outras que sucederam e lhe derivaram, ela foi elaborada

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

num contexto espaço-temporal específico do qual pouco se sabe e que, de um ponto de vista mais rigoroso, seria necessário ampliar as fontes já pesquisadas para fortalecer o argumento de que o retratado corresponde de fato ao *liurai* de Manufahi.



Figura 11: Outra foto “original” de Dom Boaventura¹³

Uma nova versão da fotografia de Dom Boaventura apareceu num site do Banco Central de Timor-Leste¹⁴. A imagem é um reflexo íntimo da anterior, mas há diferenças

¹³ Fonte: https://www.bancocentral.tl/uploads/rte/100cent_1.jpg
Acesso: 24/4/2020.

¹⁴ Agradeço a Lúcio Sousa pela indicação desta fotografia.

notáveis. Comparada com a do Álbum Álvaro Fontoura, ela apresenta-se em tons sépia, destacando mais as indumentárias e o ambiente contextual da cena, e, além de trazer um Dom Boaventura um pouco mais curvo, exhibe um segundo personagem, uma criança sentada ao canto. Ali pode-se apreciar melhor o dedo arrebitado do pé esquerdo e uma construção de madeira ao fundo, aspectos estes indiscerníveis na imagem anterior, mas presentes, respectivamente, no novo monumento de Manufahi e na moeda de 100 centavos. Isso sugere que essa foto foi o modelo utilizado para as duas reproduções mais contemporâneas do *liurai*. Mas teria a foto anterior sido “amputada” e “esticada”, ou seria apenas uma má reprodução dessa segunda? Seria esta uma alteração da mesma foto ou então uma outra chapa? Enfim, quais as origens dessas fotos? São questões que ficam em aberto para investigações futuras.

Contudo, mais importante que a origem da imagem de Dom Boaventura, neste texto pretendi refletir sobre seu poder de disseminação. Por meio da reprodutibilidade técnica, de que fala Walter Benjamin (1994), a fotografia de Dom Boaventura foi transformada hoje numa imagem-logo cujas diferentes escalas articulam-se em função de diferentes modos de exposição, projeção e uso. Com forte penetração na imaginação popular timorense, o ícone pode ser identificado hoje em pinturas, pôsteres, bonés, camisetas e capas de livro. Mais que um emblema, a serialização da imagem do herói parece sugerir a própria personificação da Nação que nela se espelha num plano ainda mais difuso e irrefletido, por meio de suas exibições dispersas em tamanhos e lugares variados. A frequente cópia e repetição da imagem colonial parece lançá-la para uma dimensão do contínuo, que beira o infinito, tornando desnecessária a própria localização de um ponto de origem. Tal como um mito, ela está em todo lugar e, portanto, não partiu de lugar nenhum.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Miguel Vale. O Epílogo do Império: Timor-Leste e a catarse pós-colonial portuguesa. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 55, p. 7-26, Novembro, 1999.
- ANTUNES, Gonçalo. Timorenses em Portugal: antropologia e representação na exposição colonial do Porto de 1934. In: *Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial*, AHU, 24-25 de maio de 2011. p. 1-12.
- ARAÚJO, Abílio. *Elites em Timor*, Lisboa: edição do autor; 1973.
- _____, *Timor-Leste, Os Loricos Voltaram a Cantar – das guerras de independentistas à revolução do povo maubere*. Lisboa: edição do autor; 1977. 204p.
- BABO, D.. 'Nahe Biti Boot: The Philosophy and Process of Grassroots Reconciliation (and Justice) in East Timor'. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, Volume 5, Issue 1 April 2004, pp 15 – 33.
- BELO, Carlos Filipe Ximenes. *A Guerra de Manufahi, Baucau, Timor-Leste: Tipografia Diocesana de Baucau*; 2012. 36p.
- BENJAMIN, W. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica, In: *Walter Benjamin, obras escolhidas – Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994. p. 165-196.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *O porvir do passado*, In: *Culturas Híbridas*. São Paulo: EDUSP; 2006. p. 159-204.
- DE LUCCA, Daniel. *A Timorização do Passado: nação, imaginação e produção da história em Timor-Leste*. 2016. 333p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Campinas, Unicamp, IFCH, 2016.
- _____, *Outros 500: o quinto-centenário de Timor-Leste e o pós-colonialismo em português*, *Ilha*, v. 19, n. 2, dez de 2017. p. 108-142.

- GUNN, G. C. *Timor Loro Sae – 500 anos*. Lisboa: Fundação Oriente; 1999. 355p.
- LEACH, Michael. East Timorese History after independence, *History Workshop Journal*, 61 (1), p. 222-237, march, 2006.
- LE GOFF, Jacques. *História & Memória*, Campinas: Editora Unicamp, 2013. 499p.
- OLIVEIRA, Alexandre. A imagem colonial de Timor: o álbum fotográfico do governador Álvaro da Fontoura, In: PEREZ, R. M. (Coord.). *Os Portugueses e o Oriente: história, itinerários, representações*. Lisboa: Dom Quixote, 2006. p. 319-336.
- PÉLISSIER, René. *Timor em Guerra: A Conquista Portuguesa, 1847-1913*. Lisboa, Editorial Estampa, 2007. 510p.
- REPUBLIC OF INDONESIA. *The Province of East Timor – Development in Progress*. Jakarta: Published by Department of Information, 1980. 87p.
- ROQUE, Ricardo. *Headhunting and Colonialism: anthropology and the circulation of human skulls in the portuguese empire, 1870-1930* (Cambridge Imperial and Post-Colonial Studies Series). Basingstone: Palgrave McMillan, 2010.
- ROSA, F., D., *Uruvatju e Tjiapu: genealogias invisíveis da etnografia missionária em Timor-Leste*, In: Nâcher, A. *Léxico Fataluco-Português*. Dili: AECID/Dom Bosco Timor-Leste; 2012. p. 11-39.
- SIMIÃO, Daniel; ROCHA, Henrique; RODRIGUES, Sarah. Sacralidades Timorenses. *Cadernos de Arte e Antropologia*, Vol. 4, N. 1, 2015.
- SOUSA, Lúcio, *Objetos Lulik, Neolítico e casas sagradas: um episódio de antropologia colonial em Antônio de Almeida*, In: *Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial*, AHU, 24-25 de maio de 2011. p. 1-15.
- _____, A Revolta de Manufahi de 1911-1912: testemunhos e a imprensa diária da época, In: FEIJÓ, Rui

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

- Graça (Coord.). *Timor-Leste: colonialismo, descolonização, lusutopia*. Porto: Edições Afrontamentos, 2016. p. 93-117.
- _____, A “grande revolta” de Manufahi na revista *Ilustração Portuguesa*. In: VICENTE, Paulino (org.). *Somos arquivos da memória. Reflexões históricas e sócio-antropológicas sobre Timor-Leste*. Díli: Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento. Programa de Pós-Graduação e Pesquisa da UNTL, 2018. p. 133-152.
- THOMAZ, Luís, Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Instituto Camões, 1994.



A arcialização da literatura oral nos manuais Temas de Literatura e Cultura em Timor-Leste

Daniel Batista Lima Borges

Fotografia: Keu Apoema, 2015.

Com a abordagem da
literatura oral feita pelos
manuais Temas de Literatura
e Cultura, e com a forma com
que se afirma uma identidade
lusófona, diferenças
que marcam as distintas
literaturas orais em Timor-
Leste são silenciadas.



1. Introdução

Propõe-se desenvolver uma reflexão sobre o estatuto conferido às narrativas orais nos manuais de ensino Temas de Literatura e Cultura (RAMOS *et al.*, 2012), empregados no Ensino Secundário Geral (ESG), em Timor-Leste. Nota-se que os manuais realizam uma simplificação excessiva da literatura oral timorense, de modo a contrastá-la com os objetos culturais consagrados no repertório da lusofonia que se constitui, assim, como uma ideologia linguística, sendo apresentada como identidade e como ideal civilizatório por meio do material didático. Em consequência, há a objetificação da literatura oral timorense e o silenciamento das referências culturais locais nos manuais de ensino.

Os manuais Temas de Literatura e Cultura formam um cânone do qual fazem parte obras da literatura escrita de vários países lusófonos, e textos da literatura oral timorense.

Para a composição da coletânea da literatura oral timorense¹, as narrativas orais escolhidas são descontextualizadas e classificadas segundo categorias simplificadoras, como a das “formas simples” (JOLLES, 1972)². Esse procedimento inscreve a literatura oral timorense dentro de escalas de valor, a partir das quais ela é definida como simples e tradicional, em oposição à literatura escrita representante da lusofonia, apontada como complexa e artística.

Para descrever o modo como a literatura oral timorense é apresentada pelos manuais Temas de Literatura e Cultura, recorreremos ao conceito de arcialização, que consiste no processo de enquadramento estético de um objeto que antes não era compreendido como dotado de propriedades estéticas. É um conceito filosófico definido e explicado por Alain Roger (1997), derivado de seus estudos sobre a transformação da paisagem na pintura. Como mostram os estudos de Sauvagnargues (2016), posteriormente à sua definição por Roger, o conceito de arcialização passou a ser usado no campo da estética para descrever o modo como as obras são traduzidas como sendo arte para um público definido e mediante a ação de um ator social.

¹ A escolha do termo *literatura oral timorense* se dá devido à sua utilização pelos manuais Temas de Literatura e Cultura (Ramos *et al.* 2012, p. 61). O termo, usado no decorrer deste artigo, mereceria uma genealogia que passa pela comparação de termos locais de narração e de seus usos. Considerando a função da na narração oral na constituição da pessoa no Sudeste Asiático, os textos orais se enquadram mais nos termos de uma poética oral do que de literatura. Tal como define Paul Zumthor (1983, p.39), o termo “literatura” delimita a produção artística de textos escritos e que circulam em meios específicos desde o século XVII. A literatura seria, portanto, uma modalidade artística ao lado da poética oral.

² A referência a Jolles como critério de análise se encontra na página 71 do manual do aluno (Ramos *et al.* 2012). Jolles « reconhece » supostas formas universais e autônomas em textos de proveniência oral. Ele divide estas formas em nove variações do que chama de « formas simples»: mito, lenda, caso, conto, memorável, chiste, saga, adivinhação e ditado. Para cada forma haveria uma “disposição mental” da qual resulta um “gesto verbal” com as suas particularidades. Entretanto, reconhecimento de formas estéticas nos textos orais não é suficiente para lhes dar a classificação de objetos artísticos. O fato de a literatura oral ser “simples” marca bem a distinção entre estes textos e a literatura artística, considerada “complexa”.

Nesse sentido, defendemos que, de modo a serem admitidas no cânone de literatura nos manuais, as narrativas orais timorenses precisam ser descontextualizadas e transformadas em objetos dotados de forma artística segundo categorias europeias. Assim, atribui-se-lhes um estatuto artístico de baixo valor estético dentro de uma escala que define a literatura escrita lusófona como sendo de alto valor estético. Nesse sentido, consideramos que a arcialização das narrativas orais se dá como uma operação que qualifica a lusofonia como ideologia linguística dominante.

Nas palavras de Keane, “ideologia linguística é um sistema de ideias sobre relações socio-linguísticas, junto com sua carga de interesses políticos e morais” (KEANE, 2007 p. 16). Assim, temos que a definição de literatura oral nos manuais segundo determinadas categorias artísticas responde a necessidades de estabelecimento de uma moral segundo a qual a lusofonia figura como um ideal de civilização e erudição a ser alcançado pelos timorenses.

Ancorados no preceito de que a emergência de campos artísticos (BOURDIEU, 1983) é um processo histórico complexo e de longa duração, Silva e Sousa (2015) nos fornecem pistas de onde posicionar os manuais Temas de Literatura e Cultura em relação a um horizonte mais largo. Os antropólogos apontam para a emergência de novos orientalismos e de processos de mediação, locais e internacionais, na definição do campo artístico em Timor-Leste, em decorrência de práticas de apropriação política do discurso sobre a arte, feita por vários atores. Influenciados pelo trabalho de Silva e Sousa (2015), em nossa análise, nós mostramos como a arcialização feita pelos manuais caracterizam processos de longa duração de “invenção, transposição e subversão da modernidade” (*Ibidem*, 2015, p. 99), diretamente ligados à construção dos estados coloniais e pós-coloniais.

Assim, o presente artigo foi dividido em três partes. Na primeira, propomos apresentar os manuais em sua gênese e

composição técnica. Na segunda parte, mostraremos as posturas valorativas feitas em relação à literatura oral timorense no Manual do Aluno de 10º ano (RAMOS et al., 2012). Essas posturas consistem em descontextualização, classificação e, por fim, ordenação da literatura oral timorense em relação à literatura escrita. Na terceira parte, mostraremos como essas posições nos permitem verificar a atuação da lusofonia como uma ideologia linguística segundo a qual a identidade lusófona é fortalecida com a simplificação da literatura oral timorense.

2. Os manuais Temas de Literatura e Cultura

Primeiramente, interessa-nos evidenciar algumas particularidades técnicas dos manuais Temas de Literatura e Cultura. Em 2010, o Ministério da Educação de Timor-Leste deu início à reestruturação curricular do Ensino Secundário Geral (ESG), com o apoio da Fundação Calouste Gulbenkian (FCG). Nesse contexto, a FCG e o Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento (IPAD), apoiados pela Universidade de Aveiro, prepararam e apresentaram conjuntamente à instituição Fundo da Língua Portuguesa um projeto para a reestruturação curricular e elaboração dos manuais, que foi aprovado para financiamento (RAMOS & TELES 2012 p. 2). Na estruturação do currículo do Ensino Secundário Geral, o programa de ensino de literatura em Timor-Leste foi dividido em Temas de Literatura e Cultura, de modo a abranger os três anos do Ensino Secundário.

Os elaboradores estabeleceram algumas condições para a estruturação do ensino de literatura, entre as quais o Plano Curricular do Ensino Secundário Geral de 2012 (ME-RDTL, 2010) ressaltava que o governo timorense precisava dar a devida importância à elaboração de manuais escolares para alunos e guias didáticos para os professores. Foi assim

que se iniciou a produção e a distribuição de manuais escolares em Timor-Leste (BARBOSA & CASSIANI, 2016 p. 2). A distribuição dos manuais nas escolas timorenses ainda está em andamento, com variáveis graus de sucesso, sendo que os manuais do aluno referentes ao 10º e ao 11º ano de escolaridade podem ser consultados na internet e estão disponíveis para download³.

Os manuais Temas de Literatura e Cultura foram elaborados por uma equipe composta de quatro autores e de uma coordenadora. Sobre o processo de produção dos manuais, Barbosa & Cassiani (2016) percebem que “a construção curricular do ESG, assim como os manuais dos alunos, se deu principalmente por equipes estrangeiras e teve pouca participação dos timorenses” (2016, p. 2). Nesse sentido, talvez seja relevante considerar que na contracapa do Manual do Aluno do 10º ano da série Temas de Literatura e Cultura, consta o nome completo dos autores estrangeiros. Contudo, a única referência à colaboração de professores timorenses é feita sem citar nomes: “Colaboração das equipes técnicas timorenses da disciplina” (RAMOS *et al.*, 2012, Contracapa). A consideração ou não da experiência de ensino dos professores timorenses é relevante, na medida em que as principais reclamações dos docentes timorenses são de que eles não foram consultados em nenhum momento para a elaboração do currículo de ensino de literatura, e de que eles não se identificam com os conteúdos apresentados nos manuais.⁴

Esse conjunto didático compõe-se de três manuais do aluno e três manuais do professor, distribuídos nos três anos do Ensino Secundário Geral (10º, 11º, e 12º). Eles

3 Em: <https://issuu.com/universidade-de-aveiro/stacks/e029e5a9393f407f9d52ad40426f2e96>. Acesso: 10/2017.

4 Durante o mês de maio de 2017 realizamos entrevistas, de duração de uma hora cada, com 10 professores da UNTL, atuantes no departamento de Língua Portuguesa. As entrevistas fazem parte do trabalho de campo da tese *A importância da vocalidade no ensino de literatura em Timor-Leste*, que está sendo realizada na Universidade Paris Nanterre, com apoio da CAPES.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

apresentam um cânone composto de textos predominantemente de literatura escrita e uma pequena coleção de textos de literatura oral, concentrada no Manual do Aluno de 10º ano.

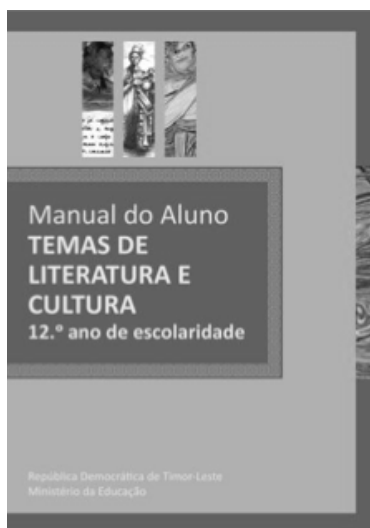


Figura 1: Capa do manual do aluno Temas de Literatura e Cultura.

O Manual do Aluno de 10º ano se divide em quatro unidades temáticas: 1 – Diagnóstico (RAMOS *et al.*, 2012, pp. 12-20), que consiste em uma apresentação técnica do livro enquanto objeto, e de um diagnóstico sobre as leituras prévias dos alunos; 2 – Projeto individual de leitura (*Ibidem* pp. 24-31), que enfatiza a importância do ato de ler; 3 – Identidade (*Ibidem*, pp. 36-57), abertamente focado na incorporação de uma identidade lusófona; e 4 – Tradição (*Ibidem* pp. 60-109), onde se busca definir “Lendas, mitos e contos tradicionais” e fábulas, o que responderia pelo conteúdo de cultura timorense, na proposta Temas de literatura e Cultura do programa.

Unidade Temática	
3	Identidade
36	1 Atividade - Mapa-múndi
37	2 Atividade - 10 Razões para aprender português
38	3 Atividade - "Complexos"
39	4 Atividade - Excerto do <i>Livro do Desassossego</i>
40	5 Atividade - Excerto <i>O Espaço do Invisível 5</i>
40	6 Atividade - "Perguntas à Língua portuguesa"
42	7 Atividade - "A Nossa Língua Portuguesa"
44	8 Atividade - "Língua Materna"
46	9 Atividade - "Sobre a necessária reinvenção da língua portuguesa"
47	10 Atividade - "A língua portuguesa em Timor-Leste"
49	11 Atividade - Excerto de <i>A Descoberta do Mundo</i>
50	12 Atividade - "A Língua Portuguesa"
52	13 Atividade - Excerto de <i>A Substância do Amor e Outras Crónicas</i>
54	14 Atividade - Texto de imprensa e Publicidade
57	15 Atividade - Notícia

Figura 2: Trecho do sumário do Manual do Aluno do 10º ano

Na unidade temática 4, Tradição, concentram-se os conteúdos definidos como literatura oral timorense, compostos por um total de 24 textos. Em vez de buscar fontes primárias de narrativas orais, os autores dos manuais recorrem a recolhas já feitas, algumas por padres durante o período colonial português – em particular Ezequiel Enes Pascoal (1967) e Artur Basílio de Sá (1961) – e outras feitas por escritores timorenses:

No que à literatura timorense diz respeito, no 10º ano são apresentadas, por exemplo, versões recolhidas oralmente de textos da tradição oral timorense (Eduardo dos Santos, Ezequiel Enes Pascoal, Artur Basílio de Sá, e outros), mas também versões literárias da Lenda de Timor por Fernando Sylvan e Luís Cardoso, “O crocodilo que se fez Timor” e “O crocodilo fez-se ilha”, respetivamente, permitindo a comparação e a reflexão sobre questões ligadas às reescritas, por exemplo, mas também à intertextualidade, que surge reforçada através da presença do poema “Avó Crocodilo”, de Xanana Gusmão, que alude à mesma lenda. (RAMOS, 2017, p. 336)

Dos 24 textos, 13 são versões da história do *avô crocodilo*, agrupados tematicamente como *Contos sobre a origem de Timor-Leste*. O exemplo abaixo é referenciado como “versão anônima, a circular online [revista e corrigida]”:

Em tempos passados, vivia na ilha Celebes um crocodilo velho que não conseguia apanhar peixes para se alimentar. Resolveu, por isso, procurar algum porco distraído nas margens para matar a fome. Tanto procurou, sem nada encontrar, que acabou por cair exausto e entristecido, sem conseguir voltar para a água. Um rapaz que passava teve pena do crocodilo e resolveu puxá-lo pela cauda, levando-o até a água. Em retribuição, o crocodilo prontificou-se a levá-lo às costas sempre que fosse necessário. Ambos se tornaram grandes amigos mas, apesar disso, ao sentir fome novamente, o crocodilo pensou em devorar o rapaz. Antes de o fazer, porém quis ouvir a opinião dos outros animais, que se mostraram revoltados com a ingratidão do crocodilo. Dominado pela vergonha, o animal mal-agradecido resolveu mudar-se um local onde ninguém o conhecesse. Como o seu único amigo era o rapaz que o salvara, convidou-o para irem juntos em busca de um disco de ouro que flutua nas ondas. No meio do caminho, o crocodilo, cansado, precisou de parar um pouco para descansar. Porém, não conseguiu voltar a seguir viagem, transformando-se numa belíssima ilha. O rapaz tornou-se homem e viu, preso ao seu peito o disco de ouro com o qual o crocodilo sonhara. Decidiu que viveria nessa ilha a que deu o nome de Timor, que significa “Oriente” (RAMOS *et al.*, 2012 p. 61).

No eixo 4, Tradição, os textos orais dividem espaço com vinte textos introdutórios visando definir a literatura oral timorense. Nesses textos, a literatura oral timorense é referenciada por meio de categorias de grande abrangência, como “tradição” e “povo”. Essas categorias prejudicam a contextualização precisa das narrativas orais.

Por exemplo, entre as metas de aprendizagem a serem atingidas no eixo 4, está que “o aluno deve ser capaz de reconhecer diferentes textos da tradição oral” (*ibidem*, p. 58),

sendo que não é dada nenhuma especificidade material ao termo “tradição oral”. Até o final da unidade, o termo “tradição oral” é usado em uma escala nacional, como se em Timor-Leste houvesse apenas uma tradição. Além disso, o termo “tradição” é usado para referenciar a literatura oral timorense em oposição à literatura considerada escrita e artística, conforme veremos mais adiante. As narrativas orais também são enquadradas dentro da categoria de “povo”: “os textos que circulam oralmente estão ligados à memória coletiva dos povos” (RAMOS *et al.*, 2012 p. 60). Mas não é possível saber se povo faz referência a nações, a etnias ou a comunidades linguísticas.

A aplicação de termos como esses, nos manuais, contribui para o apagamento do contexto inicial de circulação dos textos orais. Isso, na medida em que, bem que nas recolhas de Pascoal e Sá seus interlocutores sejam nomeados, essa referência não aparece nos manuais, e os termos de grande abrangência tendem a prevalecer como referência. Soma-se a isso que a literatura oral é tratada como fenômeno a-histórico: “cuja origem se perde no tempo” (*ibidem*, p.60).

Já o *corpus* de literatura escrita apresenta-se separado do *corpus* de literatura oral e figura nos manuais subsequentes, do 11º e 12º anos de escolaridade. Compõem-se de obras escritas por autores consagrados em vários países lusófonos, inclusive de Timor-Leste, entre os quais nomes como Manuel Antonio Pina, Lobo Antunes, Luis Cardoso, Clarice Lispector, Ferreira Goulart e Miguel Torga e José Eduardo Agualusa estão entre os escolhidos. Nesse sentido, um dos critérios que guiam a escolha do *corpus* de literatura oral e da literatura escrita é sua representatividade em relação à lusofonia⁵. Dentro da lusofonia, contudo, os elaboradores dos manuais separam a “matriz cultural timorense”, identificada com o *corpus* de literatura oral:

⁵ Lusofonia pode ser definida como a referência da língua portuguesa, ou seja, as referências culturais dos países onde se fala língua portuguesa. Para uma leitura crítica do conceito, ver Couto (2009); Fonseca (2013) e Lourenço (2004).

Os textos visam dar a conhecer diferentes formas de ver e de pensar o mundo e a realidade envolvente, funcionando como convite ao conhecimento dos diferentes rostos da lusofonia. Se foi concedida particular atenção à especificidade da matriz cultural timorense, nem por isso se dispensou a sua necessária inscrição na cartografia geocultural e linguística mais ampla do mundo lusófono [...]” (RAMOS *et al.*, 2012 p. 1).

Em resumo, a literatura é separada em oral e escrita nos manuais, e ambas são apresentadas como sendo lusófonas, sendo que a literatura oral timorense é classificada por meio de categorias de grande abrangência, como “tradicional” e colocada em um capítulo à parte, no começo do primeiro manual. Em oposição à literatura tradicional, de matriz cultural timorense, há a literatura escrita dos países lusófonos, que compõe substancialmente o conteúdo dos manuais do aluno de 11º e 12º anos.

3. Simplificação das narrativas orais

Conforme mostraremos abaixo, para poder fazer parte do manual e da lusofonia, as narrativas orais timorenses sofrem um processo de simplificação radical. Dividiremos abaixo esse processo de simplificação em três etapas:

1. Descontextualização;
2. Arcialização, em referência à atribuição de um estatuto artístico de baixo valor estético à literatura oral timorense e;
3. A descrição do critério que guia arcialização nos manuais.

3.1. Descontextualização

Os manuais fornecem poucos dados contextuais sobre as recolhidas dos textos orais. Não se precisa quem narrou os textos orais, em que situação nem quando. Também não se precisa qual é a cultura timorense que se identifica com as narrativas orais apresentadas, nem o modo de relação com os objetos culturais dessas culturas. Também não se explica o papel dos narradores tradicionais (*lia-na'in*⁶) na produção e circulação de narrativas orais e nem como se dá a transmissão de conhecimento dos mesmos em cada uma das culturas de Timor-Leste.

Não se evidenciam as denominações locais para diferentes tipos de narrativas orais e seus usos preferenciais, nem as poéticas orais a elas relacionadas e muito menos os modos pelos quais a produção, uso e circulação das narrativas são estruturadas e estruturam relações de poder e hierarquias sociais. Soma-se a isso que todos os textos de literatura oral são escritos em português, mas não se indica de quais línguas esses textos foram traduzidos, sabendo-se que em Timor-Leste há uma pluralidade linguística imensa⁷.

Descontextualizada, a literatura oral timorense é torna-da objeto da ação daqueles que as escreveram e as fizeram circular. Desse modo, ela passa a ser permanentemente associada àqueles que a publicaram por escrito, para esforços de classificação, a fim de sobrevalorizar suas características estéticas, como os padres Ezequiel Enes Pascoal (1967) e Artur Basílio de Sá (1961). Após esse processo de simplificação, os textos orais timorenses são categorizadas como “formas simples”.

⁶ Do tétum, “dono da palavra”. São os narradores tradicionais, dotados de autoridade narrativa.

⁷ Em Timor-Leste, além da língua portuguesa, do bahasa indonésio e do inglês, pelo menos dezesseis línguas de origem timorense coexistem no território com a língua portuguesa, o *bahasa* indonésio e o inglês (HULL; ECCLES, 2001)!. Isso, sem considerar os numerosos dialetos.

Keane (2007, p. 15) vê a descontextualização como uma parte do processo de objetificação que reforça a autoridade daquele que classifica, oferecendo-lhe uma posição transcendental para avaliar os objetos culturais do outro. A descontextualização também pode colocar as fontes, intenções ou a sinceridade de um trecho de discurso em questão, descreditando todos aqueles que poderiam usá-lo. Aqui temos um aspecto que mostra a atuação de uma ideologia linguística, no sentido em que, para fazer parte da lusofonia, as narrativas orais timorenses precisam ser desvinculadas de seus contextos de produção.

3.2. Arcialização: o problema das forma simples

Após descontextualizadas, as narrativas orais são classificadas por meio de esquemas e fórmulas sem nenhuma relação com as dinâmicas simbólicas das comunidades de origem dessas narrativas⁸. Denominamos esse procedimento de arcialização (ROGER, 1997), que consiste na classificação estética de um objeto que antes não era definido como estético dentro de um sistema social de produção e de recepção.

Nesse sentido, de forma a enquadrar a literatura oral em “esquemas facilmente reconhecidos por todos” (RAMOS *et al.*, 2012 p. 60) os autores do Manual do Aluno do 10º ano classificam as narrativas orais timorenses segundo as categorias estéticas das formas simples (RAMOS *et al.*, 2012 pp. 64 – 71). As formas simples são um grande gênero esquemático dentro do qual é possível identificar uma série de formas pré-estabelecidas: “[...] cada texto contém, em termos de forma e conteúdo, características mais ou menos nítidas que permitem classificá-los como contos populares, lendas, mitos, provérbios, ditos populares, apodos adivinhas...” (RAMOS *et al.*, p. 64)

⁸ Ver Manuais Temas de Literatura e Cultura: manual do aluno de 10º ano (RAMOS *et al.* 2012 p. 78)

Nos manuais, o termo “formas simples” é usado para definir as narrativas orais timorenses “**opondo-se, pois, à forma artística**, elaborada por um autor, única” (RAMOS *et al.*, 2012 p. 71), usada para definir a literatura escrita. Também utiliza-se o termo “conto tradicional” para se referir à literatura oral, em oposição à literatura “artística”. Com esta classificação, introduz-se a literatura oral timorense dentro de um sistema moral de valores. Esse sistema se baseia em uma dualidade dentro da qual as narrativas orais seriam formas estéticas simples, pois são avaliadas segundo valores da literatura escrita. Em função do contraste com a literatura oral, a literatura escrita figura como complexa.

A lusofonia passa a se constituir dessa comparação moral, dentro da qual a “matriz cultural timorense” se identifica com literatura simples e recebe um estatuto de baixo valor estético. Em contraste, as obras de literatura escrita, que serão introduzidas pela agência dos próprios manuais, são consideradas de alto valor estético e apontadas como referências universais da lusofonia.

Quadro 1 - Referências lusófonas

Obras de baixo valor estético	Obras de alto valor estético
Literatura oral timorense (matriz cultural timorense)	Literatura escrita (universalmente aceitas como lusófonas)
Tradicional	Artístico
Simple	Complexo

Fonte: próprio autor.

3.3. Do oral ao escrito, o critério que guia os manuais

Um outro problema decorrente do uso da categoria de formas simples é que ela sempre vai colocar a narrativa oral em uma relação de dependência da literatura escrita. O próprio autor do conceito de formas simples, Jolles (1972), afirma que cada uma das formas simples deriva de uma forma da literatura escrita, por exemplo, a adivinha deriva do romance policial, o conto do conto “literário”. Essa dependência da literatura oral em relação à literatura escrita é explorada nos manuais em sua estruturação, criando um efeito de progressão, no qual a literatura oral é apenas uma etapa para a literatura escrita.

Esse efeito de progressão se manifesta no modo como os textos são organizados nos manuais dos 10º, 11º e 12º anos. Os conjuntos de textos orais são organizados a partir de um critério de complexidade, de modo a introduzir a literatura escrita. É estabelecida uma progressão textual visando um percurso que se complexifica a cada ano de aprendizado. Os autores esclarecem:

Optou-se, considerando quer as dificuldades de acesso aos textos, quer a sua seleção em função de um recomendável critério crescente de complexidade, pelo formato de antologia de excertos, prevendo, em anos curriculares subsequentes, um recurso cada vez mais assíduo à leitura do texto integral (RAMOS *et al.*, 2012).

Dessa forma, na organização estabelecida, nota-se que as narrativas orais timorenses são todas colocadas no início da progressão de unidades dos manuais, no quarto eixo, Tradição, do Manual do aluno de 10º ano, de modo a introduzir a literatura considerada complexa e artística, a escrita, que vem nos livros posteriores. Há uma progressão na aprendizagem da literatura, na qual as narrativas orais timorenses são substituídas por um ideal artístico tido como de maior

complexidade à medida que o conteúdo avança. Essa progressão coincide com a consolidação progressiva de uma identidade lusófona, como veremos a seguir.

4. A lusofonia como ideologia linguística

O modo de tratamento dos textos orais timorenses exposto acima reforça a identidade e a autoridade da lusofonia como uma ideologia linguística dominante. Isso porque a descontextualização e a arcialização de textos da literatura oral timorense responde a interesses morais do sistema de ideias que compõe a noção de lusofonia. Esse sistema de ideias é formado por relações sociolinguísticas que não correspondem com os usos linguísticos reais em Timor-Leste, mas mesmo assim são propostos como norma sociolinguística dominante no sistema de ensino.

Segundo os autores dos manuais, o “programa assenta na potenciação da relação com a lusofonia [...]” (RAMOS *et al.*, 2017, p. 3). A lusofonia é apresentada como uma identidade que se afirma tanto pelo uso da língua portuguesa, quanto pelas obras de literatura apresentadas no manual. Nesse sentido, no Manual do Aluno de 10º ano, a unidade temática 3, Identidade (RAMOS *et al.*, 2012, p. 36), é toda dedicada a mostrar as evidências da identidade lusófona em Timor-Leste e os benefícios de se aprender português. A unidade é composta de atividades, divididas em diversas propostas de exercícios, textos e imagens. Das catorze atividades propostas, doze têm a lusofonia como tema; nelas todos os doze textos apresentados falam sobre lusofonia e língua portuguesa.

Em uma concepção na qual *identidade* se iguala a *língua*, a unidade temática Identidade não faz nenhuma consideração à diversidade linguística e identitária constituinte da realidade atual timorense. A esse respeito, Keane observa ser característico de ideologias linguísticas não expressarem

diferença social. Elas atuam produzindo, objetificando e neutralizando as categorias pelas quais a diferença social é compreendida e avaliada. (KEANE, 2007 p. 17). Assim fazendo, a lusofonia se impõe como uma autoridade, em uma narrativa que visa abarcar as diferenças por meio de uma unidade que supostamente vai além de limites históricos, culturais e políticos.

Em um exemplo, no Manual do Aluno de 10º ano, na página 39 (RAMOS *et al.*, 2012), há a citação direta de um poema em prosa de Fernando Pessoa/Bernardo Soares, de sua obra Livro do Desassossego: “Não tenho nenhum sentimento político ou social. Tenho, porém, num sentido, um alto sentimento patriótico. Minha pátria é a língua portuguesa” (PESSOA *apud* RAMOS *et al.*, 2012, p. 39). Não há contextualização do texto de Fernando Pessoa, fica apenas o subentendido da extensão entre pátria e língua portuguesa, sendo que a língua é inscrita em uma esfera a-histórica e a-política (RAMOS *et al.*, 2012 pp. 36-57). Entre as páginas 37 e 54 do referido manual, a frase “a minha pátria é a língua portuguesa” é repetida quatro vezes, em diferentes contextos.

É importante salientar que o fato de fazer referência à lusofonia nos manuais de ensino, no eixo Identidade, não constitui um problema em si. Isso porque há, até certo ponto, uma presença referencial histórica da língua portuguesa em Timor-Leste. Mas é preciso considerar que o argumento de autoridade da lusofonia no território não tem base real, poucos timorenses falam português em Timor-Leste⁹ e o português é só mais uma língua entre as dezenas de existentes no país. Isso torna a insistência exclusiva na lusofonia nos manuais uma contradição.

9 A língua portuguesa é oficial em Timor-Leste desde 2002, como língua de trabalho e de comunicação, ao lado do tetum, língua de origem timorense. O Censo Nacional de 2010 apurou que cerca de 90% da população usa tetum diariamente. Uns 35% são utilizadores fluentes do indonésio e, 23,5% falam, lêem e escrevem português. Este é um número extremamente otimista se comparado ao Censo Nacional de 2002 5% dos timorenses dizia compreender português. (HORTA, 2012)

Os manuais resolvem essa contradição projetando a identidade lusófona para o futuro, dependente de um “investimento na educação” (fonte?), que coincide com o ensino do português. Assim, fica patente uma progressão no ensino, segundo a qual Timor-Leste só terá identidade após uniformizar a prática da língua portuguesa, em sua modalidade escrita, no país por meio do sistema educacional.

Um exemplo desse tipo de projeção é o texto *Reintrodução da língua portuguesa em Timor vai ser reforçada* (RAMOS et al., 2012, p. 57), ainda no eixo Identidade do Manual do Aluno de 10º ano. O texto fala sobre o trabalho da Universidade Nacional de Timor Lorosa'e (UNTL) para introduzir o português no país. Há uma relação direta entre o futuro e a identidade do país por meio da educação : “Naturalmente, o futuro e a identidade de um país dependem, também, do investimento na educação e na qualificação profissional dos seus cidadãos” (*Ibidem*, p. 57).

Com isso, a progressão que estabelece uma literatura simples e outra complexa coincide com a progressão da implantação da língua portuguesa no país. Isso porque, se a lusofonia coincide com um conjunto de obras de alto valor estético a serem ensinadas na aula de literatura, a própria lusofonia seria o único meio dos timorenses entrarem em contato com a literatura escrita e “artística”. Por outro lado, enquanto essa uniformização lusófona e escrita não acontece em Timor-Leste, os timorenses permanecerão apenas com sua literatura oral “simples” e tradicional.

Silva (2012), ao descrever uma palestra na Feira do Livro Lusófono, ocorrida em Timor-Leste em 2002, mostra como certos representantes de entidades de origem portuguesa utilizam a lusofonia como ideologia linguística. É exemplar em sua descrição como a então presidente do Instituto Camões “inscrevia a língua portuguesa como constitutivo *sine qua non* da existência de Timor-Leste como unidade político-cultural autónoma” e “condição para a manutenção

da soberania do país e para o sucesso do processo de construção do Estado-Nação” (*Ibidem*, p. 125). Silva também mostra uma necessidade constante de descrever uma imagem da língua portuguesa segundo a qual a língua “vem colada uma ideia de caráter”. Em uma atualização do lusotropicalismo de Gilberto Freyre (1998), a língua portuguesa se colariam todos os valores de predisposição ao ambiente tropical, e “sua vocação civilizacional para criar espaços ditos multiculturais” (*Ibidem*, p. 151).

Nos manuais, essa vocação civilizacional é investida sobre uma coleção de obras escritas e eleitas como artísticas e complexas, dentro de um ideal educacional a ser atingido. A literatura oral timorense só pode fazer parte disso como uma introdução, mas sua arcialização já representa um pressuposto de multiculturalidade, mesmo se ela é descontextualizada, simplificada e classificada como sendo de baixo valor estético.

Dessa forma, a lusofonia transforma a ideia de “cultura”, que é o que se pode deprender do programa Temas de Literatura e Cultura, em “civilização”. Isso porque ela estabelece um ideal civilizacional a ser construído progressivamente, substituindo a “baixa cultura” da matriz tradicional timorense pelos objetos considerados como da “alta cultura” lusófona.

5. Considerações finais

Em Timor-Leste, existem diferenças que marcam as história social das diversas práticas de narração oral, e não é difícil verificar que essas diferenças estão muito presentes no cotidiano da maioria dos alunos e professores timorenses. Mas com a abordagem da literatura oral feita pelos manuais Temas de Literatura e Cultura, e com a forma com que se afirma uma identidade lusófona, diferenças que marcam as

distintas literaturas orais em Timor-Leste são silenciadas. Como ressalta Keane (2007, p. 16), uma ideologia linguística não reflete sobre a linguagem como ela é dada, “ela opera valores morais precisos e pessoas agem baseadas nessas reflexões. Eles tentam mudar ou preservar certas formas de falar e criticar outros falantes”¹⁰. Nesse sentido, com a ampliação da circulação dos manuais no sistema de ensino, há uma probabilidade muito grande de que os valores morais estabelecidos pelo manual Temas de literatura e cultura para a literatura oral timorense se evidenciem na forma de exclusões e de conflitos identitários.

Referências bibliográficas

- BARBOSA, A. T.; CASSIANI, S. Efeitos da colonialidade no manual de aluno de biologia do Ensino Secundário Geral em Timor-Leste. *Revista da SBEnBio*, v. 1, n. 9, p. 680–690, 2016.
- BOURDIEU, P. Algumas propriedades dos campos. In: *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada., 1983.
- COUTO, M. *E se Obama fosse Africano? : e outras interinvenções*. Alfragide: Caminho, 2009.
- FONSECA, A. M. Em português nos entendemos? Lusofonia, literatura-mundo e as derivas da escrita. *Epistemologias do Sul: Contextos de Investigação*, p. 105–116, 2013.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Editora Record, Rio de Janeiro, 1998
- HORTA, J. R. *Timor-Leste, tetum, português, língua indonésia ou inglês?* Disponível em: <<https://www.publico>

¹⁰ Tradução livre: “It operates precise moral values and people act based on these reflections. They try to change or preserve certain ways of speaking and criticizing other speakers”.

- pt/2012/04/22/jornal/timorleste-tetum-portugues-lingua-indonesia-ou-ingles-24412839>. Acesso em: 8 jan. 2019.
- HULL, G.; ECCLES, L. *Tetum Reference Grammar*. Sydney/Dili: [s.n.].
- JOLLES, A. *Formes simples*. Paris: Seuil, 1972.
- KEANE, W. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. University of California Press, 2007.
- KEEFFE, K. Aboriginality: Resistance and persistence. *Australian Aboriginal Studies*, v. 1, n. 1, p. 67- 81., 1988.
- LOURENÇO, E. *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva, 2004.
- ME-RDTL. *Plano Estratégico Nacional de Educação (2010-2015)*. (Não publicado) Dili - Timor-Leste Ministério da Educação da República Democrática de Timor-Leste., 2010.
- PASCOAL, E. E. *A Alma de Timor vista na sua Fantasia*. Braga: Barbosa & Xavier, 1967
- RAMOS, A. M. **Temas de literatura e Cultura:** os desafios da educação literária no sistema de ensino timorense. São Paulo: *Via Atlântica*. 331-346, JUN/2017
- RAMOS, A. M.; TELES, F. *Memória das políticas educativas em Timor-Leste: A consolidação de um sistema*. Aveiro: 2012 [s.n.].
- RAMOS, A. M. et al. *Temas de literatura e cultura: manual do Aluno de 10º ano*. Dili - Timor-Leste: 2012 [s.n.].
- ROGER, A. *Court traité du paysage*. [s.l.] Gallimard, 1997.
- SÁ, A. B. DE. *Textos em teto da literatura oral timorense*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1961
- SAUVAGNARGUES, A. *Artmachines*. London: Edinburgh University Press, 2016.
- SILVA, K. C. DA; SOUSA, L. M. G. DE. Art, agency and power Effects in East Timor: provocations. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 4, n. 1, p. 3-16, 2015.

SILVA, K. *As nações desunidas: práticas da ONU e a estruturação do Estado em Timor-Leste*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

O menino e o crocodilo: do oral ao escrito, a produção de um mito fundacional para Timor-Leste

Keu Apoema

Fotografia: Keu Apoema, 2015.



[0] conto circula amplamente como uma narrativa que funda o território timorense e, por isso, torna-se facilmente assimilável a discursos que se esforçam por forjar um imaginário de nação, compreendida como uma comunidade simbólica, capaz de se reconhecer afetivamente e de se perceber amalgamada por um passado e um futuro comuns.



1. Introdução

Não é raro ao estrangeiro que viaja a Timor-Leste ouvir, em algum ponto de sua jornada, que se dirige a ou aporta na “Ilha do Crocodilo”. Em Díli, capital do país, a presença do animal se impõe seja por vias imagéticas ou narrativas. Uma das principais companhia de telecomunicações¹ do lugar usa-o em parte de sua comunicação visual; caminhando pelas ruas da cidade, é comum ser abordado por ambulantes vendendo pequenos crocodilos articulados de madeira em meio a bonés e bandeiras com as cores da Nação (vermelho, preto e amarelo) e; da praia de Areia Branca, um de seus cartões-postais, na região de Metiaut, as montanhas que circundam as areias e que tocam o mar, com o Cristo Rei² em uma de suas pontas, parecem conformar a cabeça do animal em proporções agigantadas.

Caso tenha alguma sorte ou permaneça no território em uma estadia mais prolongada, é possível que assista ao alvoroço da população local quando um crocodilo chega à

¹ Timor Telecom.

² O Cristo Rei é uma estátua que apresenta Jesus Cristo de braços abertos em direção ao oceano, com mais de 27 metros de altura, inaugurada durante o período de ocupação indonésia.

costa, reverente e excitada ao mesmo tempo³. Nas ruas e em encontros os mais diversos, ouve que é ele o avô, o ancestral, um animal sagrado, aquele cujo auto-sacrifício conformou a ilha, o território, a base para a existência da vida local. E, em algum ponto desses encontros, descobre diferentes versões da história do menino e do crocodilo, sejam elas orais ou escritas. Na paisagem de Díli, esse conto circula amplamente como uma narrativa que funda o território timorense e, por isso mesmo, torna-se facilmente assimilável a discursos que se esforçam por forjar um imaginário de nação, compreendida como uma comunidade simbólica, capaz de se reconhecer afetivamente e de se perceber amalgamada por um passado e um futuro comuns.

Proponho, neste texto, abordar o processo de transformação dessa narrativa em mito fundacional da Nação leste-timorense como parte de uma operação discursiva que, na perspectiva de Stuart Hall (2000), esforça-se por criar homogeneidade em um terreno notadamente heterogêneo, na medida em que o gesto político, a criação do Estado, parece exigir, em simultâneo, o reconhecimento de uma base afetiva e simbólica comum, a Nação. Decido por fazê-lo em dois atos: primeiro, apresentando a narrativa e seus possíveis meios de produção e circulação; segundo, abordando o modo como compõe as Cerimônias de Restauração da Independência⁴, o ato fundante do aclamado mais jovem país criado em princípios do século XXI, no qual foi encenada como parte de suas celebrações.

³ Todavia, esses encontros nem sempre são pacíficos, como o demonstra o número de mortos resultantes de ataques de crocodilos. Fonte: <https://internacional.estadao.com.br/noticias/nytiw,mortes-por-ataques-de-crocodilos-preocupam-populacao-no-timor-leste,70002870136>. Acesso em 20/12/2020.

⁴ As referências desse texto às Cerimônias de Restauração da Independência foram produzidas por ocasião da qualificação no doutorado, em outubro de 2017, a partir da análise de um acervo audiovisual constituído pela retransmissão televisiva do evento pela Rádio e Televisão Portugal (RTP), registros do Centro de Audiovisual Max Stahl Timor-Leste (CAMSTL) e do TheCommunity.com. Posteriormente, parte desse material veio compor minha tese, defendida em fevereiro de 2020 (APOEMA, 2020).

2. A narrativa e seus modos de circulação

Vicente Paulino (2017) mapeia algumas versões escritas da narrativa produzidas ainda no período colonial português, na primeira metade do século XX, entre as quais a mais antiga é a de Júlio Garcez de Lencastre, nomeada “Lafaic, o Crocodilo Timorense”, de 1934⁵, seguida por Joana Fradique com “Como nasceu Timor”, de 1955⁶. Entre as mais conhecidas da mesma época, também citadas pelo autor, encontram-se as versões de Arthur Basílio de Sá (1961), apresentada tanto em português como em tétum⁷, intitulada “Timor despontou como as folhas do bétele, como o caule da arequeira”, e de Ezequiel Enes Pascoal (1967), “O primeiro habitante de Timor”. Como o próprio Paulino indica, é uma história que vem sendo reeditada diversas vezes, por distintos autores, mantendo, contudo, a mesma estrutura e seu tema central: a jornada de um menino, sua relação de amizade e tensões com um crocodilo e a fundação de um território.

Na versão de Sá (1961), uma primeira que escolho para introduzir a estrutura básica do conto, por apresentar-se tanto em português como na língua vernácula, certa vez um rapazote (*labarik oan*⁸) da região de Macassar encontra longe

5 LENCASTRE, Júlio Garcez. Lafaic, o Crocodilo timorense. *O Mundo Português* (4), 1934.

6 FRÁDIQUE, Joana. Como nasceu Timor. *Seleções Femininas*, março de 1955.

7 Sá (1961) apresenta a palavra grafada como “teto” e ele trata, particularmente, das variedades locais do idioma, ressaltando que as versões que traz foram escritas em “teto-loos”, uma variação da língua especialmente falada pelas autoridades rituais. Comumente usa-se o termo tétum têrik para se referir à variedade vernácula do idioma de modo a distingui-lo do tétum praça, aquele constituído a partir do contato com o português, e que se tornou idioma oficial do país. Neste texto, sempre que cito apenas a palavra tétum, sem qualificativos, refiro-me às suas versões vernaculares.

8 *Labarik* significa “criança” e *oan*, “filho”, podendo servir, nesse caso, como diminutivo do primeiro nome, o que indica, de fato, um sujeito em sua infância, distinto da versão de Pascoal, em que ele anuncia ser um jovem rapaz aquele que encontra o crocodilo.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

do mar um “netinho crocodilo” (*lafaek oan*⁹), já exausto e sem forças para voltar ao seu habitat natural. Apiedado, ele toma o animal nos braços e o devolve às águas. Agradecido, o crocodilo se oferece para levar o menino a viagens entre ribeiras e mares sempre que assim o desejar. Nesse momento, sela-se entre o menino e o crocodilo um laço de amizade, que também seria possível compreender como o estabelecimento de uma relação de dádiva e contradádiva:

De hoje em diante seremos grandes amigos. Ai do crocodilo que ousar molestar-te!... Desejando passear pelas ribeiras ou pelos mares, basta que me chames e digas: amigo, lembra-te do bem que te fiz; e eu virei logo oferecer-te o meu dorso para viajares por onde te aprouver. (SÁ, 1961, p. 16).

E, por muitas vezes, viajaram juntos. Mas em uma dessas incursões, o animal faminto pensa em devorar o rapazote. O crocodilo, no entanto, busca se aconselhar com seres do mar e da terra e, diante de sua pergunta – “a uma pessoa que nos valeu, devemos fazer bem ou mal?” (SÁ, 1961, p. 18) – todos lhes respondem que o bem deve ser feito. Por último, pergunta ao macaco que o repreende de tal maneira que ele, envergonhado, não volta jamais a pensar em devorar o companheiro. Até que certo dia, indo em direção ao oriente, ele diz:

Meu bom amigo, o favor que fizeste jamais o poderei pagar. Dentro em breve eu devo morrer; deves voltar para terra, tu, os teus filhos, todos os seus descendentes, e comer a minha carne em paga do bem que me fizeste (SÁ, 1961, p. 20).

Ao que Sá acrescenta:

⁹ *Lafaik* significa “crocodilo” e o acréscimo do termo *oan*, filho/criança, indicando que se trata de um jovem crocodilo, que Sá (1961) opta por traduzir como “netinho crocodilo”. Outras versões da narrativa o apresentarão como velho desde o princípio da história.

Baseados nesta lenda, os velhos afirmam que a ilha de Timor, principiando em Lautém e acabando em Cupão, é esguia como o corpo de um crocodilo, e a parte central assemelha-se-lhe à barriga (SÁ, 1961, p. 20).

Na versão de Ezequiel Enes Pascoal, em quase tudo similar àquela assinada por Sá, o herói é apresentado como um jovem rapaz aventureiro, “ardia-lhe no peito – afirma o autor – a ânsia do desconhecido” (1967, p. 260). Já o crocodilo, a quem em princípio ajuda sem interesses outros, em um gesto de genuína bondade, torna-se essa possibilidade de desbravar o mundo, seu transporte, sua possibilidade de movimento. Por salvá-lo do risco de morrer sob o sol escaldante, o crocodilo o retribui com toda uma nova possibilidade de existência, e, como último gesto, com sua própria vida, metamorfoseada em território.

O crocodilo andou, andou, andou. Exausto, parou por fim, sob um céu de turquesa, e – oh! Prodigio – transformou-se em terra e terra para todo o sempre ficou – terra que foi crescendo, terra que foi se alongando e alteando, sobre o mar imenso, sem perder, por completo, a configuração do crocodilo. O rapaz foi o seu primeiro habitante e passou a chamar-lhe Timor (PASCOAL, 1967, p. 260).

Duas questões chave a serem evocadas em relação à narrativa diz respeito à sua origem e aos seus modos de circulação. Não há, entretanto, informações precisas sobre essas questões. Sá recolheu sua versão junto a falantes de tétum e informa que é particularmente em meio a essa comunidade que “ela é mais conhecida e divulgada” (1961, p. 10). Considera, contudo, que a despeito de existirem outras narrativas locais que tratam da origem da vida na ilha, é a “lenda do crocodilo” aquela que parece correr o território de modo mais abrangente e menos regionalizado. Pascoal, a seu turno, principia a sua versão da narrativa,

localizando-a junto ao reino de Uai-Háli¹⁰, sugerindo que a região onde se localiza, a oeste da ilha, atual Indonésia, tenha sido, possivelmente, uma das primeiras a serem ocupadas por “povos vindos de arquipélagos situados mais ao oriente” (1967, p. 258).

Em termos históricos, Frédéric Durand (2009) indica que os primeiros vestígios de presença humana no território datam de pelo menos 42 000 anos atrás, possivelmente a partir de vagas migratórias melanésias; havendo outro importante fluxo por volta de há 4500 anos de origem austronésia, donde se originou diversos idiomas hoje localizados em Timor-Leste, entre os quais o tétum, um dos mais abrangentes. Sá (1961), em sua obra sobre o tétum, indica uma série de variantes que desenhavam suas fronteiras entre o oeste da ilha, no Timor Indonésio, região onde se situava o reino de Uai-Hali, adentrando o território de colonização portuguesa, chegando a regiões da costa sul como Viqueque.

O reino de Uai-Hali é frequentemente associado a um poder simbólico e espiritual que perdurou pelo menos até meados dos anos 1920, cuja influência, mesmo se situando em território indonésio, se estendia sobre todos os povos falantes do tétum, adentrando vastas proporções do Timor Português (MATTOSO, 2011). Em uma narrativa que trata da conformação desse reino, Armando Pinto Corrêa conta sobre quatro tribos oriundas da Península de Málaca que se lançaram ao mar “em demanda por Timor” (2009 [1935], pp. 238-239). Enfrentando uma série de intempéries ao longo de sua jornada, uma de suas mais importantes paradas foi na ilha de Macassar – mesmo local de origem do menino que singra os mares no dorso do crocodilo – onde, segundo informa, receberam a acolhida amistosa dos locais.

¹⁰ Pascoal (1967) grafia o nome do reino como Bé-Hali, sendo ainda comum encontrar referências nomeando-o como We-Hali (com ou sem hífen). Na construção desse texto optei pela grafia proposta por Dom Carlos Filipe Ximenes Belo (2013), Uai-Hali.

Em Macassar, chegam naufragos e combalidos, o mar havia tragado, por essa ocasião, “livros e papéis”, em virtude do que “os futuros povoadores de Timor perderam o conhecimento das letras e da arte de as escrever” (CORRÊA, 2009[1935], pp. 238-239). Uma dessas tribos, liderada pelo mais velho de quatro irmãos, trouxe consigo, ao longo de todo o percurso, um gondão, *ai-hali* em tétum, até hoje considerada uma árvore sagrada em Timor-Leste, donde adveio o nome do reino ao qual deu origem, Uai-Hali. Aos seus reis eram atribuídos potencialidades divinas, sendo chamados de Maromak Oan¹¹ e, segundo o que afirma Corrêa (2009[1935], pp. 240-241), constituíram um império cuja autoridade se estendeu a diversos outros reinos que integravam à época grande parte do Timor Português. Ao poder espiritual de Uai-Hali, - frequentemente atribuído ao irmão mais velho mesmo em outros grupos etnolinguísticos do território¹² - contrapunha-se de modo complementar o poder político, exercido no período pré-colonial pelo reino de Sombai e, posteriormente, pelas potências colonizadoras. Ao poder político comumente esteve associada a imagem do irmão mais novo, sendo este essencialmente dependente do poder espiritual, portanto, do irmão mais velho (MATTOSO, 2011).

Tendo em vista essa cena possível de ser tecida apenas em um exercício de bricolagem, na composição de um mosaico onde se reúnem peças míticas e históricas, faço uma primeira proposição em relação às origens e aos modos de circulação da narrativa sobre o menino e o crocodilo. Mesmo que não tenha necessariamente origem no seio tétum e em vinculação com o reino de Uai-Hali, - pelo território

11 *Maromak* significa “Deus” e “oan”, filho, logo, o termo pode ser traduzido por “filho de Deus/da divindade”.

12 Diversos autores tratam do tema da narrativa do irmão mais velho e do irmão mais novo; o irmão mais velho sendo aquele que fica enquanto o mais novo parte em direção a outros continentes e volta com o conhecimento do escrito. Em tais narrativas, ao irmão mais velho cabe o poder espiritual enquanto ao mais novo cabe o poder político (SEIXAS, 2007; SILVA, KELLY; SOUSA, 2011; TRAUBE, 1986).

correm outras histórias que têm no crocodilo uma de suas personagens, inclusive dada a prevalência do animal em sua costa (BARBOSA, 2014; DURAND, 2009) – é possível perceber que ela se adere a uma narrativa de aventura e de enfrentamento do mar em nome de um sonho nomeado. A “demanda por Timor” era a demanda pelo nascente, pelo que havia na direção do Sol, lembrando que “Timor” tem por origem a palavra malaia *timur*¹³, que significa “leste”. A constante ameaça de morte, de ser consumido pelo mar e suas tempestades, repete-se no risco de ser engolido pelo animal – que é também um representante das águas, da natureza e de seu caráter selvagem. Mesmo o menino que parte de Macassar no dorso de um crocodilo é uma imagem poética e simbólica de um espírito de esperança renovado em relação à aventura e à nova terra.

A passagem do conto narrado por Corrêa (2009[1935]), em que anuncia o desaparecimento no mar dos livros e escritas, informa a natureza do conhecimento que se constituirá em Timor em seus primórdios: fundamentalmente oral. Logo, ainda que seja aparentemente óbvio afirmar que a circulação do conto em suas origens se dá em uma cena similar àquela narrada por Pascoal (1967), com velhos em torno da fogueira, emoldurando com suas vozes o conto e entregando-o aos ouvidos de outros, particularmente dos mais jovens, em uma rede de partilha de saberes e de construção de sociabilidades, talvez seja possível tecer algumas considerações que permitam ampliar as fronteiras do aparentemente inequívoco.

Primeiro é preciso não tomar como dado o fato do conto ser mais difundido pelo território em comparação a outros, de outros grupos étnicos, de carácter mais local. Não parece ser por acaso que essa disseminação seja mais perceptível na região de abrangência do tétum (PASCOAL, 1967), aquela

¹³ Fonte: <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/timor-timur/937>. Acesso em 20/12/2020.

mesma de influência do reino de Uai-Hali, cujo poder era de ordem espiritual, a que se atribuía preponderância em relação ao poder político (MATTOSO, 2011), ressaltando-se que a história do menino e do crocodilo assemelha-se a uma versão poética e mística da jornada dos imigrantes da Península de Málaca em direção a Timor (ao leste) narrada por Corrêa (2009[1935]). Nesse sentido, o título que Sá (1961, p. 12) dá à história é muito sugestivo: “Timor despontou como as folhas do bétel, como o caule da arequeira”. A areca e o bétel (*bua ho malus*) são símbolos de alianças e estão presentes em todos os rituais e encontros entre os vivos, entre os vivos e os ancestrais, entre todos e a divindade (SOUSA, 2019). Tomando essa chave, portanto, o conto anuncia que o território se funda a partir de uma aliança representada pela amizade entre o menino e o crocodilo, refletindo, de certa maneira, os modos pelos quais o próprio Reino de Uai-Hali expande sua influência ilha adentro.

Na versão de Sá (1961), o sacrifício é evidente, o crocodilo oferece a sua carne ao menino como um elemento de nutrição. A alusão ao território é feita em termos de semelhança, sendo Lautém, a cabeça, e Kupang (Cupão) a cauda. Já em Pascoal (1967), anuncia-se uma metamorfose: velho e cansado, em alto mar, o animal se petrifica, transforma-se em rocha e solo, alarga-se, avoluma-se e torna-se ele próprio a ilha. Colocadas lado a lado, a nutrição e a terra, bases da existência, se equivalem, ambas resultado de um sacrifício, a partir do qual o animal é alçado a ancestral, tornado sagrado, dando continuidade ao ciclo permanente de dádivas e contradádivas.

A circulação por meios orais tem suas próprias características. Primeiro, ela é líquida. Paul Zumthor diz que “o correr da voz se identifica, segundo um sábio banto, com o da água, do sangue, do esperma” (2010, p. 15); o que a caracteriza é a sua dimensão moldável, ajustável a cada

novo habitat que atravessa sem que, contudo, perca sua estrutura. Quem reconta um conto, quem integra as redes pelas quais uma narrativa circula, torna-se obrigatoriamente seu coautor, responsável pela constituição de uma memória que, mesmo diante do silêncio, é capaz de fazê-la reemergir em som e, assim fazendo, produz, a partir de sua própria palavra, contornos próprios. Essa mesma característica torna suas fronteiras pouco definíveis e ainda que abarque vastos territórios, ele se localiza no momento da enunciação, o que permite inclusive a convivência com outras narrativas e epistemologias. Manuela Carneiro da Cunha chama de “tolerantes” aos saberes tradicionais – acervo ao qual as narrativas de origem pertencem – na medida em que “acolhem frequentemente com igual confiança ou ceticismo explicações divergentes, cuja validade entendem por puramente local” (2012, p. 301). Essa característica, por sua vez, se contrapõe a toda ideia de universalidade e homogeneidade tão cara ao pensamento ocidental moderno.

Sá narra um diálogo que um missionário teve com Dom Aleixo Corte-Real¹⁴, no qual tenta demonstrar-lhe o disparatado da história do menino do crocodilo, a que o régulo responde: “Amo, a minha inteligência já percebeu, mas o meu coração resiste ainda” (1967, p. 10-11). Ora, Dom Aleixo pertence à família real de Ainaro, onde circulam outras narrativas de origem. Uma delas afirma que, no princípio, a região de Ainaro era coberta por águas, ficando do lado de fora apenas o Monte Ramelau. Nessa época, dois irmãos trabalharam para tirar a água do lugar; um deu origem aos povos das montanhas, tornou-se o rei das montanhas, e outro deu origem aos povos da costa, tornando-se aí o governante (APOEMA, 2020). Pascoal (1967), por sua vez, traz em sua coletânea uma narrativa que conta a origem da

¹⁴ Dom Aleixo Corte-Real foi um *liurai* de Ainaro aliado da coroa portuguesa, considerado herói por sua atuação na Guerra de Manufahi (DURAND, 2009).

própria família real de Ainaro, de acordo com a qual ela seria descendente de homens que surgiram das profundezas da terra. Nesse contexto de circulação oral, proponho que a narrativa cumpre menos a função de definir e anunciar uma origem comum e mais a de comunicar símbolos que produzem significados para todos: a necessidade de alianças e do regime de dádivas e contradádivas por consequência para a manutenção da vida e a sacralidade da existência em uma espacialidade partilhada por humanos e não humanos. Simultaneamente, também nessa cena, o tecido narrativo não é homogêneo, mas, ao contrário, plural.

O tétum, esse idioma pelo qual a narrativa do menino e do crocodilo parece ter circulado de um modo mais intenso, deu origem, por sua vez, ao tétum praça, uma espécie de língua franca, com a incorporação de palavras do vocabulário português, base da comunicação entre nativos e estrangeiros (HULL, 2000; GEOFFREY & ECCLES, 2005) e, atualmente, língua oficial de Timor-Leste ao lado do português. No prólogo de seu livro, Sá justifica a sua publicação, chamando ao tétum do “dialecto cristão da ilha”, dado ser em tétum “que [rezavam] a Deus cerca de 85 000 cristãos de entre os seus 510 000 habitantes” (1967, p. IX). É, portanto, o idioma do intercâmbio, principal via – ainda que não única – por meio da qual os estrangeiros acedem ao território e aos seus acervos culturais.

Em 1914, as fronteiras tal qual as conhecemos hoje foram finalmente delimitadas, após longo período de negociações e tensões com a Holanda (DURAND, 2009)¹⁵. Nos anos seguintes, como informa Vicente Paulino, o conto do menino e do crocodilo seria impresso em diferentes versões escritas, passando a circular de um modo distinto e para um público outro, o estrangeiro. Destaca-se, nos títulos

¹⁵ A época, a Holanda colonizava a Indonésia, denominadas então de Índias Orientais Holandesas, e disputava com Portugal, desde 1859, a definição da fronteira, e, sobretudo, a dos enclaves existentes em ambos os territórios (FIGUEIREDO, 2011, pp.61-67).

das versões elencadas por Paulino (2017), já mencionados anteriormente, a construção imaginária de um território que não é mais apenas o da ilha em sua totalidade, mas sobre o qual se projetam também e particularmente as fronteiras definidas durante o período de colonização portuguesa e que hoje correspondem à República Democrática de Timor-Leste (RDTL). Luís Cardoso, em um conto em que narra o encontro entre um velho de Maubisse e um português que retorna ao território vinte e cinco anos depois de ter partido, sugerindo a distância temporal que separa o Timor Português do Timor independente, assim o conclui: “finalmente, cumprido o destino, devolvida a bandeira, despido o mito, a ilha voltou a ser verde e vermelha como era no princípio, quando o velho crocodilo cansado de tanto mar se fez terra para se eternizar” (CARDOSO, 2001, p. 174).

O Timor que se refunda nessas transposições da narrativa oral para a escrita, bem como o timorense anunciado como seu primeiro habitante, torna-se singular, diferencia-se não apenas do todo do território, mas também frente ao outro, o estrangeiro. Paulino comenta acerca da circulação de diversos textos das tradições orais de Timor por diferentes “meios de comunicação do período colonial português” como modos de “consolidação deste imaginário lendário”, cujos elementos viriam “também a ocupar o imaginário (...) dos timorenses na formação de sua identidade cultural e nacional”, sendo a narrativa sobre o menino e o crocodilo considerada a partir daí “um amplo mito colectivo timorense, que se projeta do passado até a contemporaneidade” (2017, p. 168).

Parece ocorrer um processo de clivagem entre as versões do conto que circulam por meios orais desde tempos imemoriais àquelas que passam ao escrito, notadamente em língua portuguesa, a partir em particular da primeira metade do século XX. No lugar do impresso, a origem comum é

reificada, os contornos do território – em última análise, do próprio corpo do crocodilo – imaginariamente se ajustam às fronteiras definidas ainda no período colonial português e, por fim, nesse trânsito, produz-se uma nova função a ser cumprida pela narrativa, que é vincular o passado à contemporaneidade, nos termos de Paulino (2017), sendo nessa nova cena alçado a nacional. Nesse outro modo de circular, por fim, estabelece certa hegemonia, como um tecido que aparentemente se estende por todo o território, invisibilizando ou silenciando outras narrativas de origem e, por consequência, outras possibilidades de compreender as origens do território e dos povos que o habitam, sobre o que Teresa Cunha comenta: “a força desta pequena e encantadora alegoria tem sido tão arrebatadora que outras explicações e outras narrações mitológicas parecem desfazer-se ou, então, simplesmente são desativadas” (2012, p. 159).

Mais do que um qualificativo dado, no entanto, esse atributo de nacional dado à narrativa do menino e do crocodilo precisa ser compreendido como um contínuo trabalho de produção que se situa em um certo devir histórico para o qual contribuem uma série de elementos: 1) suas origens e circulação em territórios orais, possivelmente de predominância do tétum, associada ao Reino de Uai-Hali e sua influência espiritual sobre vastas porções da ilha e, nesse lugar, a coexistência com outras narrativas de origem locais, com as quais compartilha referentes simbólicos; 2) a relação de maior proximidade das instâncias coloniais (entre as quais o próprio Estado colonial e a Igreja) com o universo político, linguístico e cultural tétum; 3) a produção de versões por escrito em língua portuguesa por portugueses e com circulação em solo lusitano já projetando, de certo modo, as fronteiras não mais apenas da ilha, mas da colônia, futura RDTL; 4) por fim, sua aderência à necessidade de afirmação de uma identidade nacional como um processo de diferenciação e distinção do outro estrangeiro

e colonizador, dando contornos ao jovem Estado-Nação leste-timorense, tantas vezes questionado com relação à sua viabilidade, demandando, por isso mesmo, legitimação e reafirmação das origens, bem como o estabelecimento de pontes entre o passado longínquo e a contemporaneidade, a que o conto vem atender¹⁶.

3. As Cerimônias de Restauração da Independência e o lugar que nelas ocupam a narrativa do menino e do crocodilo

Stuart Hall (2000) concebe a nação como uma operação discursiva destinada a produzir um senso de pertencimento, bem como de identidade. A ideia de nação é ainda, para o autor, um sistema de representações que se esforça por filiar o indivíduo não apenas a uma dada entidade política, o Estado, mas torna-o também partícipe de uma ideia, de quem se espera engajamento e lealdade. Por operação discursiva, compreende-se que a nação e a identidade nacional, seu desejado conseqüente, não se tratam de um dado natural, mas de processos contínuos de produção em que uma série de estratégias são mobilizadas a fim de se constituir uma comunidade simbólica.

Entre tais estratégias, Hall (2000) elenca: 1) a narração da nação, incluindo seus percursos e percalços históricos; 2) a constituição de uma linha que conecta o passado ao presente, cuja ênfase está nas origens e na continuidade; 3) a “invenção” de tradições, cujo objetivo é reforçar o ponto 2, cultivando ideais de atemporalidade; 4) a identificação de um mito fundacional, ou seja, que remonta a existência

¹⁶ Não se analisa aqui os usos da lenda na diáspora, matéria que ainda se encontra por estudar, mas vale mencionar o fato de que a narrativa foi capa da Cantolenda Maubere, publicada por Fernando Sylvan em 1998, com edição da Fundação Austronésia Borja da Costa, assim como no número 1 da revista Coral, revista da mesma organização publicada em dezembro de 1991.

dessa comunidade simbólica a uma era ancestral e; 5) a reificação do povo como homogêneo e original. Todas essas estratégias, segundo o autor, esforçam-se por criar uma ideia de unidade e homogeneidade a partir de experiências plurais.

Nesse sentido, as Cerimônias de Restauração da Independência oferecem um interessante quadro de observação de algumas dessas estratégias em movimento, articulando elas próprias uma certa trama discursiva que busca fundar e celebrar a Nação leste-timorense, para a qual a imagem icônica do menino sobre o dorso do crocodilo foi convocada a compor a cena. Nesta segunda parte do texto, proponho um breve sobrevoo por sobre esse evento, ocorrido na passagem do dia 19 para o dia 20 de maio de 2002, cujo grande objetivo foi promover a transferência de poderes da UNTAET¹⁷ para o governo recém-instituído da República Democrática de Timor-Leste (RDTL).

Essa demarcação temporal, o fim de um dia e o início de outro, insere-se em uma determinação explícita no sentido de se criar uma fronteira entre o passado desenhado por diferentes processos de colonização e ocupação estrangeiros e um novo momento de autodeterminação, de reconhecimento da Nação Timor-Leste, Timor Lorosa'e. Com ela, outras fronteiras são imaginadas, de guerras a reconciliações, da precariedade material ao desenvolvimento, sugerindo aí também a entrada na modernidade. *Lóron*, em tétum, significa simultaneamente “dia” e “Sol”. *Lorosa'e* é o Leste, onde o Sol nasce e, quando o Sol nascesse naquele dia novo, haveria de encontrar um país *katak ukun rasik-an* (que governa a si próprio, independente).

As Cerimônias de Restauração da Independência aconteceram em duas etapas. A primeira, chamada cultural,

¹⁷ United Nations Transitional Administration in Timor-Leste (Administração Transitória das Nações Unidas em Timor-Leste), responsável pela governança do território logo após o referendo e a saída do governo Indonésio.

foi constituída pela palavra de *lia-na'in(s)*¹⁸ de diversos distritos¹⁹, além da ilha de Ataúro, pela encenação de uma parte da história do menino e do crocodilo como mito fundacional de Timor-Leste, pelas homenagens aos combatentes e aos mortos (aqueles que tombaram), bem como àqueles que contribuíram para o processo de independência do país. O que conecta cada uma de suas partes como um berço que as acolhe são a poesia ritual, as canções e as danças tradicionais. Na segunda, assiste-se aos discursos das representações internacionais e das principais autoridades timorenses, à declaração formal de Restauração da Independência, ao içar da bandeira e ao entoar do hino nacional.

Nessa primeira parte das Cerimônias, diversos elementos estéticos e culturais locais ocupam a cena: mulheres e homens usam o *tais*²⁰, também adereços como o *belak* e o *kaebauk*²¹, além da presença de instrumentos musicais, de danças e canções. A abertura é anunciada pelo som profundo e grave do *karau dikur*²², seguido pela marcha de guerreiros tradicionais e pela oferta simbólica de produtos agrícolas e de um galo. Em seguida, ouve-se a palavra dos *lia-na'in(s)*, em um momento intitulado *Hamulak*²³, composto por bênçãos à nova Nação, por meio das quais eles reconstituíram e celebraram as fronteiras territoriais e a unidade afetiva, rememoraram a experiência da resistência e estabeleceram conexões entre nomes e locais sagrados e o apoio aos novos governantes.

18 Autoridades rituais.

19 No período de transição, Timor-Leste dividia-se administrativamente em distritos, uma herança do período de ocupação indonésia. Atualmente, a organização do território se dá por municípios em acordo com a Lei 11/2009.

20 Tecido tradicional local.

21 *Belak* apresenta o formato de um sol, um círculo, e é normalmente usado pendurado ao peito. O *kaebauk* possui o formato de meia-lua e é usado amarrado à testa, podendo ambos ser de ouro ou cobre.

22 Chifre (*dikur*) de búfalo (*karau*), similar a um berrante.

23 Bênção ou oração proferida por autoridades rituais.

Oh terra mãe e terra pai
 Nação Timor (...)
 De Leste a Oeste
 (de onde nasce o Sol até onde ele se põe)
 Hoje estamos juntos, reunidos
 Com uma só alma
 (de todo o coração)²⁴

Após uma primeira declaração de unidade proferida pela palavra dos *lia-na'in(s)*, em termos das experiências comuns que parecem conectar a todos os povos de Timor-Leste, desde as conexões ancestrais às agruras das lutas que travaram para a conquista da independência, a cena é tomada por diversas representações circulares. O círculo como imagem-palavra-dramatização cênica é uma representação simbólica comum em rituais indígenas, em danças populares, em representações visuais e míticas ancestrais dos mais diferentes povos ao redor do globo. Para Carl Gustav Jung (2008), associa-se à totalidade e à divindade em um esforço, inclusive, de alcançar pela palavra ou imagem um conceito que extrapola as possibilidades de enunciação. É o círculo uma figura comumente associada aos povos originários e a uma certa experiência comunitária na medida em que é uma forma perfeita, sobre a qual Victor Pinto afirma: *se damos vuelta alrededor del círculo siempre estaremos equilibrados en el mismo espacio en relación a su centro* (2012, p. 28).

A representação circular aparenta ser, por tudo isso, perfeita à noção de unidade na medida em que conecta a tudo e a todos a partir de seu centro, símbolo também de participação, estar na roda é estar vinculado, é fazer parte do todo. No momento que se segue à palavra dos *lia-na'in(s)*, as demonstrações circulares aparecem em cada uma das apresentações em cena, em particular no *Tebe*

²⁴ Trecho da prece ritual proferida por *lia-na'in sira* do distrito de Oecussi em baikeno, transcrito e traduzido para o tétum por Ozorio Obet Rud Anuno e traduzido do tétum para o português por Justianos Belo Pinto, ambos jovens timorenses que estudam no Brasil, em julho de 2016.

Gigante (o círculo gigante) e, ainda, na dramatização da história do menino e do crocodilo, cuja cena escolhida para ser encenada é a do garoto sobre o dorso do animal navegando mares em direção ao Sol. O grande círculo, o *Tebe Gigante*, central nessa etapa das Cerimônias, traz à cena danças e canções de praticamente todos os distritos. Luís Costa traduz o vocábulo *tebe* como “dança e descante noturno, executado em círculo por mulheres e homens, ao som de cantos e ritmos dos pés, acompanhados de [certos] movimentos do corpo” (COSTA, 2001, p. 315), podendo ser reconhecido como um gênero das tradições orais de Timor-Leste e, em particular, um gênero ritual, já que normalmente desempenha um papel em cerimônias tradicionais como aquelas realizadas durante as colheitas e nas boas-vindas a visitantes (COSTA, 2014; SARMENTO, 2015).

Em dado momento das celebrações circulares, um grupo de mulheres posiciona-se no centro da arena, elas usam a *lipa* e a *cabaia*²⁵. Logo, começam a dançar traçando um percurso espiralado lideradas por um homem que usa uma capa que remete à couraça do crocodilo e uma máscara que representa o animal. Pouco a pouco começam a conformar um círculo que, em instantes, se tornará o núcleo de um sol. Grupos menores entram organizados, cada qual, em duas fileiras. Posicionam-se em torno do círculo central e compõem os raios solares, cada raio correspondendo a um dos doze distritos, além da ilha de Ataúro, ficando de fora apenas Manufahi. O grande círculo/sol não apenas celebra, mas comunica dimensões existenciais da vida dos povos de Timor-Leste. Entre seus raios, no decorrer de suas apresentações, também circula, rodeia-o, cruza-o o crocodilo gigante com o menino montado em seu dorso. O crocodilo entra na arena precedido por um cardume de peixes e por

²⁵ A *lipa* e a *cabaia* são, respectivamente, uma saia comprida e uma blusa feminina de mangas compridas que podem ser feitas de um pano mais comum, usualmente estampado, ou com o *tais*.

um sol cenográficos. Em seu dorso, o menino acena para a multidão, são os laços de amizade ali celebrados. Ficam de fora, no entanto, do drama trazido à arena, dois dos elementos talvez mais sedutores e que talvez mais apelem a uma imaginação de nação, a conformação do território e a compreensão de que a experiência de perigo e de tensão faz parte da própria constituição de seu povo (o menino e seus descendentes).



Fotografias 1 e 2: Cenas da encenação do mito do menino e do crocodilo. Fonte: RTP, 19/05/2020.

Apesar do mito, em suas origens, no território da oralidade, evocar uma unidade que abarca toda a ilha, de leste a oeste, de Lautém a Kupang (Cupão) (SÁ, 1961), na medida em que transita de meios de circulação orais para escritos, de experiências internas ao território para comunicar

também ao outro colonizador o outro estrangeiro, o sentido de unidade parece ele próprio atravessar uma metamorfose passando a emular não mais os contornos da ilha, mas da Nação, da terra Timor, *rai* Timor, referida em várias das bênçãos proferidas pelos *lia-na'in(s)* e canções. O menino e o crocodilo colocam-se, ao final, no ápice das celebrações circulares, reafirmando a origem comum e ancestral do país.

Nas Cerimônias de Restauração da Independência, narra-se a Nação, seja por meio da palavra dos *lia-na'in(s)*, das homenagens aos combatentes, das expressões culturais diversas em cena e ainda por meio dos discursos políticos que constituirão a segunda parte do evento. Em tal narrativa, a terra Timor é ancestral, enfrentou enormes desafios, combateu e, ao fim, conquistou o direito de governar a si própria. O mito fundacional alçado à categoria de nacional, o menino e o crocodilo, reverbera simbolicamente essa jornada, constituindo tanto a narrativa histórica como a narrativa mítica linhas imaginárias que conectam o passado ao presente, ambas fontes de legitimação do direito de Timor-Leste existir como Estado-Nação, anunciado tanto internamente como externamente.

Concomitantemente, a narrativa recobre o território do país, reconhecido pela sua diversidade de grupos etnolinguísticos, como um manto que, por um lado, singulariza o leste-timorense frente ao outro estrangeiro e, por outro, unifica-o, um só povo, “uma só alma”, como recitaram alguns dos *lia-na'in(s)* nas bênçãos à Nova nação. Observa-se, desse modo, na perspectiva de Hall (2000), tanto nas Cerimônias de Restauração da Independência como no lugar nela destinado à narrativa do menino e do crocodilo, toda uma operação discursiva destinada a estabelecer as bases da identidade e do sentimento de pertença ao território do país, ao que se reajusta inclusive o corpo do crocodilo, da ilha à Nação.

4. Conclusão: configurações contemporâneas da narrativa e um caminho para pensar a Nação

Um dos efeitos das operações discursivas construídas em torno da ideia de nação, retomando Hall (2000), é o esforço por tornar homogêneo a diversidade de experiências, epistemologias e mesmo sentidos de pertencimento experimentados por diferentes indivíduos e grupos em um dado território: reificada a ideia de um só povo, um só coração, uma história que se elege como mito fundante da nação. Outro efeito é a naturalização dessas construções, como se não repousassem sobre devires históricos e não implicassem em eleições políticas e simbólicas.

Parece-me que em Timor-Leste há dois fluxos – retomando a metáfora da água – pelos quais correm a narrativa do menino e do crocodilo. O primeiro aproxima-se da experiência ancestral, circula por redes orais de produção e reprodução de saberes. Seus destinos, nesse caso, dirigem-se ao interior, circulam por dentro do território e, em tais percursos, cruzam e convivem com outras narrativas de origem. Nesse correr de águas, sua função está mais vinculada à rememoração e reatualização de elementos que cruzam diversos grupos etnolinguísticos de Timor-Leste tais como a relação entre humanos e não humanos, os regimes de dádiva e contradádiva, a sacralidade da terra e da existência.

Outro fluxo, não contraditório, mas distinto, dirige-se para fora, além fronteiras, e volta em outra materialidade, a escrita, sendo reincorporada pelas elites locais na construção dos discursos de nação. Ela contribui, como Paulino (2017) afirma, para a conformação de um imaginário que desenha as fronteiras do país. Sua função, nesse caso, é criar uma percepção de continuidade, emular raízes ancestrais, fincar uma origem mítica e, em certa medida, espiritual. O que parece ser possível encontrar de similar em ambos os fluxos,

além da estrutura da história que permanece a mesma, é o fato de que sua disseminação vincula-se à preponderância de determinadas forças: seja quem sabe o reino de Uai-Hali e a área de abrangência do tétum bem como de uma determinada autoridade espiritual, seja, mais recentemente, a importância do português e de instituições como a Igreja Católica, sejam as elites intelectuais e políticas educadas em Portugal que circulam e leem o país por ambos os fluxos.

Não é um fato incomum a convocação de acervos das tradições orais e populares, consideradas um testemunho das raízes de um povo, para compor e dar forma às identidades nacionais. A Europa, a título de exemplo, assistiu a esse movimento entre os séculos XVI e XIX, no processo de formação de seus estados nacionais, quando intelectuais retornaram aos campos para ouvir e recolher as velhas canções e histórias (BURKE, 2010). Contudo, Timor-Leste distingue-se por experimentar a emergência desse segundo fluxo que se volta para a Nação, quando o primeiro ainda circula com certa vitalidade, sendo possível os intercâmbios simbólicos entre um e outro. De fato, contemporaneamente, nota-se que, mais do que apenas representar a unidade nacional, o conto contribui para estabelecer um terceiro fluxo que pensa o país e suas tensões entre a tradição e um projeto possível de modernidade. Ou seja, mais do que uma construção discursiva que serve à ideia de Nação, ele também pode operar como tradutor das realidades locais.

Às vésperas de realização do referendo, Xanana Gusmão compôs um poema em que diz: “Do fundo do mar/um crocodilo pensou buscar o seu destino/e veio por aquele rasgo de luz. /Cansado, deixou-se estirar no tempo/e suas crostas se transformaram/em cadeias de montanhas/onde as pessoas nasceram e onde as pessoas morreram (1998, p. 20)”. Em finais de 2006, Paulo Seixas (2007) refletiria a crise que colocou em dúvida a unidade nacional a partir de duas

narrativas, entre elas a história do menino e do crocodilo, elaborando e traduzindo, a partir delas, as tensões e os referentes culturais que deflagraram os conflitos daquele ano. Algo antes, em 2002, Luís Cardoso publica uma versão do conto em que a protagonista é uma menina.

Rendido à evidência da morte quis a grandiosidade. As suas patas alongaram-se e cravaram bem fundo nos corais. O corpo distendeu-se e as placas ganharam elevação surgindo florestas, colinas e ravinas, planaltos e planícies. Uma voz surgiu então do centro do ainda crocodilo quase terra:
- Sou velho e vou morrer. Tu és linda. Serás mulher e cuidarás de mim e das florestas de sândalo.
(CARDOSO, 2002, p. s/p)

Em todas as versões, morre o crocodilo tornado território, mas é Luís Cardoso, em sua escrita, quem acrescenta um ponto a mais de inflexão, “(...) brevemente chegarão. Uns príncipes em busca da tua beleza e outros do cheiro do sândalo salutar e cheiroso” (CARDOSO, 2002, s/p). Tais príncipes questionariam, ao longo de séculos, os locais, os descendentes, seus saberes e a posse do próprio corpo-território, que, por sua vez, os povos de Timor acabariam por reivindicar em nome de uma anterioridade mítica e tendo por base exatamente esse acervo de conhecimentos, práticas e valores compartilhados, em última análise, o crocodilo e todo o aporte simbólico que ele representa.

Referências bibliográficas

- APOEMA, Keu. *De aprendiz a mestre da palavra: tornar-se lia-na'in nos anos de luta e restauração da independência em Timor-Leste (1975-2002)*. 2020. Tese de doutorado - FaE/UFMG, Belo Horizonte, 2020.
- BARBOSA, Vitor José da Costa. *Relatos fundacionais*

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

- do imaginário timorense. Dissertação de mestrado. Universidade Aberta, 2014.
- BELO, Carlos Ximenes. *Os antigos reinos de Timor-Leste: reys de Lorosay e reys de Lorothoba, Coronéis e Datos*. Porto: Porto Editora, 2013.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.
- FUNDAÇÃO AUSTRONÉSIA BORJA DA COSTA. Revista Coral, nº 1, dezembro de 1991.
- CARDOSO, Luís. O crocodilo fez-se ilha. *Revista Visão*, 2002. Disponível em: <[http://pt.scribd.com/doc/202302324/o Crocodilo](http://pt.scribd.com/doc/202302324/o-Crocodilo)>. Acesso em: 27 jul. 2017.
- CARDOSO, Luís. Timor, os mitos e as (des)mistificações. *Revista Camões*, n. 14, p. 172-174, 2001.
- CORRÊA, Armando Pinto. *Gentio de Timor*. Câmara Municipal de Câmara de Lobos. 2ª edição, 2009 [1935]
- COSTA, Adérito Manuel Euclides Victor Da. *Música timorense no 2o ciclo*. 2014. Dissertação - Instituto Politécnico de Setúbal, Setúbal, 2014.
- COSTA, Luís. *Dicionário de Tétum-Português*. Lisboa: Ed. Colibri, 2001.
- CUNHA, Teresa. Para além da ortodoxia nacionalista timorense: a estória de Bi-murak. *e-cadernos ces [online]*, n. 16, 2012. Disponível em: <<http://eces.revues.org/1042>>.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- DURAND, Frédéric. *História de Timor-Leste: da pré-história à actualidade/Istória Timor-Leste Nian: husi pre-istória to'o atualidade*. Porto: LIDEL, 2009.
- FIGUEIREDO, Fernando. *Timor: A Presença Portuguesa (1769-1945)*. Lisboa, Centro de Estudos Históricos - UNL, 2011.
- GUSMÃO, Xanana. *Mar meu: poemas e pinturas*. [S.l.]: Granito Editores e Livreiros, 1998.

- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2000.
- HULL, Geoffrey. *Timor-Leste, indentidade, língua e política educacional*. Lisboa: Instituto Camões, 2000.
- HULL, Geoffrey; ECCLES, Lance. *Gramática da Língua Tétum*. Lisboa: Lidel, Edições Técnicas, 2005.
- MATTOSO, José. Arquivo, memória e identidade em Timor-Leste. In: SILVA, KELLY CRISTIANE DA; SOUSA, LÚCIO MANUEL GOMES DE (Org.). *Ita maun alin ... o livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Colibri, 2011. p. 183-188.
- PASCOAL, Ezequiel Enes. *A alma de Timor vista na sua fantasia: Lendas, fábulas e contos*. Braga: Barbosa & Xavier, 1967.
- PAULINO, Vicente. As lendas de Timor e a literatura oral timorense. *Anuário Antropológico*, n. II, p. 157-179, 1 dez. 2017.
- SÁ, Artur Basílio De. *Textos em Teto da literatura oral Timorense*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1961.
- SARMENTO, Eugenio. *Serimonia Tara Tais: objectivu, sentido, filozofia no konteudu*. . [S.l: s.n.]. , 2015.
- SEIXAS, Paulo Castro. Dualismo, violência mimética e cultura da tradição. In: SILVA, KELLY CRISTIANE DA; SIMIÃO, DANIEL SCHROETER (Org.). . *Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do estado*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- SILVA, Kelly; SOUSA, Lúcio. Introdução. Sobre a devolução de um livro: a constância de um mito e olhares contemporâneos sobre Timor-Leste. In: SILVA, KELLY; SOUSA, LÚCIO (Org.). . *Ita maun alin... O livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Edições Colibri/Instituto de Estudos de Literatura Tradicional, 2011.

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

- SOUSA, Lúcio. “Este é o princípio da relação”: o bétel e a areca como suportes materiais de tradução cultural em Timor-Leste. *E-Revista de Estudos Interculturais do CEI-ISCAP*, n. No. 7, p. 1-28, maio 2019.
- SYLVAN, Fernando. *Cantolenda Maubere – Hananaknanoik Maubere – the legends of the Mauberes*. Lisboa : Fundação Austronésia Borja da Costa, 1988
- TRAUBE, Elizabeth G. *Cosmology and social life: ritual exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986.
- ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.



Biografias

Fotografia: Lúcio Sousa, 2005.

Alberto Fidalgo Castro é bolsista do Programa Nacional de Pós Doutorado da Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior do Ministério de Educação de Brasil (PNPD/CAPES). Atualmente desenvolve docência em antropologia e faz pesquisas sobre Timor-Leste no marco do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social no Departamento de Antropologia (PPGAS/DAN) da Universidade de Brasília (UnB). Começou a fazer trabalho de campo em Timor-Leste no 2007 e continua realizando pesquisas sobre o país até a atualidade. Foi coautor do livro Património cultural de Timor-Leste. As uma-lulik do distrito de Ainaro (2010), e coeditor do Léxico Fataluco-Português (2012) do Padre Alfonso Nacher. Seus interesses de pesquisa em Timor-Leste são a etnografia, história, aspectos económicos dos rituais, religião e modos de existência.

Brunna Crespi é pesquisadora associada na UMR 208 Paloc (IRD/MNHN). Em 2018 obteve doutorado em Etnogeografia no Museu Nacional de História Natural (Paris, França). Ela é bacharel em Etnoecologia pela Universidade de São Paulo (Brasil) e mestrada em Pesquisa Interdisciplinar “Meio Ambiente, Desenvolvimento, Território e Sociedades” no Museu Nacional de História Natural em conjunto com a Universidade de Paris 7 - Denis Diderot (Paris). Ela trabalhou com comunidades locais na floresta amazônica e sua pesquisa atual se concentra nas comunidades melanésias do sudeste asiático. Ela se interessa pelas temáticas de paisagens sagradas, resiliência cultural, identidades em áreas multiculturais e representações territoriais.

Daniel Batista Lima Borges é mestre em Teoria e História Literária (2013) pela Unicamp (Brasil) e participou como cooperante no Programa de Qualificação de Ensino de Língua Portuguesa em Timor-Leste PQLP - CAPES (2013-2014). Atualmente é doutorando na Universidade Paris Nanterre (França) e é membro do comitê editorial da revista *Plural Pluriel - revue de langue portugaise*.

Daniel De Lucca é antropólogo e geógrafo. No ano de 2012, foi professor-visitante na Faculdade de Ciências Sociais e Políticas (FASPOL) da Universidade Nacional Timor-Leste (UNTL) e, entre 2013 e 2014, foi articulador pedagógico da cooperação brasileira pelo Programa de Qualificação Docente em Língua Portuguesa em Timor-Leste (PQLP/CAPES). Esta experiência de trabalho e pesquisa no país resultou na tese de doutorado: *A timorização do passado: nação, imaginação e produção da história em Timor-Leste*. Atualmente é professor da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) e

pesquisador do grupo Órbita - Observatório das Relações Internacionais (UNILAB/Malês) e do Centro de Estudos em Migrações Internacionais (CEMI/UNICAMP).

Irta Sequeira Baris de Araújo é doutoranda em Relações Interculturais na Universidade Aberta (UAb de Lisboa). É professora do Departamento do Ensino de Língua Tétum da Faculdade de Educação, Artes e Humanidades da Universidade Nacional Timor Lorosa'e. Licenciada em Língua Portuguesa e Culturas Lusófonas pela Universidade Nacional Timor Lorosa'e, e Mestre em Educação e Movimentos Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina. Tem participado com comunicações em eventos académicos de nível nacional e internacional, e tendo participado como Investigadora no projecto de investigação "Ruy Cinatti, Etnógrafo e poeta" (IELT-FCSH-UNL, CEMRI-UAb, UPDC-UNTL). Tem publicado também trabalhos de sua autoria em revistas científicas e capítulos de livros, incluindo co-organizador dos livros, como: *Desafios da Educação em Timor-Leste: Responsabilidade Social* (Díli, UPDC.PPGP-UNTL, 2018) e *Leituras Atuais sobre Língua, Ensino e Didática em Timor-Leste* (Díli, UPDC.PPGP-UNTL, 2019).

Julião Amaral, nascido em Suai (Timor) em 1994. É licenciado em Ensino de Língua Tétum pela Faculdade de Educação, Artes e Humanidades da Universidade Nacional Timor Lorosa'e, com monografia intitulada "Hamulak Kuru Wee Fohon Lulik, Linguajen Rituál Iha suku Dato-Tolu, Postu Administrativu Fohorem". Participou em alguns eventos culturais e académicos. É professor do Ensino Secundário de São Pedro Operário - Comoro, Díli - Timor-Leste. Atualmente está a fazer um levantamento de algumas narrativas orais do suco Dato-Tolu.

Lúcio Sousa é antropólogo, Professor Auxiliar no Departamento de Ciências Sociais e de Gestão da Universidade Aberta (UAb), Portugal. É investigador integrado no IELT, Instituto de Estudos da Literatura e Tradição (FCSH-UNL) e afiliado externo ao CRS, o Centro de Estudos para Refugiados, Universidade de York, Toronto. É doutorado em Antropologia Social (2010) com uma tese sobre prática ritual e organização social entre uma comunidade Bunak no distrito de Bobonaro em Timor-Leste. A sua pesquisa centrou-se em práticas rituais e simbólicas, no papel dos informantes na produção de conhecimento antropológico e nas políticas da cultura em Timor-Leste. Os temas atuais de pesquisa incluem também migrações e refugiados forçados, em Portugal e no Sudeste Asiático. Atualmente, coordena o projeto “Ruy Cinatti, etnógrafo e poeta”, apoiado pela Fundação Calouste Gulbenkian.

Keu Apoema é professora da Universidade Federal do Sul da Bahia, atuando nos cursos interdisciplinares em Artes. Doutora em educação (FaE/UFMG, 2020) com uma tese sobre os processos de formação e aprendizagem dos liana'in(s) no período de ocupação indonésia em Timor-Leste. Atualmente, integra o projeto de pesquisa “Ruy Cinatti, etnógrafo e poeta”, apoiado pela Fundação Calouste Gulbenkian.

Nadine Lobner é Bachelor of Arts em Antropologia Sociocultural pela Universidade de Viena, com foco especial em identidades e violências epistemológicas. É mestre em Antropologia na Universidade de Lisboa - ISCSP num quadro de interdisciplinaridade com Relações Internacionais. É bolsista de investigação do projeto europeu H2020 CRISEA - ‘Competing Regional Integration of Southeast Asia’, com foco em Timor-Leste e no agrupamento regional ASEAN.

Nuno da Silva Gomes é doutorando em Estudos da Cultura na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. É professor do Departamento do Ensino de Língua Tétum da Faculdade de Educação, Artes e Humanidades da Universidade Nacional Timor Lorosa'e, e Membro do Instituto Nacional de Linguística - INL-UNTL. Licenciado em Sastra Indonésia (Letras Indonésia) pela FKP-UNTIM em 1997, e seguiu o Programa de Pós-Graduação em Linguística na Universidade Udayana Bali no ano de 1997-1998. Mestre em Supervisão Pedagógica do Ensino de Língua Portuguesa pela Universidade do Minho - Portugal. Tendo participado com comunicações em eventos académicos de nível nacional e internacional, e publicado alguns trabalhos de sua autoria e em co-autoria, como: Poesia ritual de tradição oral em Timor-Leste: recolha, publicação e interpretação (Dili - UPDC.PPGP-UNTL, 2016) e Funções e importâncias de Ai-toos na cultura timorense de Timor-Leste (Dili - SEAC, 2019).

Paulo Castro Seixas é professor associado com agregação na Universidade de Lisboa. Líder da equipa portuguesa-timorense do projeto H2020 CRISEA (2017-2020) e cocoordenador do projeto financiado pela FCT (2018-2021) CRICITY.

Renata Nogueira da Silva tem graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia (2003), mestrado em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás (2007), mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília (2012) e doutorado pela Universidade de Brasília (2019). É professora da Secretaria de Educação do Distrito Federal (EAPE/SE-DF), membro do Laboratório de estudos em economias e globalizações (LEEG). Sua dissertação O poder da memória e a negociação da memória do patrimônio: traduções das práticas congadeiras em tempos

de vivificação da ideia de cultura foi premiada no II concurso nacional de pesquisa sobre cultura afro-brasileira, autora do livro *Irmandades Negras, Reconhecimento e cidadania*, e da tese *Tanbása sa'e foho? Reprodução e transformação da vida social das casas sagradas no Timor-Leste pós-colonial*. Tem interesses de pesquisa relacionados às políticas de patrimônio, transposição de práticas tradicionais, direitos sociais e cidadania em contextos brasileiros e lestemorenses.

Susana de Matos Viegas é antropóloga, Investigadora no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Fez o doutoramento em Antropologia na Universidade de Coimbra em 2003, onde foi docente entre 1989 e 2006. É membro do Conselho Científico da revista *National Geographic-Portugal* desde 2001 e do Conselho Científico Editorial da revista *Hau: Journal of Ethnographic Theory* desde Julho 2019. Fez pesquisa entre os Tupinambá de Olivença no sul da Bahia (1997-2009), tendo coordenado o Relatório Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença (FUNAI, 2009). Continuando a atuar na área dos estudos ameríndios, nomeadamente sendo docente e responsável desde 2011 pela área da antropologia no curso interdisciplinar de Mestrado em Estudos Brasileiros (ICS/FL_ULisboa), desenvolve desde 2012 pesquisa entre os Fataluku em Timor-Leste sobre territorialidade, reconfigurações e coabitações em práticas ligadas com a morte e os antepassados. Entre as suas publicações sobre Timor-Leste destaca-se o artigo sobre a co-presença dos antepassados publicado na revista *Indonesia* em 2019 e o livro que co-organizou com Rui Graça Feijó em 2017 *Transformations in Independent Timor-Leste: dynamics of social and cultural cohabitations*. Routledge. London and New York.

Xisto Viana é professor do Departamento do Ensino de Língua Tétum da Faculdade de Educação, Artes e Humanidades da Universidade Nacional Timor Lorosa'e. Mestre em Educação pela Universidade do Minho. Membro do Instituto Nacional de Linguística - INL-UNTL. Tem participado com comunicações em colóquios e conferências nacionais e internacionais. Tem publicado o livro de sua autoria: *Hahilas Tatebes hodi Dadalek no Haluku Neon Liuhusi Poezia* (Dili, UPDC.PPGP-UNTL, 2020).

Vítor José da Costa Barbosa é licenciado em Humanidades, pela Universidade Católica Portuguesa - Faculdade de Filosofia de Braga. Lecionou em Timor-Leste nos Projetos de Reintrodução e Consolidação da Língua Portuguesa entre 2000 e 2010. Foi formador no Centro de Formação Jurídica, em Dili, entre 2011 e 2015.

Atualmente, é professor de Português numa escola secundária, em Torres Vedras, Portugal. Concluiu, em 2014, o Mestrado em Estudos Portugueses Multidisciplinares, na Universidade Aberta, com a tese *Relatos Fundacionais do Imaginário Timorense*. Neste momento, é doutorando do curso de Estudos Portugueses - especialidade de Literatura e Cultura Portuguesas, na Universidade Aberta, tendo já concluído a componente curricular.

Vicente Paulino é Licenciado e Mestre em Ciências da Comunicação pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Doutorado em Estudos de Literatura e Cultura/especialidade em Cultura e Comunicação pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Professor da Universidade Nacional Timor Lorosa'e (UNTL), onde assume a função de Director da Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento do Programa de Pós-Graduação e Pesquisa da UNTL. Foi Professor Convidado para o curso de mestrado em Relações

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste

Internacionais da Universidade da Paz (UNPAZ) em 2016-2017. É membro de instituições de investigação tanto em Timor-Leste como no exterior. Tendo autor e co-autor dos livros - Representação Identitária em Timor-Leste: Culturas e os Media (Porto, 2019), Tradições Oraís de Timor-Leste (Belo Horizonte, Díli, 2016), O que é sociologia (Lisboa, 2016), Leituras do Mundo e da Natureza - Poemas (Díli, 2018), Interpretação das figuras nas portas das casas sagradas timorenses (Díli, SEAC, 2019). Atualmente, pesquisador do projeto “Ruy Cinatti, etnógrafo e poeta” apoiado pela Fundação Calouste Gulbenkian; e Investigador e Coordenador Local do Projecto de internacionalização PRINT/CAPES “REPOSITORY OF INTERCULTURAL PRACTICES: propositions for decolonial pedagogies”, desenvolvido pela Universidade Federal de Santa Catarina - Brasil.

2020, Autores

Os direitos desta obra pertencem integralmente à Unidade de Produção do Conhecimento/Programa de Pós Graduação da Universidade Nacional Timor-Lorosa'e.

ORGANIZAÇÃO

Lúcio Sousa
Keu Apoema
Vicente Paulino

PREPARAÇÃO DO TEXTO

Keu Apoema

TRADUÇÃO DO TETUM PARA O PORTUGUÊS

Lúcio Sousa (artigo "A tradição do valor da noiva no suco de Pairara, Lautém, Lospalos" de Xisto Viana)

EDIÇÃO E REVISÃO

Keu Apoema

FOTOGRAFIA DA CAPA

Lúcio Sousa

PROJETO GRÁFICO

Keu Apoema

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste / organização
Lúcio Sousa , Keu Apoema , Vicente Paulino ~ 1. ed. ~ Ilhéus,
BA : Casa Apoema ; Dili - Unidade de Produção de Pós-
Graduação e Pesquisa da UNTL, 2020.

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN: 978-65-00-14966-1

1. Antropologia 2. Narrativas escritas 3. Oralidade 4.
Sociologia 5. Timor-Leste - História I. Sousa, Lúcio. II. Apoema,
Keu. III. Paulino, Vicente.

20-53449

CDD-306.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Timor-Leste : Antropologia Cultural : Sociologia
da religião 306.6

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

Casa Apoema

<http://www.apoema.art.br>

E-mail: casa@apoema.art.br



Casa Apoema

UPDC.PPGP
Unidade de Produção e Distribuição de Combustíveis

Timor-Leste é um país cuja diversidade etnolinguística tem, entre seus fundamentos, um amplo campo epistemológico de base oral e ancestral, no qual as narrativas de origem se constituem como um de seus elementos fulcrais. Tais narrativas, compreendidas como modos de apreensão do mundo visível e não visível, apresentam-se como dispositivos dinâmicos de interlocução e mediação entre grupos e Casas, tanto internamente, com os de dentro, como com outros, os de fora, colocando-se também, por isso mesmo, como chaves interpretativas para compreender e acessar as realidades locais em suas múltiplas dimensões, inclusive política.

Este livro reúne artigos de pesquisadores de Timor-Leste, Brasil, Portugal, Espanha e Áustria com o objetivo de apresentar e discutir tais narrativas a partir de suas dinâmicas de manutenção, circulação e recriação, em diálogo com distintos cenários históricos constitutivos das diversas realidades comunitárias e da Nação. Dividido em quatro grandes temáticas, o livro aborda as narrativas de origem em suas relações com: a Casa, suas redes de aliança e o território; as práticas rituais e conceitos de identidade e pertencimento a elas vinculadas; o outro, a alteridade e, por fim; a própria contemporaneidade em movimentos de continuidade e reinvenção.

ISBN: 978-65-00-14966-1



Casa Apoema

UPDC.PPGP
Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento