

UNIVERSIDADE ABERTA



**O sagrado na cultura das parteiras em Timor-Leste na
humanização da vida**

Irta Sequeira Baris de Araújo

Doutoramento em Relações Interculturais

Lisboa, 2025

UNIVERSIDADE ABERTA



**O sagrado na cultura das parteiras em Timor-Leste na
humanização da vida**

Irta Sequeira Baris de Araújo

Doutoramento em Relações Interculturais

**Tese orientada pela Professora Doutora Teresa Maria da
Conceição Joaquim**

Lisboa, 2025

Dedicatória

Este trabalho é dedicado à memória dos meus filhos

Miguel Arcanjo Sequeira Paulino

Liberata da Irta Paulino

DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE



DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

STATEMENT OF INTEGRITY

Declaro ter atuado com integridade na elaboração da presente dissertação/tese. Confirmando que em todo o trabalho conducente à sua elaboração não recorri à prática de plágio ou a qualquer outra forma de falsificação de resultados.

Mais declaro que tomei conhecimento integral do Regulamento Disciplinar da Universidade Aberta, publicado no Diário da República, 2.ª série, n.º 215, de 6 de novembro de 2013.

I hereby declare having conducted my thesis with integrity. I confirm that I have not used plagiarism or any form of falsification of results in the process of the thesis elaboration.

I further declare that I have fully acknowledged Disciplinary Regulations of the Universidade Aberta (regulation published in the official journal Diário da República, 2.ª série, N.º 215, de 6 de novembro de 2013).

Universidade Aberta, 13 de 10 de 2023

Nome completo/Full name: Irta Sequeira Baris de Araújo

Assinatura/Signature:

manuscrita ou digital / handwritten or digital

EPIGRAFE

É o mundo que existe
Está agora o eu
Pés na lama firme,
Louva divino ventre que faz existir o eu.
(Vicente Paulino, 2018, p.61)

Tudo se completa no Amor
De eternidade a eternidade
Em movimentos infinitos
No monumental universo
(Eduardo Queiroz Galvão, 2023, p.51).

AGRADECIMENTOS

Elaborar um trabalho académico requer uma paciência desmedida, pois toda a inquietação surgida durante o processo de pesquisa e redação tem de ser ultrapassada com calma. Consegui levar o barco do meu trabalho a bom porto, graças ao apoio de várias mãos.

Agradeço de modo particular à Professora Doutora Teresa Joaquim que me orientou com paciência e sabedoria, pelas sugestões e críticas que se impunham e pela disponibilidade e amizade que sempre me dispensou, o meu muito obrigada.

Ao Professor Doutor Lúcio Sousa, pela disponibilidade, amizade e partilha de ideias, pelo seu atendimento durante o meu estudo. Ao mesmo tempo, pelo seu apoio relacionado com questões administrativas do programa de doutoramento que frequentei.

Agradeço ao Professor Carlito da Silva que apoiou a minha estadia em Lisboa, particularmente no que diz respeito a facilitar o alojamento na Ordem das Carmelitas de Lisboa.

Agradeço à Professora Maria do Céu Baptista que pacientemente fez as primeiras revisões do texto deste trabalho.

Agradeço à Dra. Maria do Rosário Tique que fez a revisão completa do texto deste trabalho e também pelas suas pertinentes observações que enriquecem este estudo.

O meu profundo agradecimento a Etelvina Bau, Inês do Carmo, Camilo Lopes, Frangelina, Albertina Pereira, Manuel Bere Leto Paulino, Miguel Maia dos Santos, Agostinha Sabina, Senhora Siquita, Senhora Noi Murak e Senhora Tilman, que disponibilizaram o seu tempo para serem entrevistados.

Aos colegas e amigos professores do Departamento do Ensino de Língua Tétum: Rosa da Costa Tilman, Duarte Leite Billy, Jorge da Silveira Guterres, Adérito José Guterres Correia, Domingos dos Santos, José da Silva, Nuno da Silva Gomes, Carlito da

Silva, Xisto Viana, Miguel Maia dos Santos (falecido no dia 3 de julho de 2021), pela amizade e pela compreensão dispensada, o meu muito obrigada.

Aos meus alunos do Departamento do Ensino de Língua Tétum da Universidade Nacional Timor Lorosa'e, que disponibilizaram algumas informações sobre o tema em estudo.

Agradeço, de forma especial, a Manuel Bere Leto Paulino (falecido no dia 15 de setembro de 2021) e a Agostinha Sabina, pelas suas ideias sobre as práticas rituais timorenses, particularmente no que diz respeito a alguns conceitos ligados ao tema estudado.

Ao Vicente Paulino, a quem é dedicado também este trabalho, pelo incentivo, pelo apoio e pela compreensão manifestados ao longo deste percurso.

A todos, muito obrigada.

RESUMO

Este trabalho de investigação incide, sobretudo, numa abordagem centrada no “sagrado na cultura das parteiras em Timor-Leste na humanização da vida”. Procura-se falar sobre a panorâmica do ‘*lulik* – sagrado’ nas práticas ritualísticas, e é nesse contexto que se apresentam as definições necessárias associadas ao *lulik* como fenómeno, processo, identidade cultural, ícone de ritualização. Pretende-se desta forma caracterizar, reconhecer e identificar novos significados para a compreensão do conceito *lulik* (sagrado), “sagrado parto” e “parto sagrado” na cultura das parteiras em Timor-Leste, numa dimensão de dinâmicas culturais; procura-se ainda identificar o processo de biologização, ritualização e sacralização do “sagrado parto” e “parto sagrado” na cultura das parteiras em Timor-Leste; ao mesmo tempo, apresentar o universo do *lulik* em torno da relação “*mane-feto*”, incluindo alguns ritos realizados no processo de parto e pós-parto. Para concluir, pretende-se abordar também o conceito do “sagrado na cultura das parteiras em Timor-Leste”, numa perspetiva de saberes entrecruzados entre a biomedicina e a educação intercultural.

Palavras-chave: Timor-Leste, Sagrado Parto, Parto Sagrado, Biomedicina, Educação Intercultural.

ABSTRACT

This research work develops, above all, an approach focused on “the sacred in the culture of midwives in Timor-Leste in humanizing life”. We seek to discuss the overview of ‘*lulik* – sacred’ in ritualistic practices, and in this context, look at the necessary definitions associated with “*lulik* as a phenomenon, process, cultural identity, icon of ritualization”. The aim is to characterize, recognize and identify new ideas for understanding the concept “*lulik*” (sacred), “sacred birth” and “sacred birth” in the culture of midwives in Timor-Leste in a dimension of cultural dynamics; we seek to identify the process of biologization, ritualization and sacralization of “sacred birth” and “sacred birth” in the culture of midwives in Timor-Leste; at the same time we present the *lulik* universe around the dual “*mane-fetu*” relationship, including some rites applied in the birth and postpartum process. We also address the concept “sacred in the culture of midwives in Timor-Leste” from the perspective of intercrossed knowledge between biomedicine and intercultural education.

Keywords: Timor-Leste, Sacred Birth, Birth Sacred, Biomedicine, Intercultural Education.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	5
RESUMO	7
ABSTRACT	8
ÍNDICES DAS FIGURAS, TABELAS, IMAGENS E FOTOGRAFIAS	11
GLOSSÁRIO DOS TERMOS EM TÉTUM	13
INTRODUÇÃO	15
Objetivos e metodologia de pesquisa	20
PRIMEIRA PARTE - A PANORÂMICA DO 'LULIK – SAGRADO' NAS PRÁTICAS RITUALÍSTICAS	29
1. <i>Lulik</i> como fenómeno	33
2. O <i>Lulik</i> como um processo	37
3. O <i>Lulik</i> como identidade cultural	44
4. O <i>Lulik</i> como ícone de ritualização	47
5. Os elementos simbólicos do <i>Lulik</i>	51
SEGUNDA PARTE – O SAGRADO NA CULTURA DAS PARTEIRAS EM TIMOR-LESTE	57
1. O sagrado em torno de narrativas mitológicas	57
2. O universo do <i>Lulik</i> em torno da dualidade <i>mane-feto</i>	64
3. <i>Feto Maromak</i> como essência do fluxo de vida	72
4. Rito de purificação do fluxo de vida nos <i>Lulik</i> e na Casa Sagrada	77
5. As mulheres timorenses: ritos, partos, pós-partos e período de envelhecimento	81
5.1. O rito de <i>buka oan</i> como uma receção de esperança e de desespero	86
5.2. Lareira sagrada e água no processo do parto e pós-parto	93
5.3. Ritual do parto e pós-parto	98
5.3.1. <i>Fó naran ba bebé</i> – dar o nome ao bebé recém-nascido	100
5.3.2. Rito de <i>fase-matan</i> do bebé	106
5.4. A velhice da mulher e o rito de <i>para'gol seka</i> – “fechar o ciclo de procriação”	114

TERCEIRA PARTE: A RELAÇÃO ENTRE SAGRADO E NÃO-SAGRADO NA CULTURA DAS PARTEIRAS TIMORENSES	119
1. Perspetiva tradicional e perspetiva moderna	123
2. Hibridização de duas perspetivas	127
3. A ordem genealógica e a tradição no reconhecimento do corpo novo	132
3.1. Sujeito corpo-novo	132
3.2. Sujeito Social e Sujeito Simbólico	134
4. A biologização e ritualização do corpo	138
4.1. Processo de realização	141
4.1.1. Processo formal: aceitação e felicidade	142
4.1.2. Processo informal: aceitação e desespero	144
4.2. Processo de sacralização	146
QUARTA PARTE: SABERES INTERCRUZADOS E EDUCAÇÃO INTERCULTURAL	149
1. Saberes tradicionais como fórmula de aprendizagem	156
2. Saberes tradicionais como ciência de convicção	163
3. Saberes tradicionais como riqueza cultural da mente	166
4. O diálogo e a humanização do parto numa perspetiva da educação intercultural	168
5. O trabalho das parteiras e dos profissionais de saúde	173
5.1. A Maiêutica da Confiança	173
5.2. A Maiêutica do Diálogo	174
CONCLUSÃO	177
BIBLIOGRAFIA	182

ÍNDICES DAS FIGURAS, TABELAS, IMAGENS E FOTOGRAFIAS

Figuras

Figura 1 – Relações do homem, natureza e espíritos na crença <i>lulik</i> timorense	31
Figura 2 – Representações diversas no <i>lulik</i>	34
Figura 3 – <i>Lulik</i> como elo no cosmo timorense	36
Figura 4 – Análise esquemática sobre a relação do <i>lulik</i> outras dimensões cosmogónicas	37
Figura 5 – O oráculo de diálogo das mães timorenses	45
Figura 6 – Triangular do diálogo intercultural do “eu” na perspectiva da dialética educacional	46
Figura 7 – Real e concreto no <i>Lulik</i> e <i>Uma-Lulik</i>	47
Figura 8 – Os rituais e ritos no “sagrado parto”	50
Figura 9 – O <i>Lulik</i> como centro de ligação intercomunicativa	52
Figura 10 – Relação entre <i>Uma-lulik</i> , fogo e água	53
Figura 11 – Relação <i>mane-feto</i> na cosmovisão dos mambaes associada ao ciclo do fluxo de vida na <i>Uma-Lulik</i>	79
Figura 12 – Cosmo- <i>lulik</i> em “fluxo de vida”	122
Figura 13 – Linguagem dialógica intercultural (gestual ou verbal do parto)	130
Figura 14 – Círculo Moral Complementaridade do corpo	133
Figura 15 – Círculo Moral Complementaridade (<i>feto-mane</i> na <i>Uma-Lulik</i>)	135
Figura 16 – A “dança do ventre”	141
Figura 17 – A relação do corpo da <i>Feto-Maromak</i>	145
Figura 18 – Abertura de entrecruzamento de saberes	151
Figura 19 – Nossa análise esquematizada a partir da teoria de Kant	157
Figura 20 – Verdade racional e empírica do homem com o sujeito social	160
Figura 21 – Verdade racional e empírica do homem centrado na cultura	162
Figura 22 – Verdade racional e empírica do homem centrado nos saberes tradicionais	166

Tabelas

Tabela 1 – Tabela de ícones <i>lulik</i> na cultura timorense.	48
Tabela 2 – <i>Tara horak</i> , ‘Processo de Pedido Oficial’	68
Tabela 3 – “Contraste e a consciência” no processo do parto timorense entre o tradicional e o moderno	84
Tabela 4 – Aclamação do nome do bebé	105
Tabela 5 – Hamulak de <i>fase-matan</i>	107

Tabela 6 – Hamulak de <i>fase-matan</i> na Casa Sagrada de Laug Gatal Holserol	109
Tabela 7 – Hamulak de <i>fase-matan</i> na casa sagrada de Male-Ubu, quemaque	111
Tabela 9 – Hamulak de <i>fase matan</i> feito por uma família no suco UmaQuic	112

Imagens

Imagem 1 – Interior de Casas	38
Imagem 2 – Aula sobre a prática da parteira e o prego de aço no cabelo	44
Imagem 3 – Multiplicação da vida humana	65
Imagem 4 – Atividade sexual como ação de procriação	67
Imagem 5 – Figuras que representam fluxo de vida	75

Fotos

Foto 1 – Centro interior da Casa sagrada de Lacro-Mantelo em Aileu com suas respectivas lareiras sagradas	94
Foto 2 – Lareiras sagradas de <i>uma-luli</i> Nugoluli em Manapa – Cailaco	94
Foto 3 – A montagem moderna da lareira sagrada simbolicamente ritualizada	94
Fotos 4 e 5 – Cerimónia hamulak de <i>fase matan</i> realizada por uma família no suco UmaQuic	113
Fotos 6 e 7 – Preparativos para o ritual e a construção da <i>Uma-Lulik</i> Lalia	164
Fotos 8 e 9 – O ritual da construção da <i>Uma-Lulik</i> Lalia	164
Fotos 10, 11 e 12 – Lia-na'in e comunidade da <i>Uma-Lulik</i> Lalia	165

GLOSSÁRIO DOS TERMOS EM TÉTUM

1. Bolu Udan: é um ritual tradicional que é feito na época seca prolongada. *Bolu* é chamar, e *Udan* é chuva.
2. Buka-oan: É um ritual relebrado para ter filhos. *Buka* é procurar, e *oan* é filho.
3. Fasi-Matan: É um ritual de dar a conhecer o recém-nascido à familiar, aos mesmo tempo o acto de lavar os olhos dos que assistiram o parto e para não contar também o segredo do parto. *Fasi* é acto de lavar, e *matan* é os olhos.
4. Halo'ot hadak: trata-se de um ritual de “fechamento do ciclo de procriação”, que literalmente podendo significar arrumar a cama do parto. A palavra *halo'ot* é arrumar, e *hadak* é um tipo de cama feita de bambu, e que é sempre colocado junto a lareira sagrada dentro da uma-lulik.
5. Hataka dalan: É um ritual para impedir o mau desastre. *Hataka* é fechar, e *dalan* é caminho. Em outras palavras, uma expressão que diz respeito ao ato de “fechar o caminho de escuridão que impede o processo de boas ações”.
6. Lulik: é um termo que etimologicamente provinha do tetun-terik “luli”, ou proibido em português. O significado em Tétum refere-se das coisas que são proibidas de tocar, ou são coisas intocáveis devido ou o que faz parte a Deus. Esta palavra tem as suas variedades dialectais em Timor-Leste.
7. Loke dalan moris: é um ritual que é feito na hora do parto, quando o processo do parto estiver complicações. Por exemplo: convidar um tio ou o próprio lia-na'in proferir o *hamulak* e em seguida fazer um acto do sopro na testa do parturiente. *Loke* é abrir, *dalan* é caminho, e *moris* é a vida.
8. Maromak: Etimologicamente o termo refere-se a palavra “Naroman” ou luz. Ou seja aquele que é a luz. Literalmente refere-se a Deus em português.
9. Simu uma-ween: Receber a água da casa-sagrada. *Simu* é receber, *uma* é casa, e *ween* é água.
10. Tuur-ahi: É um ritual do parto. *Tuur* é sentar, e *ahi* é fogo.
11. Tara-bandu: É um ritual utilizado no cultivo e na plantação das árvores, principiamente na proteção da floresta. *Tara* é pendurar, e *bandu* é proibir.
12. Tara ou hakoi husar-talin: Pendurar ou enterrar o cordão-umbilical do recém-nascido.
13. Uma-Lulik: Casa-Sagrada

INTRODUÇÃO

É do conhecimento geral que 2002, é o ano em que Timor-Leste restaura a sua independência¹, após uma terrível luta que durou vinte e quatro anos, contra a ocupação levada a cabo pelo regime militar da Indonésia. Essa luta culminou no ano de 1999, quando o país foi quase totalmente destruído pelos militares indonésios. Quanto às infraestruturas² básicas, foi notória a devastação, nas casas queimadas, edifícios arruinados, escolas e hospitais completamente destruídos, no fundo a própria vida do povo timorense. Tudo parecia um cenário de pegadas-de-sangue na espingarda do *bapak*³. Mas o ano de 2000 trouxe uma nova era, uma nova conjuntura política para o povo *maubere*. O vazio foi preenchido com eleições, com a Restauração da Independência em maio de 2002, o surgimento do primeiro governo e o nascimento de novas vidas, vindouras do primeiro país do século XXI, em troca dos milhares que foram mortos no ano negro de 1999.

As primeiras eleições legislativas ocorreram a 30 de agosto de 2001 e as presidenciais a 14 de abril de 2002. Em maio de 2002, Timor-Leste tornou-se um país formalmente independente, o primeiro do século XXI (IPAD, 2011, p. 4).

Com a entrada pioneira no século XXI, o país, Timor-Leste, foi reconhecido e celebrado pelo mundo, mas em termos de desenvolvimento, ficou atrasado, e tem muito para aprender, e um longo caminho para conseguir recuperar o que perdeu⁴. Além disso, o mais importante é saber lidar com a velocidade da globalização.

1 Esta restauração da independência de Timor-Leste aconteceu graças a um referendo efetuado no dia 30 de Agosto de 1999, sob a supervisão da ONU.

2 A retirada à força no final da ocupação, provocou a destruição de 70% das infraestruturas físicas e a deslocação forçada de 75% da população (IPAD, 2011).

3 “Bapak” é o nome usado pelo povo *maubere* para designar os militares indonésios. Quando eu era criança tremia de medo, sempre que ouvia esse nome, ou quando via os indonésios que passavam armados à frente da minha casa.

4 Timor-Leste tem um rendimento médio inferior ao da economia mundial, sendo que 37,4% da população do país vive abaixo da linha internacional de pobreza, o que significa viver com menos de

Assim, o primeiro governo da República Democrática de Timor-Leste (RDTL) em 2002, foi liderado pelo Dr. Mari Bin Amude Alkatiri. Nos primeiros tempos não conseguiu cumprir o Plano Estratégico de Desenvolvimento (PED). Esse incumprimento do plano não foi apenas devido a crise de 2006, mas pela incapacidade governativa de então. Contudo, foi neste primeiro governo de 2002 que se registaram alguns progressos, após oito anos, apesar de tantas vulnerabilidades e fragilidades registadas pela Foreign Policy/Fun For Peace de Timor-Leste em 2010. Uma das questões registadas com sucesso, mesmo ainda havendo lacunas, foi a situação social da educação e da saúde. Estes dois pilares tiveram um indicador muito significativo – em termos de taxas, como afirma o seguinte documento de Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento (IPAD, 2011):

No que respeita aos indicadores de educação, Timor-Leste tem vindo a aumentar a frequência da escola primária, situando-se a taxa líquida de matrícula nos 75,9%. No entanto, quer o nível de escolaridade, quer a qualidade do ensino, continuam baixos, de acordo com os padrões regionais e internacionais. As taxas de repetição e de abandono são elevadas. Em 2001, cerca de 75% das crianças frequentavam o sistema de ensino, mas apenas 47% atingiam o 5º ano. Apenas 50% dos jovens com idade entre os 15 e os 24 anos sabia ler e escrever. A taxa líquida de matrícula no ensino primário é de 83% e o do pré-secundário 28,7% (IPAD, 2011, p. 8).

Desta forma compreende-se que, após a independência em 2002, e em 2010, o sector da educação conseguiu registar uma taxa líquida de matrícula entre 83% e 28,7% respetivamente, para o ensino primário e pré-escolar e os registos de adultos

1,25 dólares dos Estados Unidos por dia, e cerca de 50% da população é analfabeta. O país continua a sofrer os efeitos colaterais de uma luta de décadas pela independência contra a ocupação indonésia, que danificou severamente as infraestruturas do país e matou pelo menos cem mil pessoas. <https://web.archive.org/web/20101109044043/http://hdrstats.undp.org/en/countries/profiles/TLS.html> e <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2013/01/06/now-portugals-colonies-are-performing-much-better-than-portugal/>, acesso no dia 7 de junho de 2020.

analfabetos numa estimativa era de 50%⁵. Não há uma mudança significativa em relação do setor da educação, pois segundo dados do Ministério da Educação, em 2021, 86% dos 140.442 estudantes do 1.º ciclo do ensino básico, cerca de 121 mil alunos, têm de recorrer a escolas públicas, onde reinam as condições precárias⁶. Contudo, o elevando número de população juvenil provocou um aumento de desemprego dentro do país nos primeiros tempos da governação do partido FRETILIN e que se aumentou nos últimos anos da governação do partido CNRT. Além disso, a situação de abandono escolar não é propriamente o problema económico familiar, mas devido “quase 25% das timorenses dão à luz antes de completar 20 anos. A gravidez na adolescência é seguida por casamentos precoces no país; 19% das meninas casam-se aos 18 anos”⁷.

Relativamente à questão da saúde, registava-se uma alta taxa de natalidade em comparação com outros países do mundo.

Segundo os resultados ainda preliminares, do censo de 2010, a população timorense totaliza cerca de 1.066.582 habitantes, sendo a taxa de crescimento, em 2009, de 3,08%, resultante do fato da taxa de natalidade ser uma das mais elevadas do mundo. A esperança de vida à nascença é de 60 anos (IPAD; 2011, p. 8).

Neste sentido, para reduzir a alta taxa de natalidade, desde a criação do primeiro Ministério da Saúde em 2002, apesar de tantos compromissos para desenvolver um bom e único sistema de saúde participativo, os líderes timorenses também já tinham decidido incluir o sistema biomédico ocidental, que era fundamentado na ideia de “Maternidade Segura” (Carson & Martin, 2003). Significa

5 A taxa líquida de matrícula no ensino secundário situava-se nos 13,8% e no superior nos 15,2%. O rácio rapazes/raparigas era de 90,7% no ensino primário, 98,3% no pré-secundário e 93% no ensino secundário. As crianças do sexo feminino tinham uma maior tendência para abandonar a escola e pelo menos 55% das mulheres com idades compreendidas entre os 15 e os 60 anos ainda são analfabetas, em comparação com menos de metade dos homens. A taxa de alfabetização adulta está estimada nos 50% (IPAD, 2011, p. 8).

6 Esta informação é buscada em <https://www.diligenteonline.com/a-desigualdade-no-acesso-a-educacao-em-timor-leste/> (acesso 27/10/2024).

7 Esta informação é buscada em <https://news.un.org/pt/story/2017/10/1597851> (acesso 27/10/2024).

que todo o processo de acompanhamento é centrado na mulher e no bebé, ou seja, o cuidado intensivo é voltado as necessidades, valores, cultura, preferência das mulheres e família. No concreto caso de Timor,

[...] Desde a criação do primeiro Ministério da Saúde timorense em 2002, os planos para os problemas de saúde materna foram enquadrados na iniciativa universal Maternidade Segura (IPAD, 2011).

A respeito desta decisão, entende-se que este modelo biomédico ocidental, no âmbito dos parâmetros de cuidados de serviços de Maternidade, priorizava mais o modelo e a cultura biomédica ocidental do que a perspetiva timorense. Este sistema hegemónico, vai conduzir a um desvio tecnocrático – “afastar” (desvalorizar) e introduzir o novo sistema (sobrevalorizar), mais tecnológico.

Esta iniciativa afastou-se do treinamento de assistentes de partos tradicionais e agora visa aumentar o número de partos assistidos por pessoal treinado clinicamente. A estratégia de “atendimento qualificado” aplica-se a todos os partos, na qualidade de cuidados obstétricos por meio de mecanismo de referência eficientes (WHO et al., 2004).

Esta ideia, que pretende, basicamente, afastar as grávidas dos partos tradicionais, segundo as grávidas timorenses entrevistadas, não deveria ser aplicada por várias razões: em primeiro lugar, por questões económicas – estas mulheres não tinham condições para se deslocarem “sozinhas” numa distância de setenta quilómetros; em segundo lugar, por não existirem parteiras formadas nas aldeias e por último, o mais fundamental, é a questão do ato do parto esperado, em termos de atendimento ou o ato de atender.

Na cultura timorense, este ato de atender ao parto, é seguir alguns ritos que são considerados *lulik*⁸ na maioria das famílias timorenses, nomeadamente pelas

⁸ É uma expressão de língua tétum que significa “sagrado”

grávidas. É um ritual que só deve ser realizado em casa, junto à família, principalmente junto aos espíritos dos ancestrais, assente na *Uma-Lulik*⁹. Um rito de atendimento, porque, segundo a crença no *lulik*, o atendimento inadequado no parto, pode conduzir à presença de um espírito mau, que simultaneamente, vai impedir a deslocação e dificultar o processo do parto, como realça Wild:

In addition to ancestral spirits there are also ‘free spirits’ who operate in the wilderness and have the power to impair human life and cause trouble between human beings (Hicks 2004). They tend to manifest themselves only to unaccompanied individuals, thus it is very important that women do not travel alone (Wild, 2009, p. 14, apud Hicks 2004; HAI 2004).

Nesse sentido, para as mães grávidas timorenses, o parto deve acontecer junto da família, onde têm a garantia de um bom acompanhamento.

As mães grávidas não se sentiriam seguras na sua “pessoa” enquanto não fosse aceite a sua alma (condição), tanto o corpo físico, como a sua própria espiritualidade. Ou seja, as grávidas esperariam, por parte das parteiras formadas, um apoio mais humanizado, ou uma assistência que respeitasse a presença, quer do seu corpo, quer da sua alma (espírito). A alma, neste caso, refere-se ao corpo espírito e físico da mulher. Nos estágios das parteiras a que assisti como tradutora em 2007-2009, ouvi muitas palavras que não deveriam ser pronunciadas pelas parteiras profissionais no seu ato de atendimento. Algumas palavras, mostraram literalmente que elas não aceitavam o corpo não higiénico da mãe grávida (principalmente na parte íntima da mulher). Uma outra atitude, foi deixar as grávidas gritar durante horas no momento do parto, sem se aproximarem para as confortar. O pior de tudo, na hora da dor, os gritos “Jesus”, eram cortados com a afirmação de que “agora não havia Jesus” e que, “Jesus, sou eu”. Nos partos tradicionais, esta alma é acolhida pelas parteiras tradicionais com orações. Uma destas parteiras, Clementina Martins, afirma que: [...] *É verdade que eu atendo muitas mulheres no parto, mas isto não vou fazer à*

9 É uma expressão de língua tétum que significa “casa sagrada”

toa, antes de tudo, faço as orações no sentido de pedir a bênção da Nossa Senhora e de Jesus para que Eles possam acompanhar o processo do parto, ao mesmo tempo [...] (apud Araújo, 2013, p. 99).

Uma alma que Platão (citado por Mora, 1978), reforçou e segundo o qual existem [...] “ordens ou tipos de atividades da alma: a parte sensitiva – sede dos apetites ou desejo – a parte irascível – sede do valor -, e a parte inteligível – sede da razão”. Neste caso, a sede que se expressa de forma dupla, é uma sede enorme que as mães grávidas gostariam de ter e desejariam ter, por parte das parteiras tradicionais – o próprio afeto. Quando as obrigam a afastar-se da convicção *lulik*, o que pode acontecer, é matarem a expressão da própria alma timorense.

Desta forma, podemos dizer que, ao contrário do que muitos acreditariam, esta estratégia de afastamento do sistema tradicional do parto timorense, para o sistema ocidental moderno do parto, em Timor-Leste, não ofereceu durante anos, o melhoramento significativo no sistema de atendimento de qualidade ou assistência médica de qualidade, quer nos hospitais, quer nos centros de saúde de todo o território. Por isso que, talvez, “cerca de 50% das grávidas em Timor-Leste ainda não se dirigem a instalações de saúde para dar à luz com segurança, por não acreditarem que vão ter um atendimento adequado”¹⁰. Muitas vezes, as famílias só vão ao hospital quando a situação já é grave, por isso que, talvez, as taxas de mortalidade materna em Timor-Leste são mais elevadas do Sudeste Asiático, com 195 mortes por 100.000 nados-vivos e uma taxa de mortalidade infantil de 30 mortes por 1.000 nados-vivos¹¹.

Objetivos e metodologia da pesquisa

Este estudo foi concebido como uma investigação-ação, ou seja, como um processo, mais do que como produto, cujos resultados globais aqui se apresentam.

10 Esta informação é buscada em <https://pt.tatoli.tl/2023/07/28/reducao-da-mortalidade-materno-infantil-em-timor-leste-na-mira-do-unfpa/> (acesso 27/10/2024).

11 Esta informação é buscada em <https://www.diligenteonline.com/em-timor-leste- apenas-23-das-mulheres-admitem-usar-metodo-para-prevenir-gravidez-ou-doencas-sexualmente-transmissiveis/> (acesso 27/10/2024).

Isto possibilita a partilha de leituras e de reflexões, na construção de programas e de orientações dialógicas, nas áreas da Filosofia, Antropologia, Biomedicina, Sociologia e Estudos Culturais – incluindo também a utilização de algumas terminologias da área das ciências da comunicação. Para direcionar, da forma mais adequada possível, quer à formação das novas parteiras profissionais, quer à formação complementar dos demais, na aplicação dos conhecimentos adquiridos a favor dos mais necessitados, especificamente, às mães grávidas e no âmbito da saúde materno-fetal debilitada.

Basicamente, consideramos que o sagrado na cultura das parteiras, por um lado, a idealização incorporada do mesmo em determinados papéis profissionais, isto é, relacionados com a saúde materno-fetal; por outro, a formação universitária com uma forte ênfase nas ciências científico-naturais dos novos estudantes que frequentam o curso de parteiras, têm como bases o sistema cultural científico-natural de orientação do saber local que se associa à noção do *lulik*. Este, no quadro de Snow (1996) liga-se a duas culturas com perspetivas epistémicas específicas (cultura de saúde e de ciências sociais e humanas) em relação ao que é e não é científico, quer em termos de método, quer ainda em termos de resultados esperados (Seixas & Pereira, 2005). Estes autores, Seixas e Pereira (2005, p. 17) consideraram as disciplinas das Ciências Sociais e Humanas no curso de enfermagem (também no caso do curso das parteiras), como uma “segunda cultura científica”, implicando ou um esforço de aculturação ou, na maioria dos casos, o entendimento como “cultura apelativa”, não só secundária em relação à cultura científico-natural, mas a sua utilização nos casos em que a primeira tenha falhas, ou após a intervenção da cultura de saúde convencional baseada nas ciências de enfermagens.

Atualmente, encontra-se enorme dificuldade em conceber a saúde materno-fetal, especialmente no que diz respeito a “humanizar o parto” (Paulino & Araújo, 2018), tal como é definido pelas organizações internacionais de saúde e as Ciências da Saúde e que Seixas e Pereira (2005, p. 17) definiram como “um processo holístico bio-psico-socio-cultural de bem-estar na mudança de comportamentos efetivos” dos profissionais de saúde, como médicos, enfermeiros e parteiras.

Contudo, como corolário, podemos entender que a profissão de parteira, enquanto relação integral do “cuidar”, do “tratar”, de “fazer-nascer” e de “salvar” uma vida humana, é o resultado da conjugação entre o modelo sociocultural e o modelo biomédico e, portanto, a própria noção de “parteira” do nosso ponto de vista, é *enculturada* pelas próprias parteiras. Neste sentido, podemos dizer que as parteiras são profissionais autónomas em relação à medicina, pois na cultura da humanização é uma “profissão fundamental”, uma vez que, segundo a orientação deontológica da saúde, tal profissão tem em conta a cultura de “tratar”, de “respeitar a *alma*”, de “fazer-nascer” e de “salvar” uma vida humana.

Como foi dito anteriormente, este estudo pretende fazer uma análise documental e empírica, relativamente ao que se relaciona com “O sagrado na cultura das parteiras em Timor-Leste na humanização da vida”. Para o efeito, recorre-se a um estudo com base em pesquisa documental/bibliográfica, entrevistas semiestruturadas e recolha de dados relativos a práticas rituais do parto e pós-parto, no local onde decorre a investigação. Pretendemos compreender a evolução e aplicabilidade dos conceitos da cultura das parteiras na perspetiva timorense. Este estudo tem como objetivos:

1. Identificar as novas ideias e sugestões de práticas para a compreensão do conceito “*lulik*” (sagrado), “sagrado parto” e “parto sagrado” na cultura das parteiras em Timor-Leste, numa dimensão de dinâmicas culturais;
2. Identificar o processo de biologização, ritualização e sacralização do “sagrado parto” e “parto sagrado” na cultura das parteiras em Timor-Leste;
3. Identificar o universo do *lulik* em torno da relação dual *mane-feto* (homem-mulher);
4. Identificar alguns ritos praticados no processo de parto e pós-parto;
5. Desenvolver epistemologicamente o conceito “sagrado na cultura das parteiras em Timor-Leste” numa perspetiva de saberes entrecruzados entre a biomedicina e a educação intercultural.

Entre os anos de 1864 e 1920, destacaram-se grandes pensadores da Sociologia, entre os quais Émile Durkheim, Max Weber, entre outros. Nomeadamente a teoria weberiana, explorou conceitos fundamentais para a procura de uma metodologia qualitativa, fundamentada em três categorias – “ação social”, “racionalização”, e “tipos de ideias”. Estes conceitos foram abordados com o intuito de produzir mudanças radicais que permitissem, no interior de uma sociedade, o desenvolvimento de uma cultura assente em princípios éticos. Porém, este paradigma epistemológico acaba por culminar

num contexto de dominação cultural, económica e política. À medida que a cultura euro-cêntrica não respeita a biodiversidade, nem a diversidade cultural, as referências reais e as significações simbólicas dos contextos locais são pervertidas (Marín, 2009).

Atualmente, os estudos científicos sociológicos, nomeadamente no campo da etnografia, principalmente no fazer da antropologia e “etnometodologia” fenomenológica intercultural e qualitativa, tentam explorar e problematizar estas ideias num contexto de interacionismo simbólico. Isto é, no âmbito de resgatar novamente esta biodiversidade cultural. No campo dos estudos antropológicos fenomenológicos, nomeadamente a obra de Margaret Lock (1993), *Cultivating the body: Anthropology And Epistemologies of Bodily Practice And Knowledge*, é apreciada pela sua análise da interação interpretativa do sujeito no seio do universo simbólico, especificamente sobre a epistemologia do corpo, que é visto a partir do local, ou seja, “local biology anthropology”. De facto, a consideração aos estudos antropológicos fenomenológicos em relação à teoria weberiana sempre conduz a uma postura metodológica controversa, e isso acontece devido ao facto de que se opõe aos modos tradicionais ou àquilo que Braga (1988), identifica como “essência vista ‘de fora’”.

O termo “essência” tem um significado semântico muito estreito, como realça Aristóteles, citado pelo Mora (1978):

O termo essência refere-se, em geral, àquilo em que algo consiste e entendeu-se de maneira muito diferentes. Na medida em que Platão

considerou as ideias e as formas como modelos e “realidades verdadeiras”, viu-as como essências, mas só a partir de Aristóteles se obtém uma ideia apropriada da essência. Com efeito, a partir das análises de Aristóteles, considera-se como essência o quê de uma coisa, isto é, não o que a coisa seja (ou o facto de ser a coisa), mas o que é. Por outro lado, considera-se que a essência é certo predicativo por meio do qual se diz o que a coisa é, ou se define a coisa. No primeiro caso, temos a essência como algo de real. No segundo, como algo de lógico ou conceptual. Os dois sentidos estão estreitamente relacionados, mas tende-se a ver o primeiro a partir do segundo. Por isso, o problema da essência foi muitas vezes o problema da predicação (Mora, 1978, p. 93).

Isto significa, frequentemente, o que acontece na realidade, na maioria das pesquisas, as controvérsias surgem por causa da apreciação interpretativa do autor da obra - o que coloca as suas observações essenciais a partir do segundo predicativo e para julgar o primeiro predicativo (saberes locais vs. saberes globais). Deste modo, a essência que é *vista de fora* ganha mais o espaço de ser famosa e conhecida; nesse caso, diminuindo/ desvalorizando assim, a essência da primeira vista. Perante este caso, os valores culturais do primeiro vão sendo amortecidos pela essência e do segundo caso o simbolismo predicativo de ideias que é a própria ideia da cultura hegemónica.

Neste sentido, os estudos antropológicos no campo da etnografia, tentam questionar e problematizar o que é visto de fora, utilizando o conceito da antropologia interpretativa, no simbolismo das “coisas em si” e desvendar, o que para Kant (citado por Mora), pode entender-se como:

as coisas em si podem ser pensadas – melhor ainda, pode pensar-se o conceito de uma coisa em si enquanto é possível, ou não envolve contradição – mas não ser conhecidas. Uma coisa é pensar um conceito, outra coisa é dar ao mesmo validade objetiva, isto é, possibilidade real e não meramente lógica (Mora, 1978, p. 41).

Sempre existiram muitas críticas quanto à utilização de metodologias qualitativas nas questões de investigação. Estas críticas surgiram pelo facto de existir sempre um conflito entre as questões lógico-empiristas¹² (Oliveira et al., 2017), cujo praticantes baseavam apenas nas suas razões analíticas quantitativas, sobretudo nos levantamentos dos factos lineares das opiniões, para cobrir os resultados. Quanto à pesquisa qualitativa, utiliza-se a hermenêutica-dialética que Oliveira et al. (2017) definiu como *soft*

que dá ênfase dialética buscando interpretar os significados culturais dos mesmos, onde a forma mais conhecida é a entrevista em profundidade (Hughes, 1980; Oliveira et al. 2017, p.90).

Nesta pesquisa qualitativa, existe uma complexidade de análise que, segundo Marconi e Lakatos (2008, p. 269):

O método qualitativo difere do quantitativo não só por não empregar instrumentos estatísticos, mas também pela forma de coleta e análise dos dados. A metodologia qualitativa preocupa-se em analisar e interpretar aspetos mais profundos, descrevendo a complexidade do comportamento humano. Fornece análise mais detalhada sobre as investigações, hábitos, atitudes e tendências de comportamento (Marconi e Lakatos, 2008, apud Oliveira et al., 2017, p.90).

Assim, podemos observar que a pesquisa qualitativa visa compreender a própria ação interativa do homem, e não meramente a opinião expressa. Este tipo de pesquisa, centra-se nas crenças, valores e nos processos sociais. É possível dizer-se que a qualidade da pesquisa nesse sentido, está na diversidade – diferença – qualidade significativa.

12 Segundo Oliveira et al. (2017), a pesquisa lógico-empirista também é conhecida como *hard*. Esta pesquisa quantitativa promove o carácter linear no levantamento de opiniões. Muitas das vezes os dados estatísticos são necessários para cobrir o resultado.

Sabendo que uma investigação qualitativa é basear-se em um levantamento de dados. Para fazer levantamento de dado é necessário, num primeiro momento, realizar uma pesquisa bibliográfica; num segundo momento, fazer uma observação direta para obter informações necessárias sobre os fatos ou fenômenos e num terceiro momento, fazer contatos com pessoas que possam fornecer dados ou sugerir possíveis fontes de informações úteis ao assunto em estudo. Em relação a este último, realizamos entrevistas semi-dirigida com seguintes perguntas de base:

a) Tanba sá mak tenke halo ritual “buka oan”?

Porque é que faz o ritual “procurar o filho”?

b) Tanba sá mak tenke halo ritual “para gol seka”?

Porque é que tem de fazer o ritual “para gol seka”?

c) Tanba sá mak tenke halo ritual “fasi-matan”?

Porque é que tem de fazer o ritual “lavar os olhos”?

d) Tanba sá mak tenke “fó naran labarik” tuir bei-ala sira-nia naran?

Porque é que tem de “dar o nome ao bebé” conforme o nome de seus antepassados?

e) Tanba sá mak inan ne’ebé foin hahoris tenke hariis ho bee-manas?

Porque é que as mães depois de fazerem partos costumam tomar banho com água quente?

Para obter informações pertinentes sobre as perguntas apresentadas, escolhemos pessoas que têm conhecimentos sobre a matéria, além disso, essas pessoas já são conhecidas na família, na comunidade e também conhecidas por mim como elaboradora deste trabalho.

Para se obter uma boa pesquisa é necessário escolher as pessoas que serão investigadas, sendo que, na medida do possível estas pessoas sejam já conhecidas pelo pesquisador ou apresentadas a ele por outras pessoas da relação da investigada. Dessa forma, quando existe uma certa familiaridade ou proximidade social entre pesquisador e pesquisado as pessoas ficam mais à vontade e se sentem mais seguras para colaborar (Boni & Quaresma, 2005, p.)76).

Por isso que seguimos e utilizamos sugestão de Pierre Bourdieu (1999) que não necessitamos seguir um método só com rigidez, mas qualquer método ou conjunto de métodos utilizados com precisão para obter informações pertinentes sobre determinados assuntos, por exemplo, no caso concreto é do sagrado na cultura das parteiras em Timor-Leste que estamos a estudar. O que mais importante é, nas entrevistas, os entrevistados aceitam a falar voluntariamente sobre os assuntos pesquisados ou em estudo. Os nossos interlocutores entrevistados são seguintes:

- 1) Manuel Bere Leto Paulino
- 2) Camilo Lopes
- 3) Agostina Sabina
- 4) Inês do Carmo
- 5) Etelvina Bau
- 6) Albertina Pereira
- 7) Miguel Maia dos Santos
- 8) Senhora Siquita
- 9) Senhora noi Murak
- 10) Senhora Tilman
- 11) Frangelina

As entrevistas feitas com esses nossos interlocutores emergem sempre em situações informais, mas sempre com perguntas de base já supracitadas. Os nossos

interlocutores entrevistados são conhecedores da cultura timorenses e participam sempre como autores de realização de alguns ritos associados aos *lia-moris* e *lia-mate*. Todos eles sabem e compreendem sobre a realização de ritos do sagrado parto, desde o rito de “buka oan”, de “fó naran”, de “fase matan” e entre outros relacionados ao “*fukun cultural*” que eu próprio pessoalmente na minha vida casal experienciava e procurava sempre resolvê-lo com o ato de ir até à origem da casa sagrada da minha mãe.

Certo é que, nas entrevistas, obtemos informações fornecidas pelos nossos entrevistados para além de suas experiências pessoais, isto é, nos informam sobre experiências de outras pessoas que enfrentam a mesma situação e procuram resolvê-las. No caso desse nosso estudo, os nossos entrevistados também fornecem informações desta maneira, eles geralmente aproveitam essa situação para serem ouvidos e apresentando muitas vezes as experiências de outros como parte de uma solução do problema enfrentado. Além disso, nossos interlocutores entrevistados partilham o seu próprio ponto de vista sobre sua experiência vivida e sobre o mundo, refletindo sobre um assunto que talvez os reprimam. Por isso é que, nas entrevistas efetuadas com alguns entrevistados, criamos sempre uma atmosfera amistosa e de confiança, não discordar das opiniões deles, procurando ser mais neutro possível (Goldenberg, 1997).

PRIMEIRA PARTE

A PANORÂMICA DO 'LULIK – SAGRADO' NAS PRÁTICAS RITUALÍSTICAS

A ilha de Timor é um ecossistema que compartilha cada detalhe da sua própria natureza *lulik* com o ser timorense. Ao falar do conceito *lulik* – na sua dimensão panorâmica, não devemos separar o ser timorense do mundo dos *lulik*. *Lulik*, segundo o dicionário de Luís Costa (2000), é o proibido e intocável. Em língua portuguesa significa literalmente *sagrado*. Segundo o Pe. Ezequiel Enes Pascoal, quase toda a manifestação cultural e religiosa timorense

gira, sobretudo à volta dos *lúlic*. Eles são a sua obsessão contínua. A sua ideia impregna-lhes a vida dum modo paradoxal, inacessível à mentalidade europeia. Os 'lúlic' são uma sombra que o persegue e, ao mesmo tempo, uma defesa a que se acolhe. (...) Em sentido lato, [a palavra *lulik*] quer dizer venerando, intangível, aquilo que só certas pessoas, em virtude duma função especial, podem tocar (Pascoal, 1949, pp. 12-13).

Portanto, homem e *lulik*, são dois espaços cósmicos inseparáveis nas suas existências. Segundo a lenda, o surgimento deste espaço cosmogónico foi em certos casos associado ao 'avô crocodilo'. O crocodilo é reverenciado na cultura timorense como um ser sagrado. Esta reverência deve-se ao fato de ser chamado "**avô da ilha**", conhecido como *poicholor* no dialeto fataluku, ou simplesmente "**avô crocodilo**" em português. Diz a lenda:

Havia, em Macáçar, um crocodilo que se lembrou, certa manhã, de dar um longo passeio. [...] No céu nem uma nuvem. Um ar de suave frescura aflagava a terra. [...] Quando estava nestas sérias e aflitas considerações e bons propósitos, apareceu um rapaz. [...] Recebeu-o sobre o dorso a primeira vez que ele apareceu na praia e fez-se uma longa caminhada sobre as ondas, a caminho das terras onde

nasce o Sol. [...] O crocodilo andou, andou, andou. Exausto, parou, por fim, sob um céu de turquês, e – oh! Prodígio – transformou-se em terra e terra para todo o sempre ficou – terra que foi crescendo, terra que se foi 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, isto é, Oriente (Pascoal, 1967, pp. 258-260).

É um animal que, na mitologia timorense, é considerado *como lulik*.

É nesse universo do *lulik* que este ser timorense surge como o primeiro habitante da ilha e ascendente de todos os timorenses; na sua crença no *lulik*, acredita-se que todo este universo no dorso do ‘avô crocodilo’ contém uma dimensão sagrada-da-Terra. Esta dimensão sagrada-da-Terra, segundo Paulino (2015, 91), significa que aí se encontram todos os espíritos em comunhão com a natureza, com os rios, as montanhas, os lagos, os montes, as árvores, incluindo os microssistemas.

Os timorenses valorizam e respeitam esses lugares como *lulik* (sagrados) e a história da existência de alguns desses lugares já se encontra registada nas obras: “*Timor vista na sua fantasia*” (1967) da autoria de Ezequiel Enes Pascoal; “*Kanoik: lendas e mitos de Timor*” (1967) da autoria de Eduardo dos Santos; “*histórias da minha origem – Ai-knanoik hosi ha’u nia hun*” (2018) da autoria de Márcia V. Cavalcante e Maria da Cunha; “*Contos e lendas de Timor-Leste*” (2015) e “*Rumando de lés a leste: contos e lendas de Oecussi*” (2017), organizados pela Anabela Leal de Barros; “*Istória husi rai no ema Timor-Leste*” (2022), publicado por The Cultural Ecology of Timor-Leste Digital Archive; incluindo a “*Literatura popular de tradição oral em Timor-Leste*” (2016) da autoria de Nuno da Silva Gomes, que apresenta o hamulak sobre “*Hasee liurai Suai – cumprimentar o régulo de Suai*” e sobre “*dada wee fohon – buscar da água sagrada*”. Os aspectos relacionados aos lugares, nomes e elementos sagrado/sobrenatural são vistos nestes *hamulak*.

Alguns lugares mencionados e descritos nessas referidas obras (rios, montanhas, lagos, montes e grandes árvores, são defindos como lugares de realização das cerimónias ritualísticas, porque apresentam simbolicamente o registo sobre o

itinerário dos antepassados. Entretanto, “o entrelaçamento dos fatores sobrenaturais, sagrados, maravilhosos e históricos fica evidenciando na precisão dos lugares e nos nomes de personagens citados nas narrativas, os quais muitas vezes nos causam a impressão da veracidade dos acontecimentos” (Cavalcante & Cunha, 2018, p.19).

Neste sentido, entende-se que a cada espaço vivido e cada tempo que evolui na natureza timorense é *lulik*. O *lulik* em si refere-se à presença de um ser (ente) que norteia¹³ todo o espaço do ser timorense e da natureza em constante harmonia. Desta forma, o que entende por *lulik*? Como vimos, a palavra *lulik* traduzida literalmente para português, significa o que é sagrado. Cosmologicamente, o *lulik* transmite a ideia de três espaços no mundo dos timorenses, e que deveriam ser respeitados por eles, uma vez que representam três dimensões espaciais: o mundo dos avós, da origem e o mundo dos vivos.

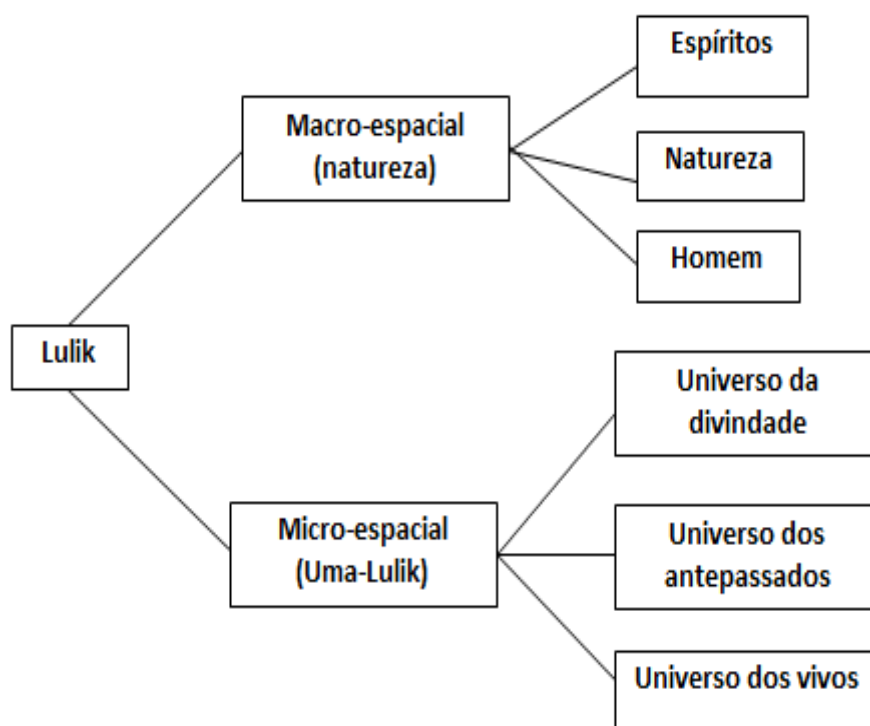


Figura 1 – Relações do homem, natureza e espíritos na crença lulik timorense

13 Norteia nesse sentido – aquele que regula o ato de ser timorense no mundo.

Esta trilogia da relação dimensional de comunicação faz-se por meio da Natureza como *macro-espacial* e na *Uma-Lulik* como sendo *micro-espacial*.

Uma-lulik distingue-se das outras casas típicas timorenses, através dos ornamentos e esculturas de aves em madeira, pelos remates das coberturas e pelos crocodilos e lagartos, ou seios de mulher esculpido ou inciso na madeira das portas. Também as apresentações de pedras, árvores, ribeiras, florestas que acreditam trazem a força dos espíritos, porque tudo o que é *lulik* tem alma. A figura de seios de mulher esculpido, isto significa que a mulher é o símbolo de proteção da natureza e que fomenta a sua família e o universo (Cinatti, 1987, apud Araújo, 2015, p 36).

Nesses dois espaços macro e micro-espacial, não existem fronteiras, como afirma José Eduardo Agualusa no prefácio do livro de Luís Cardoso *Crónica de uma travessia* (1997, p.10): “indefinidas as fronteiras entre o mito e a realidade, estória e História, entre o sonho e a vida”. Quer dizer que este fenómeno de relação-comunicacional, segundo o mesmo Luís Cardoso (1997), na percepção profunda dos timorenses, mostra que as almas estão em constante contacto. Por essa razão,

não existem fronteiras entre os que ainda estão vivos e os que já estão mortos; as almas destes transformam-se em bons espíritos denominados *bee-na'in*, *rai-na'in*, *foho-na'in*, *uma-na'in*, que interferem na vida de seus descendentes. Essas designações indicam que objetos ou lugares *lulik* têm o poder de atuar como princípios do bem, identificados, de forma mais ampla, como o *Rai-na'in* (Senhor da terra) (Araújo, 2016, p.58)

Nesse sentido, percebe-se que as almas dos antepassados, tanto os que estão na natureza, assim como os que hão-de vir, mantêm sempre uma relação eufónica – na crença no *lulik*, no sentido nato do bem ou do fluxo bom de vida. Concomitantemente os que não fazem parte desse ciclo de ligação de vida são considerados o ‘espírito mau’ ou aqueles que trazem sempre a destruição. Neste caso,

tanto no macro, assim como no micro-espacial, o tempo do desvio ou o ignorar o que é *lulik*, terá sempre sanção. Por isso, respeitar o que é *lulik* ou sagrado, é extremamente importante – “Ao escutar a palavra *lulik*, o povo eleva o espírito e o pensamento numa atitude de respeito por algo sobrenatural, transcendente que exerce uma influência sobre todo o seu percurso de vida” (Araújo, 2013, p. 40).

1. *Lulik* como fenómeno

O *lulik* como um fenómeno no contexto timorense, transmite-nos a ideia de uma teia de relação-comunicacional muito complexa entre o ‘eu’ (*ser* físico) e o outro ‘eu’ (*ser* da natureza, *ser* do espaço divino e *ser* do além). Uma comunicação triangular. Podemos também contextualizar esse conceito no *Ser e Tempo* (Heidegger, 1987/2009) no âmbito da ideia do espaço. Os timorenses acreditam que esse *ser-aí, ou estar no mundo* ou aquilo que filosoficamente é identificado por Heidegger, (1987/2009), como *Dasein*, o fenómeno de um *ser* presencial. O termo *Dasein*, etimologicamente, tem origem germânica e é derivado de duas palavras *da+sein*, pronunciadas em alemão [*da:zain*]. Em alemão, o *da* representa “lá”, e *sein* “estar”, e que significa “estar lá” ou “presença” na língua portuguesa. Com a evolução, a tradução desta palavra em inglês ganha um outro sentido semântico, de “existência”. Mais tarde, seria identificado com o conceito de existencialismo de Martin Heidegger.

Para Heidegger, *Dasein*:

pode ser uma maneira de se envolver e cuidar do mundo imediato em que se vive, mantendo-se sempre ciente do elemento contingente desse envolvimento, da prioridade do mundo para si e da natureza em evolução do próprio eu¹⁴. [nossa tradução]

14 [...] “*Dasein* for Heidegger can be a way of being involved with and caring for the immediate world in which one lives, while always remaining aware of the contingent element of that involvement, of the priority of the world to the self, and of the evolving nature of the self itself” (Childers & Hentzi, 1995, p.70).

Deste modo, no universo timorense, compreende-se que a ‘existência’ desse ser (ente) na natureza, a sua presença fenomenal não é um facto abstrato, mas existencial. No *lulik*, este ser existencial oferece ao outro ser consciente (humano), o tempo espacial do relacionamento com a própria natureza. É com este ser existencial (natureza) que o ser humano condiciona a evolução da sua vida.

A relação existente na cultura do *lulik* faz-se por meio da representação da Natureza e da *Uma-Lulik*. Para um timorense, viver na crença do *lulik*, na Natureza e na *Uma-Lulik*, significa viver harmoniosamente com todos os espíritos da natureza e da *Uma-lulik*.

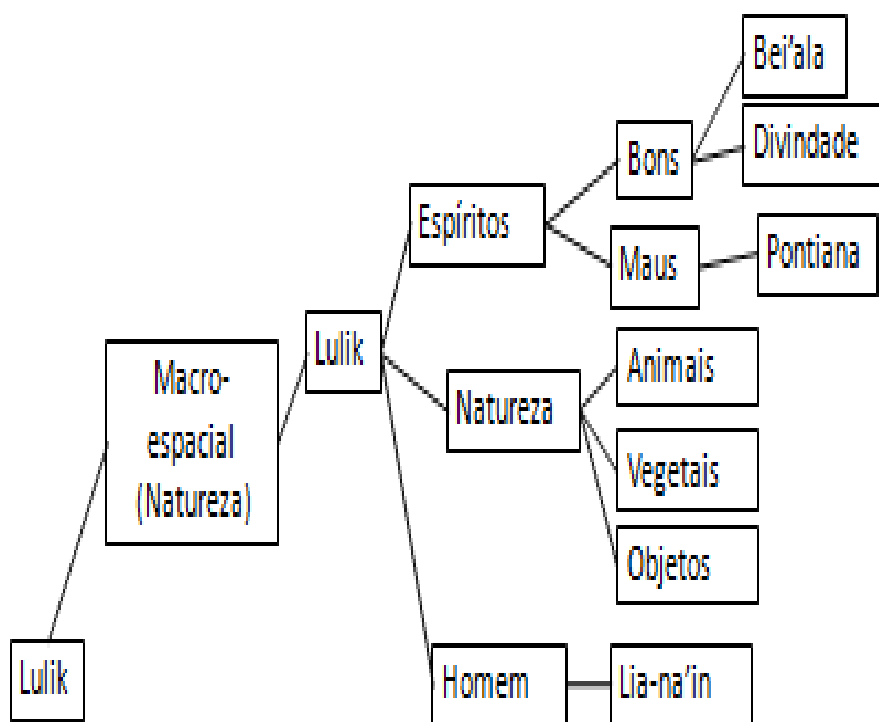


Figura 2 – Representações diversas no Lulik¹⁵

15 Nestas representações diversas no *lulik* não apresenta o lugar do *Maromak*, mas podemos dizer que o *Maromak* a marcar implicitamente a sua presença. *Maromak* é dono de todo o universo, ele é um espírito de todos os espíritos que vive na natureza e habita no homem. Ele na sua superioridade divina dá alguns poderes aos espíritos de divindades intermediárias para pôr o equilíbrio da relação do homem com os espíritos e a natureza.

Isto quer dizer que a indefinição destas fronteiras, fenomenologicamente, é marcada fisicamente pelas representações do ser (ente), o chamado *Rai-na'in* (*senhor-terra*) e outro ser supremo (ente consciente – a divindade)¹⁶ no micro-espacial da *Uma-Lulik*. Nessa crença no *lulik*, a representação da natureza (*Rai-na'in*), é simbolizada por meio de dois conceitos de seres (entes) espirituais – o bom e o mau. O bom é representado por *Rai-na'in* bons, e maus por espíritos destruidores. Estes espíritos de *Rai-na'in* apresentam-se sob duas formas; alguns com aparência de animais e outros como vegetais.

Alguns em forma de animal, como o pássaro; ou de vegetal, como a árvore do gondueiro. Para os lavradores, por exemplo, alguns pássaros são vistos como a manifestação de um *Rai-na'in* que vem ajudá-los; principalmente o pássaro colorido, chamado sacoco, cuja característica é anunciar a chegada de aves destruidoras das plantações (Araújo, 2016, p.58).

De forma especial, a veneração no *lulik* também se aplica a alguns objetos que são considerados sagrados pelos timorenses, porque creem que, eles possuem poderes superiores, são intocáveis, e que atuam como princípio do bem. Ao respeito deste, Pe. Francisco Maria Fernandes (2000 e 2011) descreve que a natureza timorense é coberta pelas montanhas, lagos, bosques, nascentes, cujos elementos, como uma determinada árvore ou rochedo, podem-lhes inspirar admiração, respeito ou medo e que são geralmente considerados portadores ou habitáculos de poderes sobrenaturais, são, portanto, *lulik*. Margaret King (1963 – apud Fernandes, 2011, p.88), por sua vez, dá-nos a ideia do que é *Lulik*, a influência e domínio que exerce em todos os aspectos da vida dos timorenses, pelo que se pode ler esta noção como enformando uma religião. Quer-nos parecer que os timorenses admitem o conceito de um *Lulik* supremo, mas que se manifesta aos homens de diversas maneiras e

16 *Ente consciente* no micro-espacial – *Uma-Lulik*, este ser supremo, a sua representação é invisível no tempo e no espaço, mas o relacionamento é presencial. Isto é, faz-se por via de um *lia-na'in* ou senhor da palavra. *Lia-na'in* é uma expressão de língua tétum que designa os homens concededores da tradição e que desempenham funções rituais.

formas. Com efeito, o Lúlik é entendido pelo povo como uma moeda de duas faces, actuando como princípio do Bem/Benigno/protector, mas também como princípio do Mal/disciplinador/destruidor.

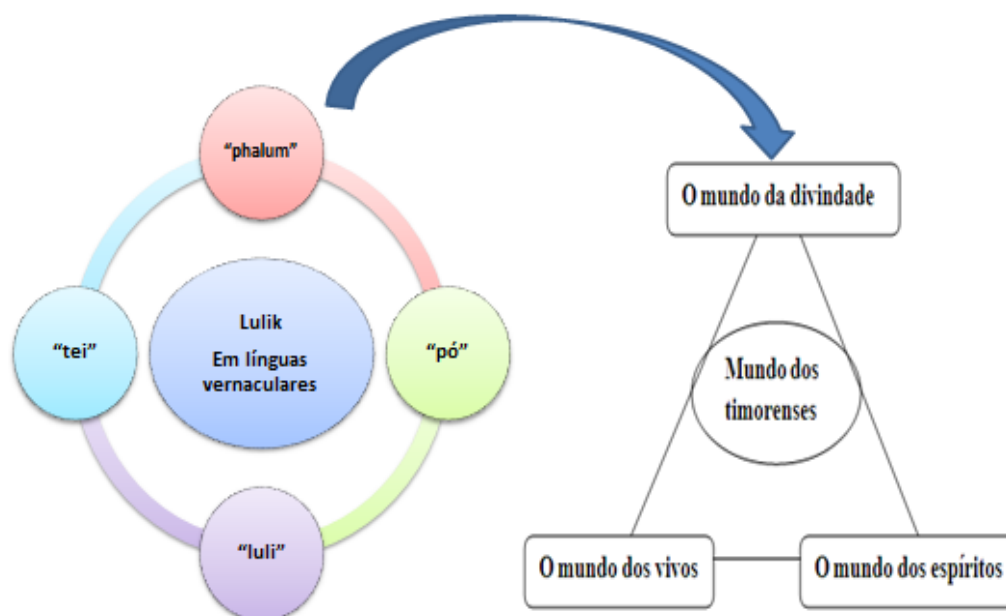


Figura 3 – Lulik como elo no cosmos timorense

É importante sublinhar que existem no contexto da sociedade timorense, diferentes concepções de *lulik*, dependendo da tradição da *Uma-Lulik*, de cada região e de cada comunidade dialetal¹⁷.

A consideração e a prática da veneração dos espíritos bons dependem da cultura de cada região. Os povos que cultivam arroz na zona de Lacro, Iliheu, Manatuto, Galolen, Laleia, Bemasse e Cairui consideram o *rai-na'in*, o sarin ou o *bee-na'in* (senhor da água doce).

17 A constituição RDTL (2002), prevê no artigo 13.º as línguas oficiais e línguas nacionais do país. Tétum e o português são as línguas oficiais da República Democrática de Timor-Leste RDTL). O tétum e as outras línguas nacionais são valorizadas e desenvolvidas pelo Estado. Para além do tétum, ainda existem 31 línguas dialetais, como Ataurense, Baiqueno, Becais, Bunaque, Fataluco, Galoli, Habo, Idalaca, Lovaia, Macalero, Macassae, Mambai, Quemaque, Uaimoa, Naueti, Mediki, Cairui, Tetum-terik, Dadu'a, Isní, Nanaek, Rahesuk, Raklungu, Resuk, Sa'ane, Makuva, Lolein. Adbae, Lacclae e Tocodede (Castro e Almeida, 1982, p.27).

Na ilha de Ataúro, a manifestação do *tasi-na'in* (senhor da água salgada) ocorre por meio do tubarão, considerado um peixe salvador (Araújo, 2016, p.58).

Desta forma, o termo *lulik* existe em todas as línguas vernáculas de Timor-Leste. Em *bunaque*, designa-se “pó”, em nauweti “luli”, em *fataluku* “tei”, em *makassae* “phalun” (Cf. Almeida, 1976/1977; Rodrigues, 1962; Campagnolo, 1979; Sousa, 2022). Desta maneira, *Lulik* é algo sagrado que une a natureza ancestral, o universo divino e o mundo dos vivos.

2. O *lulik* como um processo

A união cósmica do universo timorense, do ponto de vista fenomenológico, é sempre conectada entre si. Significa que na concepção da natureza dos timorenses, os três mundos ou o oráculo comunicacional cosmogónico tridimensional (o universo dos antepassados, da divindade ‘o *Maromak* – o Deus Supremo’ e o mundo dos vivos), unem-se em harmonia na *Uma-Lulik*. Observemos a figura seguinte:

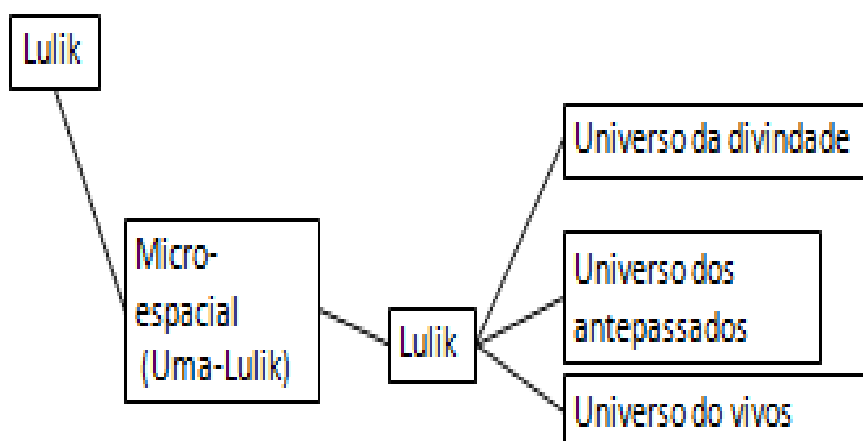


Figura 4 – Análise esquemática sobre a relação do *Lulik* com outras dimensões cosmogónicas

Na figura acima, vemos que o micro-espacial (*Uma-Lulik*), por si só já é considerado *lulik*. O elo que se forma em torno desse espaço também é considerado *lulik*. Desta forma, antes de compreender o significado do fenómeno da cosmologia comunicacional tridimensional do *lulik*, precisamos entender o que é a cosmologia da *Uma-Lulik* e a sua distinção relativamente a outras casas ou *'uma'* habituais no seu sentido lato, na ideia do *lulik*, e nas práticas ritualísticas timorenses.

Quanto ao primeiro aspeto, *'casa'* transmite por natureza a ideia de um abrigo. É uma palavra proveniente do latim [*domum*], que significa residência, e contém, etimologicamente, outros sinónimos variáveis – caverna, cabana, moradia, lar, edifício e habitação.

No sentido vernacular, para o povo timorense a *'casa'* designa-se *'uma'*. Para além das *'uma'* habituais e igrejas, em Timor-Leste existe outro tipo de casa, que é tradicional, existe em todo o território e representativa de cada clã. Esta Casa é considerada *'sagrada'*, *'lulik'*, e é designada por *Uma-Lulik*. A *Uma-Lulik* é, assim, a *'casa-sagrada'* dos timorenses.

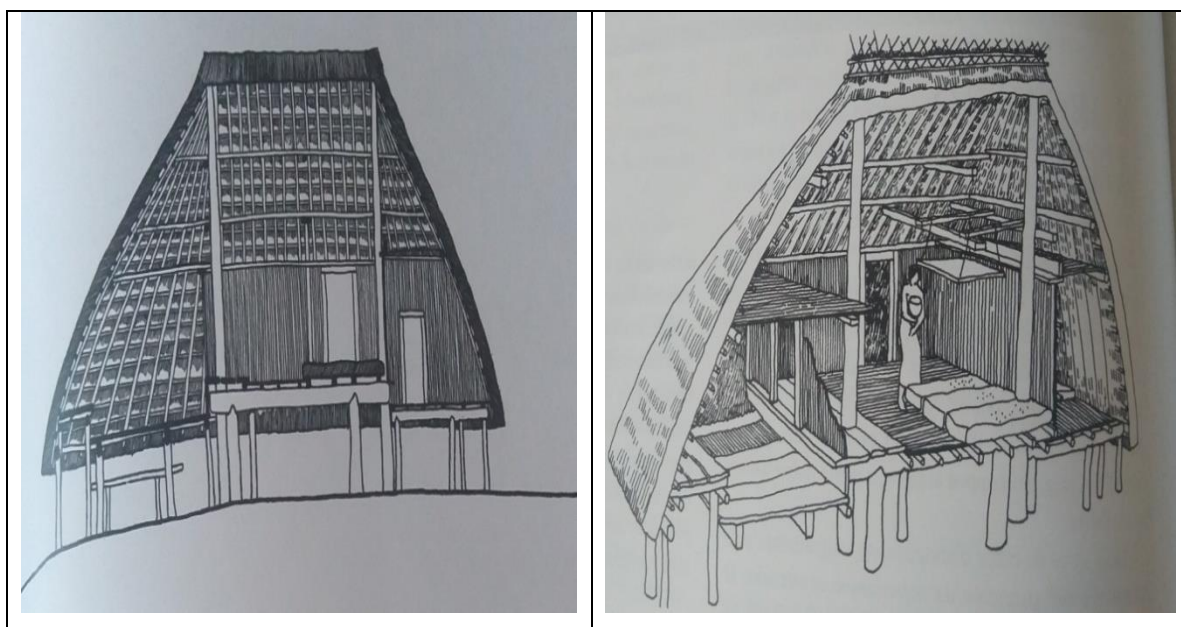
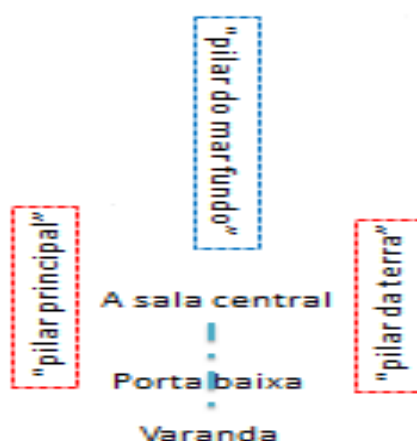


Imagem 1 – Interior de casas (Cinatti, Almeida e Mendes, 2016, p.94)

A *Uma-Lulik*, diz-se sagrada por dois motivos. Primeiro, é pelo processo real da distribuição da relação cosmogónica aplicada, isto é, os pilares que sustentam o corpo da casa, e a dividem em três espaços básicos, são considerados sagrados. E o segundo é pelo processo da construção e da divisão espacial da casa. Segundo Cinatti, Almeida e Mendes (2016):

O pau de fileira apoia-se em dois grossos pilares colocados nas extremidades. Estes dois postes, considerados sagrados, definem a compartimentação interna da casa em três zonas fundamentais: a varanda de entrada; a dependência central, de pavimento elevado em relação ao das outras divisões e, no outro extremo, uma terceira divisão eventual. A sala central, separada da varanda por uma parede de 1,5m de altura, comunica com esta por uma porta baixa e estreita situada junto do pilar principal, *kaluk lor* ou, simplesmente, *lor*. Do lado oposto da sala, junto da lareira, ergue-se o *kakaluk-rai* ou “pilar da terra”. *Kakaluk lor* significa “pilar do mar fundo” e relaciona-se com os mitos de origem e migração segundo os quais os antepassados teriam vindo de outras terras de além-mar (Cinatti, Almeida e Mendes, 2016, p. 94).

Ao respeito disso, podemos desenhar a divisão da seguinte forma:



Neste sentido, entende-se que a *uma-Lulik* ou ‘Casa-Sagrada’ no sentido lato do *lulik* –representa um espaço sagrado na construção micro da sociedade timorense,

nomeadamente da construção 'familiar'. Na cultura timorense, a família é aquela que proporciona o seu fluxo de vida através da Uma-Lulik e o seu sentido de viver nos *bosok* (altares *lulik*)¹⁸,

Os quais ocupam “quase sempre o centro da aldeia”, onde os ancestrais deixaram suas memórias históricas e ensinamentos morais aos seus descendentes, não para transmitir atitudes de passividade com aceitação da realidade circundante, mas como lei que gere o ciclo natural da vida familiar da *uma-fukun* numa consciência justa (Pascoal, 1949, p.14).

É a *Uma-Lulik* que gere as leis sociais e culturais da vida dos timorenses. O *lulik* está presente em cada linhagem, na relação entre os seus membros e no processo da construção da *Uma-Lulik* em todo o território, desde *Tutuala* na ponta leste de Timor até Oecussi¹⁹ na ponta oeste da ilha. O *lulik* sempre constituiu uma parte integrante do processo de construção das leis tradicionais, e regula todo o universo timorense na política, religião, na crença e na sociedade. Assim, uma vez que existem leis de proibição ou *lulik*, as casas tradicionais ou *Uma-Lulik*, ou este micro-espço passa a ser sacralizado, como descreve Rui Centeno e Ivo Carneiro de Sousa (2001, p.14):

São casas transformadas em símbolos misturando o político, o social e o religioso, servindo tanto para marcar as fronteiras simbólicas de uma linhagem como para celebrar o seu poder sagrado que impõem a importância cultural das *uma-lulik*. Mais do que simples casas físicas, estas *uma-lulik* erigiram-se em santuários

18 O termo “bosok” aqui refere-se exatamente ao espaço sacralizado, localizado em lugares particulares, por exemplo, na floresta densa onde se encontra o quintal antigo dos *bei-ala* (ancestrais) e também se encontra no *luhan* (caverna dos búfalos) onde é montado o altar conhecido por *ai-toos* (altar sagrado). Este último, segundo Gomes e Paulino (2019, p.29): “O *Ai-toos* é, de facto, na definição e identificação de momento como um símbolo que liga o céu e a terra, isto significa que em algumas concepções míticas, é identificado como um símbolo de uma antiga corda que unia no passado a terra e o sol, permitindo a comunicação entre ambos”. Noutra visão apresenta-se como lugar em que os antepassados de uma casa sagrada estão representados e, ao mesmo tempo, fonte de suporte das gerações vivas da mesma casa (Castro, 2010, p.215).

19 Oecússi é um enclave timorense localizado na indonésia ocidental. É um dos treze municípios que compõem o território de Timor-Leste. Tem uma administração autónoma.

em que se casam permanentemente os poderes do céu e da terra, a sacralização do espaço que se quer também social e político, concretizando uma sacralidade coextensiva com o meio social e natural que, desconhecendo as «nossas» divisões entre sagrado e profano, quase tudo invade e diviniza. (...) São casas ligadas, assim, com intimidade à celebração de poderes e de dominações, guardando memória desse poder e da linhagem em que assenta, sacralizando muitos dos objetos que celebram esse poder.

Na prática, no que respeita às cerimónias ritualísticas, o *lulik* atribui um poder de sacralização material assim como imaterial. A *Uma-Lulik* é o templo principal dos ritos cerimoniais, é o lugar do encontro cósmico dos três mundos, onde se configura a representação simbólica do “fluxo da vida” associada à essência da fertilidade das mulheres timorenses como a Mãe-Terra que sustenta seus filhos (Araújo, 2013, p. 36), isto pode significar também “a mulher é o símbolo de proteção da natureza e que fomenta a sua família e o universo (Cinatti, 1987, p. 40). Quanto ao poder imaterial, a ideia de sacralização do *lulik* – é a ideia sustentada no próprio corpo da mulher timorense (respeitado) e nos seus hábitos *lulik*. Cito algumas práticas, relativas às crenças *lulik* demonstradas pelas grávidas²⁰, com o propósito de proteger o corpo e o corpo-novo, durante a gravidez, como:

- Transportar sempre uma *pequena tesoura* no bolso do vestido, onde estiver fora. Levar este objeto é para evitar que os espíritos malignos pudessem pertubar a criança que está no ventre de sua mãe.
- Enfiar um prego de aço entre os fios de cabelo (feixe) na hora de sair, à noite ou durante o dia. Tem a função de evitar os espíritos de “rai-nain”

20 Quando estou a dizer “demonstradas pelas grávidas” refere-se exatamente as falas daquelas senhoras que estavam frequentando o curso de parteira que eu própria participava como tradutora daquele curso em 2009-2010 no Instituto de Ciências da Saúde de Timor-Leste, ouvindo as preocupações delas sobre a forma como atende os parturientes e elas explicaram também que quase a maioria das mulheres timorenses nas suas grávidas transportam sempre consigo alguns objetos: pequena tesoura, fios de cabelo, um pano preto, prego, como símbolo de defesa na luta contra o mal.

(pontianak) viesse perturbar e até estragar o desenvolvimento da criança no ventre de sua mãe.

- Colocar sempre ao lado do bebé um pano preto na hora de dormir a sesta, para que os espíritos de “caçadores das almas vivas” não pudessem “*na’ok labarik nia klamar*” (roubar ou destruir a alma da criança).

Estas práticas têm o intuito de salvar e proteger o corpo e o corpo-novo contra os *buan’s*²¹ ou espíritos malignos que viajam de noite ou de dia. Como é afirmado por uma parteira tradicional, Clementina Martins:

O objetivo de colocar estes objetos tradicionais no cabelo é afastar os espíritos maus, tais como Pontiana, doença de *pano-branco*²², e também para afastar as tentações que possam afetar a saúde do bebé no ventre da mãe, afim de que ele nasça são. Se não utilizassem estes objetos tradicionais [...], podia haver consequências para a mãe grávida e o bebé, especialmente para o bebé antes e depois de nascer (Araújo, 2013, p. 90). [tradução nossa]

O nascimento de um bebé são e salvo, no contexto do *lulik* e da *Uma-Lulik*, transmite uma presença social sagrada, e constitui um contributo honroso e digno de felicitação para a família, nação e país. Cada novo corpo nascido já é em si-mesma parte integrante de uma identidade sagrada. Isto é, integrante da linhagem da casa

21 Buan’s – segundo o Disionáriu Nasionál ba Tetun Ofisiál: Substantivu Ema, liuliu feto, ne’ebé soi kbiit májiku no bele uza kbiit ne’e ba di’ak ka aat (DNTO, 2005, p. 106). O termo refere-se ao substantivo pessoa, especificamente a pessoa de género feminino, que contém força mágica e que pode ser utilizada para o bem e para o mal. Os exemplos conhecidos desses seres que agem com intuídos malévolos, são Lau-halo, Durhui e Pontiana. Os dois primeiros, *Lau-halo* e *Durhui* são conhecidos na zona vernacular de Mamba’e. Esses seres aparecem de noite sob a forma de mulheres com seios compridos para roubar as crianças. O *Durhui* tem cabelos despenteados. Pontiana, ‘pontianak,’ é uma expressão assimilada da língua indonésia – “kuntilanak”, que significa um fantasma feminino malicioso. A Pontiana aparece durante a noite, e assemelha-se à figura de uma mulher que foi morta durante a gravidez. [tradução nossa]. Nesse sentido, segundo a crença para afastar esses espíritos malignos, as mães utilizam a tesoura para cortar e o prego com o intuito de pregar esses buan’s quando eles aparecem.

22 Trata-se de uma doença de pele, que se torna esbranquiçada em certas partes do corpo.

sagrada, pois, antes de o conduzir para fora da casa é primeiramente abençoado com o ritual de *fase-matan*.

Além disso, quando alguém se confronta com sonhos estranhos ou avisos vindos do além que perturbam a alma-*lulik*, essa pessoa, comunica à sua família a necessidade de providenciar determinados rituais na *Uma-Lulik*. Caso se trate de um sonho simples, o costume consiste em ir ao cemitério e acender velas.

Todos os sonhos revelam as andanças, encontros e desencontros da alma. Os maus sonhos, sobretudo aqueles dos quais se acorda bruscamente, são assustadores, pois podem fazer com que a alma, surpreendida, não tenha tempo de reentrar no corpo adormecido (Sousa, 2022, p.123).

Se for assim, a pessoa que se acorda bruscamente por sonho estranho pode provocar um medo dentro do seu ser, devido a alma já deixou o corpo significa "*klamar sai tiha husi isin*"²³ e para que o "*isin*"²⁴ tem de novo o "*klamar*"²⁵, é necessário fazer o ritual "*bolu fali klamar*"²⁶. Para chamar de volta o "*gigil*"²⁷ que sai no corpo de uma pessoa assustada por um sonho estranho, tem de ir ao encontro de alguns indivíduos especializados que podem ser, ou não, um *bei* ou um *matas* para chamar de volta o "*gie gigil*" (sua alma). Para o efeito, é necessário fazer o ato de "*tzue ilin*"²⁸ que em língua tétum chama-se-á "*haree tua*" (observar o vinho), depois disso que começa a fazer cerimónia de "*gigil gege sé*" (chamar a alma de volta).

23 É uma expressão de língua tétum que significa em português "alma já deixou o corpo".

24 É uma expressão de língua tétum que significa em português "corpo"

25 É uma expressão de língua tétum que significa em português "espírito", mas neste contexto é "alma".

26 É uma expressão de língua tétum que significa em português "Chamar de volta a alma".

27 É uma expressão de língua bunak que significa em português "espírito, alma".

28 É uma expressão de língua bunak que significa em português "observar ou ver o vinho".



Imagem 2 – Aula sobre a prática da parteira e o prego de aço no cabelo (Fonte: arquivo da autora).

3. *Lulik* como identidade cultural

Para o povo de Timor, a cultura tradicional é um centro do seu modo de “ser” e de “estar” num mundo humanizado, considerando-a como uma identidade e um meio que caracteriza a sua integração pessoal e social. Na cultura tradicional são utilizados muitas vezes objetos materiais e imateriais como, pinturas nas portas da *Uma-Lulik* e nas grutas (por exemplo, na gruta de ili Kere Kere e Suno Taraleu) para narrar a história da presença humana e suas ações enquanto ser “simbólico” e “social”. Para além disso, os timorenses utilizam os seus saberes tradicionais para se formarem a si mesmos como homens adultos e inteligentes (Araújo, 2013, p.80)

O *lulik* contém o poder de proibição. Ele é o dicionário e o verbo dos antepassados. Ele é a lei da proibição. Para o povo timorense o conceito do *lulik* é um livro sagrado. O povo sem a presença desse *lulik* é um templo fechado, e a *Uma-Lulik* sem o sustento dos pilares sagrados ou do fluxo da vida é uma base arruinada, uma

sociedade que perde a sua identidade, e perde a identidade do seu rumo de ser timorense.

Lulik e *Uma-Lulik* é uma combinação ideológica da identidade cultural que simboliza o património material e imaterial timorense. Não se fala do *lulik* sem considerar a presença da *Uma-Lulik*. Como se fosse um diálogo sem a participação dos seus interlocutores *lulik*. *Lulik* é a chave para o diálogo e precisa de um espaço para dialogar. Por sua vez o diálogo é considerado *lulik* quando o espaço é *lulik*, e por isso tem lugar na *Uma-Lulik* e nos *bosok* (lugares considerados sagrados que têm poderes sobrenaturais). A responsabilidade desse diálogo final para a construção dessa identidade está nas mãos das mães timorenses como geradoras da vida *lulik*. Elas são o oráculo que prevê as ameaças malignas que podem destruir o corpo-novo, nomeadamente quando o seu corpo é afastado da *Uma-Lulik*. É como se o corpo perdesse o abrigo e teto protetor para a sua gravidez.

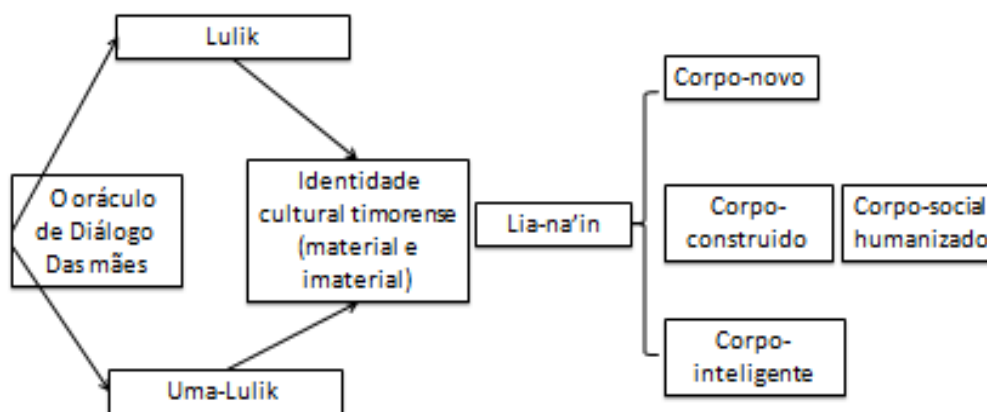


Figura 5 – O oráculo de diálogo das mães timorenses

Para as mães, a vinda do corpo-novo no parto é um ritual sagrado que só deveria ser feito junto da família e dos espíritos dos ancestrais, assentes na *Uma-Lulik*. Como afirma Wild (2009, p.13), “Ancestral spirit (*matebian*) feature strongly in Timorese cosmology and are important for maintaining health and fertility”.

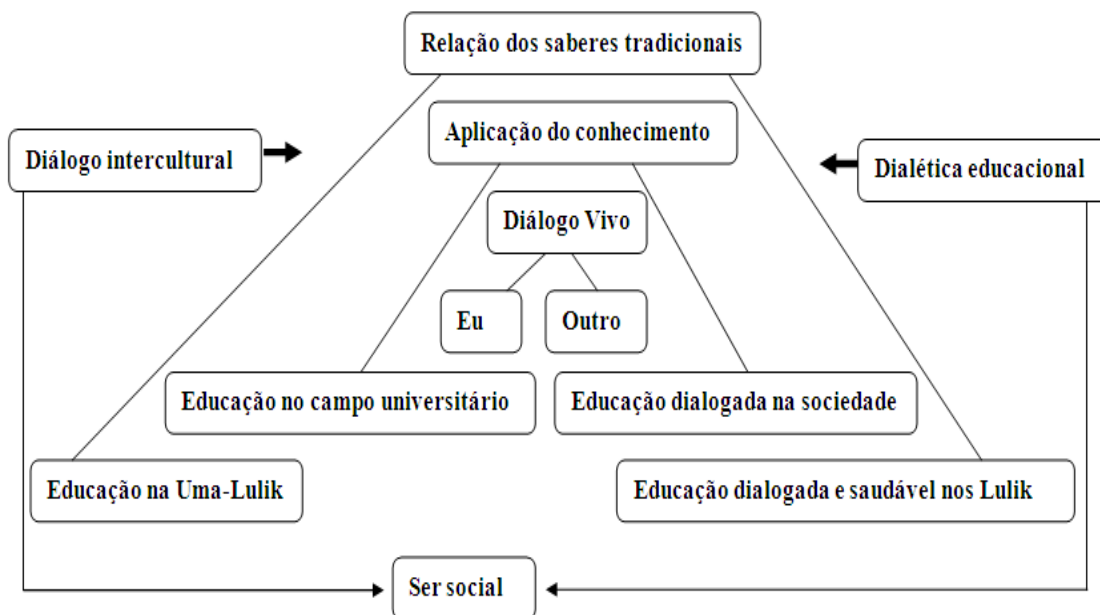


Figura 6 – Triângulo do diálogo intercultural do “eu” na perspectiva da dialética educacional (Araújo, 2013, p.78)²⁹

Na figura 6, compreende-se que o eu e o outro como centro do diálogo vivo que abre seu horizonte para o conjunto de relações e aplicação do conhecimento no quadro de diálogo intercultural e dialética educacional. De um modo geral, o eu e o outro como centro do diálogo vivo é sempre voltado ao conceito de ser-social na uma-lulik (cultural) e na escola (educacional). “Escusado dizer que é essa compreensão que subjaz à nossa busca e defesa do diálogo entre escola e uma-lulik” (Sousa & Paulino, 2024, p.97) e por isso que a experiência do viver no saber-cultural da uma-lulik, como dizia Paulino (2020, p.85) “não se pode separar a história civilizacional dos lestemorense da existência da uma-lulik” e inclui toda a vida cultural associada a ela.

Contudo, para o mundo timorense, ser social é aquele que no ato final é um ser social complexo e de uma identidade íntegra, que não foi construída puramente por uma simples crença, mas pela convicção convencional no fenómeno do *lulik* e da

29 Estas figura 6 é (mesmo que foi criada para o meu estudo de mestrado defendido em 2013) ainda relevante para a realidade atual, quando contextualizamos o saber-cultural fundamentado na *uma-lulik* com o saber-moderno buscado nas escolas. Portanto o diálogo estabelecido entre o “eu” e o “outro” na uma-lulik e na escol fortalece a relação de ser-social na família e do ser-social na sociedade. Toda a relação estabelecida é sempre fundmanetada na educação intercultural e no diálogo com os *lulik* e *uma-lulik*.

Uma-Lulik. Wild (2009, p.13), realça a importância da *Uma-lulik* “in reinforcing kinship obligations and identity, and for housing sacred ancestral objects”.

4. O *lulik* como ícone de ritualização

Quando referimos o *lulik* como ícone de ritualização, estamos a alavancar heurísticamente o que de facto o *lulik* em si representa nos rituais timorenses; será que se trata apenas de um ícone? A palavra ícone vem do grego ‘eikón’ – ou uma pintura visual religiosa. A semiologia atribui-lhe um outro significado – ele representa um signo visual. Então o que será de facto a representação do *lulik* no contexto antropológico cultural e na cultura tecnológica moderna: é um ícone ou um signo? Para responder essa pergunta, exploramos o significado da palavra ‘signo’. Segundo Mora (1978, p. 261), o termo ‘signo’ para os autores antigos é “um sinal verbal por meio do qual se representa algo”. Partindo destes dois pressupostos, a imagem real e o que realmente o *lulik* significa, no sentido antropológico cultural da literatura timorense, ele é uma representação de ‘dualismo conceptual’ no espaço e no tempo, do mundo timorense. Quer dizer que *Lulik* é o signo e ao mesmo tempo, ele é ícone visual.

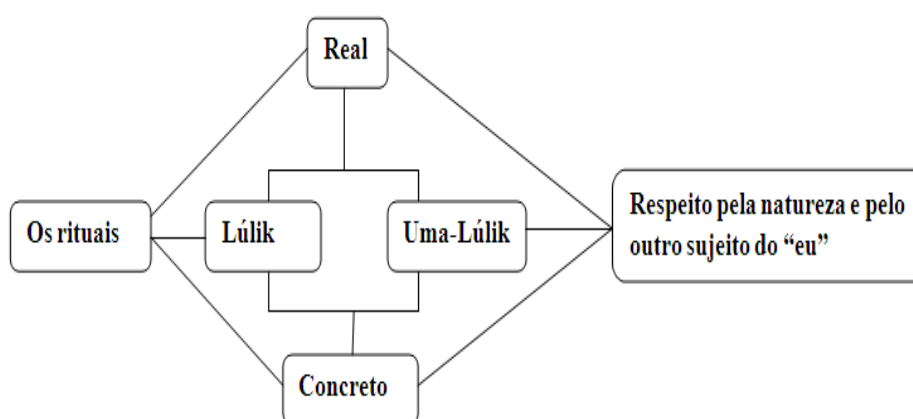


Figura 7 – Real e concreto no *Lulik* e *Uma-Lulik* (Araújo, 2013, p.67)

É signo porque a presença do *lulik* se verbaliza frequentemente nos símbolos do diálogo que tem lugar em várias cerimónias tradicionais ritualísticas. Sem essa presença do *lulik* – como no *'hamulak'*³⁰, celebrado na *Uma-Lulik e outros espaços-lulik's*, o diálogo poderá ser interrompido por circunstâncias imprevistas que podem cortar os laços de amizade entre os interlocutores do 'eu' e do outro 'eu' (como outro clã, família-parentes ou até o 'eu' dos antepassados).

Na cultura timorense, o ícone, nesse sentido, é representado especificamente pelas imagens visuais como a *Uma-Lulik*, os objetos *lulik*, *lia-na'in*³¹, a natureza, e o cemitério. Estes ícones marcam uma presença forte no mundo cosmológico tradicional e tecnológico dos timorenses. É uma marca irreduzível.

É irreduzível porque mesmo que o tempo e o espaço mudem, a aplicabilidade dos rituais do *lulik* torna-se cada vez mais concreta e real. No caso do parto, os hospitais adaptam-se e são equipados de diversos ícones tecnológicos para o parto, mas o *lulik*, *Uma-Lulik* e os rituais tradicionais do parto continuam tangíveis, como podemos ver na seguinte tabela dos rituais tradicionais timorenses.

Tabela 1 – Tabela de ícones *lulik* na cultura timorense.

No	Ícones	Descrição	Ritual	Tradução para Português
1	Uma-Lulik	<ul style="list-style-type: none"> - É templo dos <i>lulik</i> timorenses. - Templo de diálogo constante com os antepassados. - É o altar tradicional dos timorenses para oferecer e pedir a fertilidade. 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Simu uma-ween</i>, - <i>Halo'ot hadak</i>, - <i>Buka-oan</i>, - <i>Tuur-ahi</i> - <i>Fasi-Matan</i>. - <i>Loke dalan moris</i>. <i>etc.</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - Receber a bênção da casa sagrada; - Arrumar a esteira do parto; - Procurar filhos devido a infertilidade do casal; - Parto; - Lavar os olhos; - Abrir o labirinto da vida;

30 Hamulak – segundo o dicionário nacional ba tetun ofisiál (DNTO): hato'o liafuan lulik ba bei'ala sira atu haraik rahun-di'ak ka tulun ba ita. Dicionário Nacional ba Tetun Ofisiál (DNTO; 2005, p. 285). Literalmente, significa proferir versos sagrados aos antepassados para pedir bênção e proteção. [tradução nossa] (cf. Gomes, 2016, 2023)

31 Imagem visual do *lia-na'in* é sempre representada por um sujeito escolhido pelos membro da linhagem da casa sagrada, pode ser um *katuas* (velhos) que tem capacidade de governar a casa sagrada e tem capacidade de dirigir os eventos ritualísticos.

			<i>Sau-batar ou sau-hare</i>	- Colheita de milho ou colheita do neli
2	Cozinha da casa	- é lugar onde as mulheres preparar os alimentos - é lugar onde a família se reúne para o rito de purificação das colheitas	- <i>hatur finí</i> - <i>hatur ai-han</i> - <i>sau-batar/sau-hare</i>	- Colocar as sementeiras - colocar alimentos - colheita de milho ou colheita do neli
3	Fogo	- é símbolo de purificação de vida - é símbolo de ascensão/elevação mulher no tuur-ahi	- husu matak-malirin - tuur-ahi	- pedir a bênção - Parto
4	Água	- é símbolo de purificação da alma e do corpo	- tuur-ahi - fasi-matan - fó hariis bebé	- Parto - Pós-Parto
5	Feto Timoroan (Mulher timorense)	Vocês Mulheres são 'feto maromak' ³² (mulheres deusas)	<i>Tuur Ahi</i>	- Parto
6	Natureza	Terra - Montanhas, rios, árvores, pedras, aves. Água Salgada - Golfinhos, Crocodilo. Água doce - Enguia.	- <i>Tara-bandu,</i> - <i>Tara ou hakoí husar-talin,</i> - <i>Bolu udan,</i> - <i>Hataka dalan atu Covid19 labele tama Timor-Leste.</i> <i>etc.</i>	- Proibir, proibido - Pendurar ou enterrar o cordão-umbilical do recém-nascido; - Chamar a chuva na época seca; - Impedir a presença do corona-vírus (Covid19), em Timor-Leste.

Nestes ícones visuais, percebe-se que o *lulik* e *Uma-Lulik* na tradição e nos saberes locais são ícones ritualísticos. Desta forma, ao negá-los no ritual do parto podem encontrar-se problemas. O ritual do sagrado parto não se pode afastar desses ícones como signo e veículo que podem propiciar um parto sagrado e com sucesso.

32 Esta expressão é sempre ouvida nas falas dos *katuas-ferik sira* (velhos e velhas) no quotidiano timorense, particularmente no que diz respeito à valorização das mulheres no seio da família, tanto na família de cultura patrilinear bem como na família de cultura matrilinear.

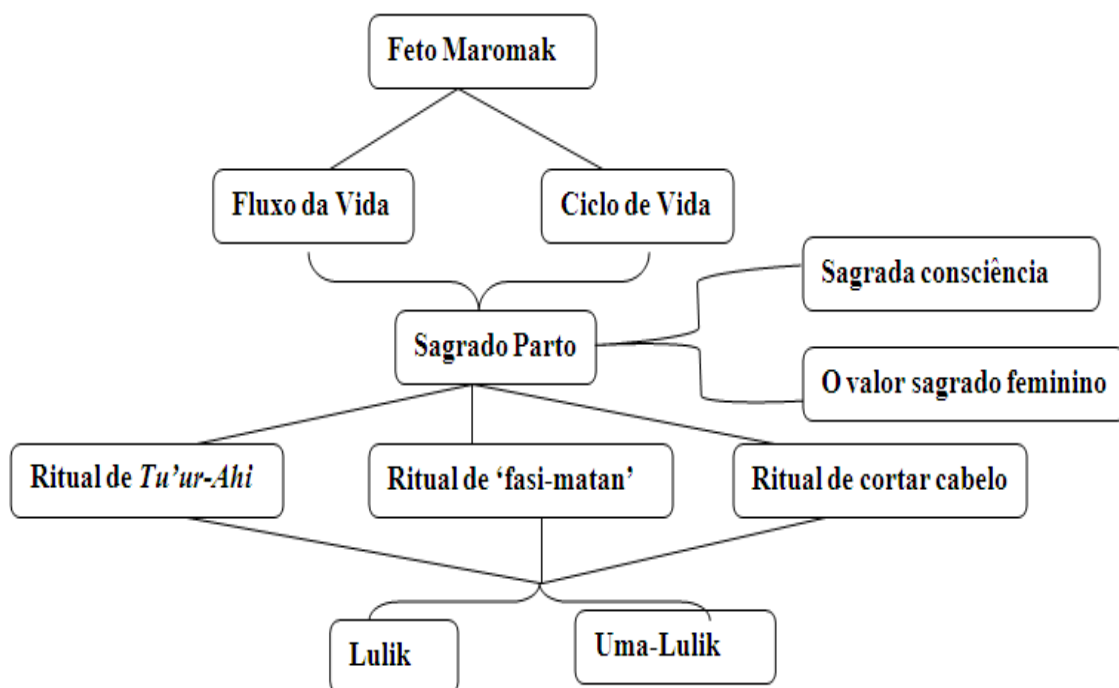


Figura 8 – Os rituais e ritos no “sagrado parto” (Araújo, 2013, p. 64)

A base fundamental da construção do sagrado parto é o diálogo com o *lulik* e a *Uma-Lulik*. Nesse processo, encontram-se também outros ícones de ritualização do parto, como as celebrações rituais na chegada do recém-nascido ao seio da família e da sociedade a que pertence. O processo convoca simultaneamente um diálogo entre a sagrada consciência do ser corpo e do ser alma feminina no fluxo de vida na *feto-maromak*. Assim, entendemos que o sagrado parto é o ícone do ritual de ciclo de vida em sagrada consciência da *feto-maromak*. Nesse contexto, o envolvimento do marido da mulher e dos respectivos familiares (tanto da família do homem bem com da mulher) é importante, devido a natureza de representação simbólica de algumas personagens invocadas desde a cerimônia de formalização da vida do casal até à realização dos rituais associados ao sagrado parto. É muito fácil de compreender esse envolvimento do marido e da família, se olharmos a partir de um ponto de vista prático, isto é, colocar dois aspectos inter-relacionados com a construção do sagrado parto: um aspecto cultural, que inclui conceitos e práticas normativas compartilhados no diálogo com o *lulik* e *uma-lulik*; e um aspecto social, que engloba a organização da assistência a partir da definição dos papéis, como acompanhar e cuidar a *feto-maromak* na sua gravidez.

5. Os elementos simbólicos do *lulik*

Segundo José Josh Trindade (2016, p. 31),

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*.

Existem na cultura timorense inúmeros elementos simbólicos *lulik*. Como referido por Almeida, “os lugares onde os espíritos habitam são muitos e são considerados sagrados (*lulik*), tais como a *Uma-lulik* (casa sagrada), *fatuk-lulik* (pedra sagrada), *foho-lulik* (montanha sagrada), *rai-lulik* (terra sagrada), entre outros” (Almeida, 1994, p.643). Ou seja, quase tudo no mundo natural é considerado sagrado, mas o conceito de *lulik* abarca um universo mais vasto:

Os espaços naturais sagrados são caracterizados pela sua própria definição *lulik*, enquanto lugares de devoção espiritual, mas também pela relação com os antepassados, tanto os falecidos e recordados no relato familiar, como os míticos protagonistas das narrações cosmogónicas (Pena-Castro, 2010, p. 43).

Os elementos simbólicos do *lulik* acima referidos, representam, de facto, o sentido concreto do mundo real e abstrato timorense. Nesse sentido segundo Mora (1978),

[...] O símbolo é o modo como se tem exprimido uma realidade através de modificações conceptuais, linguísticas – ou significativas – não correspondentes a um universo inteligível e substante... Por outro lado, fala-se de diferentes tipos de símbolos, tais como símbolos expressivos (palavras), sugestivos (formas), e substitutivos (usados na lógica e na matemática) (Mora,1978, p. 264)

Neste sentido, na cultura timorense, o símbolo é considerado muito mais como um veículo do que apenas como signo. Este veículo orienta-se para um diálogo muito mais complexo e dinâmico entre os eixos horizontal e vertical do *lulik* e da *Uma-lulik* (Cf. Figura 9). Neste caso, o *lulik* assegura a comunicação em direção aos três mundos: à divindade, aos espíritos e aos vivos. O veículo da divindade liga-se ao espaço feminino que simboliza a Mãe-Terra, como ícone do fluxo de vida; o veículo dos vivos relaciona-se ao espaço masculino, ou seja, o que é simbolizado (Pai Céu) como ícone protetor de vida; e o mundo dos espíritos, comunica diretamente com a *Uma-Lulik*, onde se encontra o ciclo de vida social em constante diálogo entre o poder ritualístico e o poder político na humanização de vida dos timorenses.

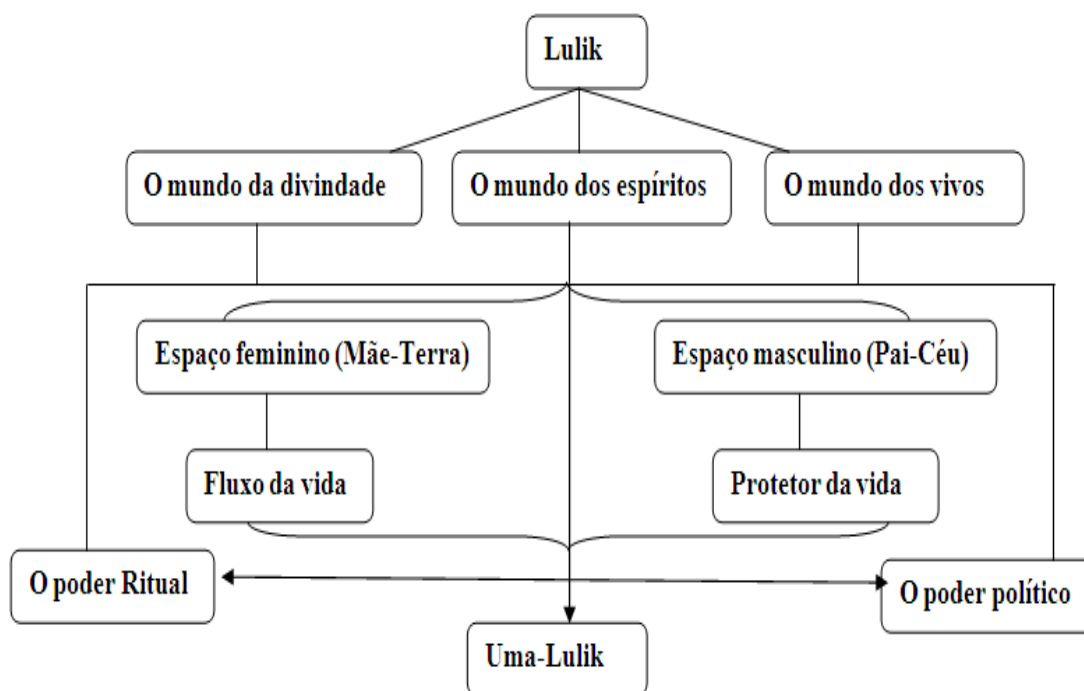


Figura 9 – O *Lulik* como centro de ligação intercomunicativa (Araújo, 2013, p.74)

Nesta figura configura toda a significância da realidade do universo timorense. Esta realidade transparece na atribuição de tipologias de símbolos que existem em

Timor-Leste. Por exemplo: o signo *Lulik*, *Uma-Lulik*, *Lia-na'in*³³, *Natureza*, *Feto-Timoroan*³⁴, *Espíritos dos antepassados*, *Cemitério*, *Belak ou Kaibauk*³⁵, *Gondoeiro*, etc.

Estas tipologias são elementos *lulik's* na cultura de Timor-Leste. Cada tipologia representa um signo de sacralidade significativo perante a ritualização de vida, assim como a ritualização da veneração dos espíritos dos antepassados. Desta forma, no caso do ritual do parto (no sentido do parto humanizado), os elementos simbólicos que o compõem, são: *Uma-Lulik*, Fogo e Água.

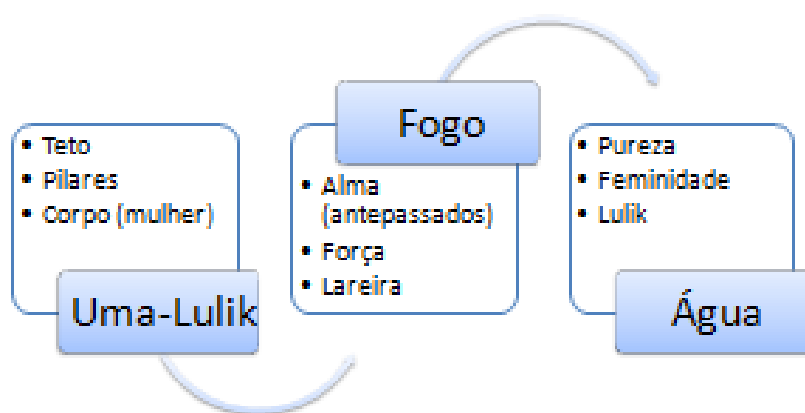


Figura 10 – Relação entre uma-lulik, fogo e água (da autora).

Desta forma, no caso do parto, o veículo de comunicação encontra-se ao mesmo tempo na ritualização do *lulik* e da *Uma-lulik*, onde se realiza o rito do parto sagrado e o sagrado parto, que dão uma conexão de confiança à gestante:

1. Na horizontal conecta-se o teto ----» aos pilares ----» corpo e alma da mulher ou a parturiente.
2. Na vertical conecta-se o corpo -----» a lareira -----» ao fogo -----» às almas dos entes queridos.

33 Significa “senhor da palavra”

34 Significa “mulher timorense”

35 Significa “disco de ouro”.

3. Horizontal e vertical conectam-se num ciclo complexo e fechado entre corpo --
-----» a água -----» corpo novo. Podemos identificá-las como processo de purificação do sentido de biologização da vida.

Estes elementos compartilham um espaço e tempo de confiança comunicativo, seguro e saudável na gestante até à chegada do novo-corpo.

A presença de elementos sagrados, como o local do parto, a água e o fogo conduz a maior confiança e conforto na gestante. É por isso que o processo do “sagrado parto” se inicia com a realização do “sagrado ritual” e sempre acompanhado por um *lia-na’in*, uma parteira ou um elemento familiar para apoiar a parturiente no ato do parto. Assim, as mulheres grávidas como seres humanos que participam ativamente no processo de procriação (Araújo, 2013, p.66).

- **O elemento *lulik* da *Uma-Lulik***

Neste elemento encontra-se a filosofia base dos saberes tradicionais timorenses. A filosofia do viver timorense é, no campo da bioética do parto humanizado, constituída pela compreensão do “saber”, do “saber-fazer” e do “saber-ser” da realização do parto humanizado (Paulino & Araújo (2018). Isto significa que todo o processo de procriação é sempre associado ao ato de “saber”, isto é, saber a existência de alguns elementos do *lulik* e da *Uma-lulik*, que podem ser considerados como protetores, por exemplo, amuletos dos antepassados; cabe também aos sujeitos que estão na posição de procriação, saber fazer alguns hamulak individualmente para garantir o novo ser criado no parto. A *Uma-Lulik* é considerada, na literatura timorense, como o corpo feminino que sustenta a vida e é como um pilar da procriação do novo-corpo. Na cultura timorense, as mulheres são sempre

consideradas *Lulik*. Isso vê-se pela atribuição do nome ‘*Feto-Maromak*’ ou ‘deus-mulher’ (em tradução literal).

- **O elemento *lulik* – o Fogo**

Este elemento, o fogo, dentro da *Uma-Lulik*, é a fogueira sagrada que oferece calor amoroso aos seus membros e que possibilita o banquete de toda a família. É *lulik* porque é o lugar onde se estabelece a continuidade do “fluxo de vida”, e onde as almas dos antepassados se reúnem também na força de iluminar o caminho do parto. O sítio onde o fogo é colocado, simboliza a união, a força, a confiança e a felicidade em receber o corpo-novo.

- **O elemento *lulik* – A água**

Antropologicamente, na cultura timorense e nomeadamente no rito do parto, a água é considerada aquele elemento essencial e presencial, consecutivamente durante o processo do parto e pós-parto. Esse elemento é uma substância de átomos cuja moléculas oxigenadas trazem a frescura. Segundo Michel Odent (2004), o toque da água torna o ambiente mais feminino e a suavidade que a caracteriza, transforma o ambiente do parto num lugar de ternura. Como afirma o autor,

quando você está doente, você precisa de uma mãe, e a água é um símbolo feminino, é o símbolo da mãe” e ao mesmo tempo símbolo da pureza e do amor. Neste sentido, a utilização da água no ritual de nascimento pelas mães timorenses é muito importante, porque num período pós-parto, elas só tomam banho e consomem água quente. Acredita-se que a religiosidade da água ajuda a tirar os coágulos na circulação de sangue da parturiente, e ao mesmo tempo no aleitamento da criança (Odent, 2004, p. 36).

Por sua vez, essa intensidade delicada da água ajuda a sacralização do parto realizado. Na cultura timorense, a água representa também a purificação da vida e por isso é que o espaço se inicia na *uma-lulik* como ícone de representação da fonte

de água-viva, isto é, a vida. A vida é purificada também na *uma-lulik* com o ritual de *kuru bee lulik* – “buscar água sagrada”. A este respeito, alguns estudos académicos timorenses (Gomes, 2016, Amaral & Araújo, 2020; Magno & Paulino, 2023), defendem que a vida não pode florescer sem ter sido alimentada pela água, pois ninguém pode viver sem beber água. Por isso, buscar a água na fonte sagrada é considerado importante na cerimónia ritual da consagração das casas sagradas, como é caso da consagração da casa de Daurfu (Magno & Paulino, 2023) e de Leowes (Amaral & Araújo, 2020), porque é essa água que renova a vida de cada membro da linhagem.

SEGUNDA PARTE

O SAGRADO NA CULTURA DAS PARTEIRAS EM TIMOR-LESTE

1. O sagrado em torno de narrativas mitológicas

A palavra *mito* tem origem grega, vem de 'mythos' ou narrativa. Ontologicamente, mitos são histórias narradas por meio de palavras. Existem vários tipos de mitos, entre estes, e de acordo com os relatos, muito próximos da realidade timorense, estão o mito heroico, o mito-naturalista, o mito-cosmogónico, o mito etiológico, o mito-moral e o mito-soteriológico (Lévi-Strauss, 1987; Burkert, 1991; Jabouille, 1993).

O mito heroico é aquela narrativa que descreve grandes feitos heróicos de uma dada comunidade, na sua construção histórica. Os outros cinco mitos mencionados, são registos históricos que configuram narrativas de época colonial portuguesa em Timor. Por exemplo: o mito naturalista, ou a narrativa naturalista encontrada nas descrições sobre os fenómenos naturais que explica a cosmologia de origem (pessoas e a natureza ao seu redor), a filosofia do bem e do mal (no conceito do *lulik*), as tradições ritualísticas, como o mito de *bee-mala'e*³⁶ relatado em Ruy Cinatti durante as suas viagens em Timor.

Durante décadas, os estudiosos consideraram o conceito do mito ligado a uma conceção “primitiva” do mundo, e defini-lo como uma ciência ingénuo, mas por mais que se tente reduzi-lo, ele continua a sobreviver através das histórias narradas oralmente, ou das narrativa orais. Porque o mito apresenta os momentos da história sócio-cultural de um povo e interpretado segundo os costumes, rituais e os hábitos de viver, por isso é considerado como “uma história sagrada; relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, no tempo fabuloso das origens” (Eliade, 1986, p.12) e sua

36 Significa “água estrangeira”

representação é voltada “aos actos dos seres sobrenaturais” e “comportamento humano” que se manifestou na realidade.

As mitologias agregam conjuntos de mitos ou narrativas, isto é, estudos que consideram as narrativas mitológicas como verdades por aqueles que acreditam na história dessas narrativas. Etimologicamente, mitologias são formadas a partir de dois conceitos ideológicos contraditórios; um refere-se ao ‘mythos’ e outro ao ‘logos’. Esta ambiguidade também se pode observar na afirmação de Mora (1978, p. 187):

Quando o mito é tomado alegoricamente, converte-se num relato com dois aspetos, ambos igualmente necessários: o fictício e o real. O fictício consiste em que, de facto, não aconteceu o que o relato mítico diz. O real consiste em que, de certo modo, o que diz o relato mítico corresponde à realidade. O mito é como um relato daquilo que poderia ter acontecido se a realidade coincidissem com o paradigma da realidade.

Isto significa também que as práticas culturais timorenses atuais têm uma relação estreita com aquilo que já foi descrito na sua mitologia de origem.

A natureza é o centro dessa ligação entre o mundo dos vivos, o dos espíritos dos antepassados e o mundo da divindade (espaço celestial). É neste contexto que se desenvolve a relação humana timorense com todas as partes existentes no universo numa união “tridimensional” (o mundo visível, o mundo dos espíritos e o espaço celestial) (Araújo, 2013, p. 43).

Compreender o oráculo-mitológico timorense não é apenas abrir as folhas de um livro e observar as imagens aí colocadas. É preciso perceber e entender a arqueologia da Casa Sagrada ou a natureza do universo timorense em si, ou aquilo que está enraizado nos atos tradicionais das cerimónias ritualísticas. Segundo Sousa (2016), é nessa atividade cerimonial, sobretudo da Casa, que se é capaz de entender a cosmologia mitológica do mundo timorense. Entender o próprio verbo ou os *verbum* proferidos pelos *lia-na’ in* (sábios, ou senhores das palavras), durante as cerimónias rituais. Isto quer dizer que,

Nas cerimónias rituais, tais como os ritos de consagração de casas sagradas e os ritos agrícolas, são invocadas personagens das narrativas de origem – divindades supremas e divindades intermédias, como espíritos da natureza e espíritos dos antepassados (Paulino, 2017, p. 157).

Deste modo, a vida dos timorenses conecta-se com a natureza, com a divindade suprema e com os espíritos dos antepassados. Nas palavras de Cinatti,

O Timorense meu amigo sabe disto tudo, habituado desde criança a contactos viscerais com os elementos, as formas, as normas, e com o mistério que o envolve e de que participa. Sabe que terá de romper a terra, como a semente, e que a sua vida está submetida a ritos de passagem tal qual a planta que lhe serve de exemplo vivo. Sabe que os ritos de puberdade, correspondentes às mondas, lhe hão-de abrir as portas de um mundo mais complexo, mais organizado (Ruy Cinatti, 1996, p. 27).

De algum modo, toda a invocação feita na ordem da condição humana é para fortificar o seu próprio *ser-estar-aí (dasein)*, ou seja, o seu viver no mundo compartilhado por certos elementos cosmogónicos.

O termo *lulik* está presente em várias narrativas mitológicas timorenses. Dentro destas narrativas, encontram-se considerações sobre o sistema de crenças que têm ligações com a *lulik* ou sagrado. É por isso que as crenças de um povo, nomeadamente no caso do povo de Timor, estão organizadas numa série de narrativas que constituem um mito. *A História Genealógica do Clã de Uma Metan* (Gomes, 2016), *O Crocodilo que se fez Timor* (Sylvan, 1988), *O primeiro habitante de Timor* (Pascoal, 1967 e 1970), constituem alguns exemplos representativos. Estas histórias procuraram explicar tudo o que existe e é importante para certas comunidades timorenses. Portanto, os mitos são histórias que explicam a existência de diversos elementos da natureza, assim como ensinam sobre o comportamento

humano. Como reza esse facto mitológico que é considerado real na vivência da sociedade timorense:

Havia, em Macáçar, um crocodilo que se lembrou, certa manhã, de dar um longo passeio. [...] No céu nem uma nuvem. Um ar de suave frescura afagava a terra. [...] Quando estava nestas sérias e aflitas considerações e bons propósitos, apareceu um rapaz. [...] Recebeu-o sobre o dorso a primeira vez que ele apareceu na praia e fez-se de longa viagem, sobre as ondas, a caminho das terras onde nasce o Sol. [...] O crocodilo andou, andou, andou. Exausto, parou, por fim, sob um céu de turquês, e – oh! prodígio – transformou-se em terra e terra para todo os sempre ficou – terra que foi crescendo, terra que se foi 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, isto é, Oriente” (Pascoal, 1967, pp. 258-260).

Por esta razão, os timorenses consideram o crocodilo como *avô lulik*, o rapaz foi chamado “avô tata” (ancestral, ou bisavó) e nalgumas regiões a população oferece comida aos crocodilos (Pascoal, 1967, p. 137; Sá, 1961, p. 9). Existem ainda outras práticas, como advertiu Vicente Paulino (2019a, p. 51):

A população da ponta leste (o grupo etnolinguístico Fatuluku) não chama *lavei* ao crocodilo, mas *Poitcholoro* (*katuas* – *Senhor*). Se alguém de Fatuluku quer tomar banho na lagoa de *Ira Lalaro*, deve apresentar em primeiro lugar a sua identidade pessoal ao seu *Poitcholoro*, dizendo: *Ana etchali* – *Avô hau ita nia bei oan* (Avô, sou o seu neto), *Ana mau iraunum nutchetche* – *hau mai haris hodi wé it'oan iha ne'e* (Venho tomar banho aqui com esta água).

Existe uma atualização constante do mito, quando se considera verdade uma narrativa mítica, contada ou narrada pelos *katuas* (os velhos). Segundo Vickry (1982), trata-se de

[...] uma narrativa de expressão oral que a comunidade considera como uma história verdadeira. Como conto sagrado que é, só pode ser contado pelas pessoas em ocasiões determinadas. As suas personagens eram os Deuses ou o ente supremo da comunidade, os acontecimentos foram acontecidos num outro mundo, não no mundo em que nós vivemos, e nos tempos passados (apud Gomes, 2008, p. 34).

Ainda em torno do *lulik*, dito sagrado, vê-se que a narrativa mitológica de um povo traz consigo uma certa primordialidade do viver em sagrado, quando procura sacralizar algumas pessoas, animais e objetos, colocando-os como protetores da vida. Como se verifica neste trecho ritualístico apresentado pelo *lia-na' in* Manuel Bere Leto Paulino (2020)³⁷:

<i>Eí na tata tchut</i>	Você é primeiro
<i>Eí na bei ginat</i>	Você é começo
<i>Eí na bei hot gol</i>	Você é filho do sol
<i>Eí na huruk dele debel tchut</i>	Você é que trouxe primeiro a frescura
<i>Eí na baí bare hini phó</i>	Você é que fez o sagrado
<i>Eí na baí bare hini huruk.</i> ³⁸	Você é que fez a frescura.

Compreende-se que a ideia de *lulik* está bem presente no trecho ritualístico acima apresentado em que, casicamente, cada expressão revela factos narrativos associados ao *lulik*, aos personagens divinos e ao espaço-convencionado, incluindo o *tempo-misto*. Assim,

- Podemos conhecer o verdadeiro significado *lulik* na vida pessoal e coletiva timorense a partir dos fenómenos mitológicos (contos sagrados ou *aiknano'ik-lulik*) ou a partir das crenças em algo superior, relatadas por senhores da palavra ou *lia-na'in*.

37 O Sr. Manuel Bere Leto Paulino foi entrevistado por mim em Leun-Holsa (30 de outubro de 2020).

38 Este trecho ritualístico é relativo a expressões de língua bunak.

- Seres humanos referidos nas narrativas pelos *lia-na'in* são pessoas que têm poderes sobrenaturais e são considerados '*emar lulik*' (*homem sagrado*), enquanto mensageiros da divindade suprema.
- O espaço-convencionado é um espaço que indica lugares culturalmente ritualizados, e nalguns casos, são considerados *lulik*.
- O tempo-misto é identificado como um tempo que não se pode separar do *agora* e do *depois*. Esta consideração transparece no facto de os entes vivos continuarem a realizar cerimónias, em memória dos parentes que se acredita estarem vivos noutra dimensão da vida. Portanto, o tempo-misto também faz parte de cultura do *lulik*. Um dos exemplos desta crença é a cerimónia de "han hamutuk ho matebian sira", em que os parentes celebram uma refeição conjuntamente com as almas dos falecidos.

Neste sentido, entende-se, segundo o nosso entrevistado, Manuel Bere Leto Paulino (2020):

*Í na ú bare, bai na phó bare hini esen, hini masak, tanba má hoon mós phó bare gutzu pasíl taa, ba'ana tzie uen gini gege hasae, zoon gol uen gini gese³⁹ – na nossa vida, temos de dignificar o *lulik* (sagrado), temos de elevá-lo, porque quando cultivamos os campos temos de conversar também com o *lulik*, utilizamos o galo/a galinha para invocar, e o porco para abençoar.*

Todo o momento de vida se relaciona sempre com o *lulik*. Segundo Vicente Paulino (2019a, p. 50):

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

39 São expressões de língua *bunak*.

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.

De realçar ainda que a mitologia timorense está ligada a três categorias cosmogónicas: o Céu, a Terra e os elementos que compõem a Natureza (animais, plantas, rios, montanhas, astros...etc.). Como explicou Vicente Paulino (2013, p. 103):

Cada povo tem a sua forma própria de conceber o Mundo, ou seja, a Terra e a sua origem, como também o Céu e o Universo, acerca dos quais a sua imaginação criou mitos que passaram a fazer parte das suas crenças ou as crenças dos seus clãs, que os tempos não apagaram, tendo sido transmitidos de geração em geração até aos dias de hoje. Com base nas circunstâncias em que surgiram, os mitos podem estar ligados ao Céu, à Terra ou a outros elementos da Natureza (animais, plantas, rios, paisagens, astros).

Cada uma destas categorias cosmogónicas é considerada ‘*lulik*’, porque incorpora, influencia e regula a vida dos timorenses que acreditam nele (Paulino, 2013). Se for assim, então, o ‘*lulik*’ transmite os valores de vida e protege todo o processo de continuidade do fluxo de vida, particularmente no que diz respeito ao ato de procriação do novo corpo.

É necessário realçar ainda que a ideia de ente supremo é na crença cristã definida por Deus. Na cultura do *lulik* timorense o ente supremo ou Deus é chamado por “Naroman” (luz). É iluminador, ou aquele que adjetivamente é designado por “Maromak”, ou aquele que ilumina (“*haroman*”). Isto é, o “Naroman” [luz] é aquele efeito luminoso que vem iluminar a vida do homem na terra. Deste modo, o *lulik* pode ser considerado como um sujeito de mudança, pois é um ser sensível que entende ou compreende o que o ser humano (timorense) solicita nas suas preces.

2. O universo do *lulik* “em torno da dualidade ‘mane-feto’”

A crença no universo do *lulik* é uma opção de vida e isso pode influenciar também a relação do homem com a natureza, particularmente a relação “mane-feto”. Neste caso, a relação “mane-feto” é análoga da relação “*fetosá-umane*”⁴⁰, mas fundamentalmente associada (no primeiro caso) a duas pessoas que se amam e decidem casar-se. Esta relação precisa ser abençoada por um poder supremo, e para tal, invoca-se o universo *lulik* para a aprovar e sacralizar. Portanto, a união *mane-feto* é parte inseparável da vida, e confirma o universo do *lulik* como base do *flow of life* (fluxo de vida).

Ninguém entra uma segunda vez no mesmo universo do *lulik*, pois, aquele que vivencia essa experiência, assim que emerge já não é o mesmo que nele mergulhou. Assim como a relação *mane-feto* no universo do *lulik* já é, em si mesma, uma relação estabelecida na ordem de continuidade do fluxo de vida. É uma relação fundamentada nos princípios do sagrado, pois essa relação acontece com quem sente e experimenta na sua vida, por exemplo, no caso do casal recém-formado, começa a sentir e a experimentar a verdadeira relação dual *mane-feto*. Nesse sentido, pode dizer-se que na relação *mane-feto*, o ato de sentir aparece no contacto ou num encontro onde o ‘eu’ e o meu corpo (o mais sensível, designado por *lulik*) se prepara para ser tocado por outro. O mais sensível, designado por *lulik* é o próprio ventre da mulher, considerado como centro de acolhimento do novo corpo que virá ao mundo dos humanos. Como explicitou Vicente Paulino (2019b, p. 97):

O ventre da mulher é centro da criação de vida humana, deixa fluir como a água entre as pedras. No ventre da mulher estabelece-se energias positivas, embora sensíveis, que produzem conexões entre o corpo e a alma. A mulher sente-se segura quando o poder divinal que se encontra no seu ventre lhe guia para a acção de “querer ser

40 “Fetosá” refere-se ao grupo que recebe a mulher e “umane” ao grupo que dá a mulher. Trata-se de uma relação estabelecida por uma união matrimonial que une duas famílias (Cf. Paulino, 2014; Barros, 1964).

produtora de vida”. A mulher sente-se-paz na saúde e na alma quando deixa entrar de forma pacífica o sentido de “bom carácter” e “virtudes tranquilizantes” no seu ventre e deixa que fluam como se fossem a viajar nas nuvens das divindades celestiais.

Nesta afirmação de Paulino, entende-se que o poder divinal (o poder do sagrado) do ventre, manifesta-se quando aceita acolher uma nova vida. Assim, a relação dual *mane-feto* tem um sentido de dupla direção: sentir o prazer e exercício para a procriação.

Imagem 3 – Multiplicação da vida humana⁴¹ (Paulino, 2019b, p. 93)



41 Estas *odamatan* (portas) são originárias de casas sagradas existentes na região de Bobonaro. Fonte: Secretaria de Estado da Arte e Cultura. S/D. *Kolesaun odamatan sira*. Díli: Secretaria de Estado da Arte e Cultura da RDTL, p.24.

A relação *mane-feto* no universo do *lulik* é a própria essência daquele que constrói tal relação e acredita no *lulik*. Porque vive no universo do *lulik*? Porque existe uma relação dual *mane-feto* no universo do *lulik*? Por que razão se estabelece essa relação no universo do *lulik*? É de facto para se descobrir a essência ou a mensagem de amor que o *mane-feto* constrói dentro de uma compreensão de amar o outro como coisa sagrada. Portanto, a maior necessidade de uma relação dual *mane-feto* está na valorização do sagrado matrimónio, e esse é tratado como *lulik*, ou *sagrado*.

Mas como assim? Por mais incoerente que possa parecer a ideia do viver no universo do *lulik*, pelo homem timorense na sua relação dual, ele consegue sentir a essência da vida num ciclo de continuidade da linhagem. Isto é, entre:

- a) A relação dual *mane-feto* é reforçada no fortalecimento do ato de viver na *uma-lulik* e na sociedade. No caso da religião do grupo etnolinguístico falante de língua tétum, David Hicks justificava que “os contrastes mais proeminentes na religião do povo Tétum-térik e no parentesco são entre os seres humanos (*ema*) e os espíritos ancestrais (*matebian*) e entre homens (*mane*) e mulheres (*feto*)” (Hicks, 1988, p. 19).
- b) A harmonização da relação dual *mane-feto* está no espírito de unidade, pois ela é a essência do viver em família, sempre voltada para a lareira sagrada, pois ela é “centro de purificação e regeneradora do fluxo de vida na cultura timorense” (Araújo & Santos, 2021).
- c) A intencionalidade prática de viver juntos em harmonia dá-se de modo incluso “um no outro”, isto é, entregar-se um ao outro numa relação matrimonial e colocando a atividade sexual como não apenas uma ação de busca do prazer, mas uma ação associada à procriação.

Imagem 4 – Atividade sexual como uma ação de procriação⁴²
(Paulino, 2019b, p. 87)



- d) Viver no universo *lulik* é uma realidade e é o ideal na vivência dos timorenses, particularmente no que diz respeito à dualidade *mane-feto* na constituição da vida familiar, em especial no âmbito da procriação de uma vida nova nesse ciclo relacional.
- e) O mundo do *lulik* para o timorense é um mundo que tem sentido para viver harmoniosamente com os espíritos da natureza e com os espíritos dos antepassados.

42 Esta *Odamatan* da Casa Sagrada, feita em madeira, encontra-se na região de Lebos, Lolotoe e não em Covalima como se afirma no livro “*Koelesaun odamatan sira – as colecções das portas*”, produzido pela Secretaria de Estado da Cultura da RDTL (Sem data da edição), p. 41.

Assim, o sagrado é todo aquele espaço, objeto, símbolo, cujo significado é especial para uma pessoa ou grupo. Isto é, toda a vida do ser humano é sempre voltada para o sagrado, mas isso depende também da experiência religiosa que cada ser humano assume como fundamento para sua vida. Neste sentido, enquanto para uns uma pedra não representa mais do que isso, para outros ela é objeto de culto, assim como um lugar que para uns é comum ou profano, para outros é sagrado (Eliade, 1999). Assim, a experiência de viver no universo do *lulik* é uma questão tão básica e natural.

O universo do *lulik* em volta da dualidade “*mane-feto*” é sempre traduzido num processo: desde o “*tuir malu*” (namoro), “*husu feto*” (trata-se de um pedido formal feito pela família do rapaz) até à realização do “ritual de consagração do matrimónio”. Certo é que todo este processo é realizado segundo algumas “regras específicas” e a linguagem ritual usada é variável consoante a região de Timor-Leste. No caso da comunidade tétum-terik de Fohorem, a fundamentação da relação dual *mane-feto* inicia-se com a cerimónia de “Tara horok”, isto é, o processo de pedido formal é iniciado pela família do noivo para a família da noiva. Eis a recitação do *hamulak* na receção de “tara horok”:

Tabela 2 – Tara horak, ‘Processo de Pedido Oficial’⁴³ (Gomes, 2016, pp. 58-59)

A família do noivo apresenta este tipo de poesia oral antes de entrar na casa da noiva

- | | | |
|----|--|---|
| 1. | Sé no’i ba tuku lidur dor ne’e, sé no’i ba basa lidur dor ne’e | Quem é que está a bater à porta, quem é que está a empurrar a porta |
| 2. | Ka’ak ha’un ki’i oan tama liu mai, ka’ak ha’un baba oan tama liu mai | Se é o filho da minha tia entra, se é o filho do meu tio entra, por favor |
| 3. | Etuk oin ha’un ina naan oan sia, etuk oin ha’un ama feton oan sia | Afinal é a família da minha mãe, afinal é a família do meu pai |
| 4. | Tama liu mai ita kaluk rai motu, tama liu mai ita ko’e rai motu | Entrem para juntarmos os nossos kakaluk ⁴⁴ |

A família da noiva responde:
Heee.....

43 Informante: Carlos Tilman, Izinho Nunes e João Cardoso Tilman, gravação e transcrição de Adelina Charli Tilman, Tradução de Nuno da Silva Gomes.

44 Bolsa feita de pano ou de folha de palmeira, normalmente usada para guardar as folhas de bétel e areca, e pode ser utilizada também para guardar os objetos sagrados.

- | | | |
|----|---|---|
| 5. | Tiha liman ba kaluk tiha dadar, tiha liman ba ko'e
tiha dadar | Pôr a mão no kakaluk, pormos juntos |
| 6. | Toos dato, metis dato | majestade dura, majestade sólida |
| 7. | No malun loro, no tuan loro | com a sua família real, com os seus parentes nobres |
| 8. | No feton loro, no oan loro | com as irmãs, com os seus filhos |
| 9. | Dato sian ita hakau foho rai boot eeee.....
Uma mane responde heeee..... | as famílias, nós recebemos..... |

A família de *Fetosá*⁴⁵ vai oferecer *bua-malus*⁴⁶ às famílias de *uma-mane*, dizendo:

- | | | |
|----|------------------------------------|--|
| 1. | So'eree dato, sara matan dato | as ofertas reais, as prendas nobres |
| 2. | Iha ita oin, iha ita matan | está em nossa frente, está perto dos nossos olhos |
| 3. | Bako maen ida, maen oan ida | (se existe) uma sujidade, existe um lixo |
| 4. | Fuuk maten ida, ai-ho'ar ida | um fio de cabelo, um montão de lixo |
| 5. | Monu tan rumak, turu tan rumak | (que) caiu dentro, esgotou para interior |
| 6. | Mili maree, foti maree | apanhar com cuidado, erguer com atenção |
| 7. | Lia ita hakerek, lia ita badaen | o assunto é nosso, o problema é nosso |
| 8. | Keta hola ba ibu, keta hola ba lia | não o tornar uma questão, não o tornar um problema |
| 9. | Halo ibu kmesak, halo lia kmesak | uma só voz, uma só palavra |

Depois de mastigar *bua-malus*, os dois familiares *fetosaa* e *uma-mane* vão falar sobre o *barlaque*⁴⁷. A *Uma-mane* é a primeira a manifestar-se, utilizando os seguintes enunciados aclamativos:

45 "Fetosá" é o grupo recebedor da mulher.

46 "Bua-malus" significa areca e bétele. Informação detalhada sobre a função do bétele e areca pode ser consultada nos trabalhos de Lúcio Sousa (2019 e 2022), Renata Nogueira da Silva (2018), Nuning Catur Sri Wilujeng (2013), Norhuda Salleh (2014).

47 O Barlaque, na definição de Jorge Barros, "é uma atitude típica do povo timorense que leva a um contrato matrimonial segundo os usos e costumes tradicionais; origina uma troca de bens de valor equivalente entre as famílias dos noivos. A família do noivo deverá dar búfalos, cavalos, cabritos, belak (medalhão timorense) e uma espada, o surik". Enquanto Vicente Paulino (2009) defende que "o Barlaque é, antes de mais, uma espécie de matriz de um pacto social para estabelecer e fortalecer os laços familiares da mesma linhagem genealógica, ao mesmo tempo que é símbolo de troca de presentes e de bens materiais que ligam duas linhagens numa futura relação duradoura. Mas a prática do 'barlaque' é também uma circulação dos bens cerimoniais e é suporte de uma relação hierárquica de poder político e económico" (Paulino, 2009, p.14). Ainda segundo este autor, "Sociologicamente, o Barlaque é uma regra que permite os noivos sentirem-se seguros na formação da futura 'uma-kain' (família) e enquanto membros de uma sociedade coletiva, devessem construir continuamente a interação social com todos os elementos sociais que os rodeiam. Este costume é considerado também como um processo de construção da identidade familiar; logo, caracteriza-o como símbolo de diferenciador, tornando-se assim, uma das características da identidade de uma nação" (Paulino, 2014, p.15).

- | | | |
|----|---------------------------------|--|
| 1. | Na'i malun loro, na'i tuan loro | as famílias reais, as famílias nobres |
| 2. | Takan kamoruk, bua kamoruk | bétel Amargo, areca Amarga |
| 3. | Takan ai-aas, bua ai-aas | bétel na ponta da árvore, areca alto no topo da árvore |
| 4. | Na'i malun loro, na'i tuan loro | as famílias reais, os parentes nobres |
| 5. | Likit sai mai, soesai mai | lançar para fora, mandar sair |
| 6. | Nodi simu nola, nodi tane nola | estamos prontos a receber, preparamos para segurar |

Isto significa que a rapariga, ainda virgem, é intocável por outra pessoa. Segundo a tradição da comunidade, o *barlaque* pode atingir até vinte cabeças de búfalo e algumas peças de ouro e de prata, depende da negociação de ambas as partes. Após a negociação, a família de *uma-mane* responde:

- | | | |
|----|--------------------------------------|--|
| 1. | Ha'u malun loro, ha'u tuan loro | as minhas famílias reais, as minhas famílias nobres |
| 2. | Hodi ulun kiak, hodi kbaas kiak | com cabeça pobre, com ombro pobre |
| 3. | Tula ba ha'u ulun, rai ba ha'u kbaas | colocar em cima da minha cabeça, pôr nos meus ombros |

Existem algumas variações nesta cerimónia, consoante o grupo etnolinguístico. Por exemplo no caso dos bunaque, o ritual nupcial *lulik* do noivado, é celebrado por dois momentos. O “deu-guie *mátas*”, ou seja, os representantes das casas dos noivos dão indicações para se trazer a comida servindo primeiro os homens e depois as mulheres. Feita a refeição e já no final ensinam-lhes os valores matrimoniais como percurso de vida para a felicidade:

- | | |
|--|--|
| Niat nó ba'a cut nó ba'a | Nos tempos mais remotos |
| mone e pana boge uen nó sulu uen nó na toli be'a | os nubentes comiam pelo mesmo prato e colher |
| kaneka kere nó ná toli il'uí | bebiam pela mesma caneca |
| pil kere nó ná terel mit terel malat | sentavam e dormiam juntos na mesma esteira |
| bai baré ná | tudo isso |
| hini otó kere uen deu kere uen | como símbolo do mesmo fogo e da mesma casa |

Se o noivo e a noiva aceitarem o sagrado matrimónio é sinal de que se queriam mesmo casar. A esta última, o *deu-guie-mátas* da noiva começa por dizer: “*ni'oal pana! Eto mone barí gakararak los é?*” – minha sobrinha! Queres mesmo de facto este rapaz?). Se a rapariga não responde, diz novamente o interlocutor: “*eto agá aci é ní?*” – não tens boca para falar? Queres envergonhar-nos? Se a rapariga continua

calada, o *deu-guie-mátas* do noivo pergunta: “*nol mone eto pana barí gon osok gie?* - filho aceitas a mão desta mulher? Se os noivos aceitarem a mão um do outro para serem unidos num só osso e numa só carne, então, todos começam por expressar a sua alegria, dizendo: “*gilin! baré gu’et na loi! nei niol ní kole ní* – vejam! É mesmo assim! Não cansamos a boca!”; respondem os noivos: “*nei ei iol ní kole ní* – Não a cansamos”.

Após este ritual formal, os recém-casados começam a fazer outras coisas como participar em discussões familiares, ou “conversa diária” que suporta os laços de amizade entre ambos.

Os *lia-na’in*⁴⁸ continuam a dar indicações ou a ensinar sobre o significado dos valores da aliança matrimonial:

Haní dimil mil ní baruk; ⁴⁹	Não deixem que os vossos corpos sejam preguiçosos;
ie mone guie sal hatchi mús,	se o teu marido te faz mal,
eto nol pana haní milik nei nege checu/dale;	minha filha não tenhas medo de te queixar a nós;
eto en mone,	você homem,
pana guie deu baré nó ná domo;	fica aqui na casa da sua esposa;
pan guel baá guet,	quando o dia amanhece,
eto mone má mal,	você (homem) vai para a horta,
don nó katana nút sal,	levando na sua mão o podão e alavanca (de madeira ou de ferro),
pan mon mus deu ata tebe baí-bea gol len jal,	quando chega a tarde volta a casa não com mãos vazias, mas levando consigo alguma coisa? (comida);
eto mone, ei pana guie eme ama giol pial;	você (homem) deve respeitar os conselhos dos pais da sua noiva;
eto pana deu inil mone gotol bea tsinik	você (mulher) deve guardar e/ou cuidar a casa e preparar a comida ao seu marido

48 O autor que transcreve e apresenta este trecho ritualístico de aliança matrimonial é o Pe. Quintão, ele não identifica o nome dos *lia-ni’n*, mas simplesmente dizendo apenas os velhos (katuas).

49 Os trechos do bunak são traduzidos e transcritos a partir dos trechos originais apresentados em português pelo Pe. Quintão, publicado na SEARA, edição de 1972, ano 7, nº229, p.6.

-Díli.

Os ensinamentos continuam:

Pana talika ⁵⁰	Mulher auxilia
mone tchuluma	Homem cuida
Guzu gie sa hokat	Na escuridão
le'e gie tchi-tchin	Na claridade
Pana talika	Mulher auxilia
mone tchuluma	Homem cuida
Terel tchue pa'ul	Juntos fazem o campo
mah ho'on	Juntos fazem a horta
Tchue gege tchigi	O campo dá os frutos
mah gege noh mosi	A horta/várzea dá colheita
Guzu gie rau hokat nih si tchuen	Ultrapassa a escuridão
Le'e gie rau tchi-tchin ni nego	Saborear a claridade

Este tipo de ensinamento é muito comum com outras doutrinas de matriz religiosa ou ética. Trata-se de uma lição que diz respeito à importância da complementaridade na afirmação dos valores matrimoniais. Na prática, principalmente nesta comunidade étnica, a esposa acompanha o marido no trabalho da horta. Nesse sentido, a mulher assume dupla função: a primeira é cuidar da casa e organizar todos os gastos (gestão financeira) que possibilitam a vivência comum e a segunda é apoiar o marido na horta para a sustentabilidade económica da família.

3. *Feto-Maromak* como essência do fluxo de vida

A “*feto-maromak*” (que significa literalmente *mulher Deus*) é uma expressão dada pelos timorenses às mulheres. Esta expressão é constituída por duas palavras: “*Feto – Mulher*” e “*Maromak – Deus*” que significa “*Mulher Deus*”, mas não existe na enciclopédia e no dicionário filosófico, teológico e da literatura a expressão “*Mulher Deus*”, o que existe é “*Maromak feto*” – Deus Mulher ou deusa ou a “*Mãe de Deus*”. A

50 Texto recolhido e transcrito por Salomão Paulino, traduzido para português por Vicente Paulino.

terminologia dada a “*feto-maromak*” pelos timorenses é um ato de reconhecimento pela sua presença real na vida do homem. É, aqui, que o alcance metafórico do *Logos* “*mane-feto*” na religião, filosofia e no domínio poético timorenses se encontra completamente, pois de facto, a relação de dualidade “*mane-feto*” é uma união dotada de linguagem que sempre se associa ao ato de procriação finalizado pelo “parto” no interior da casa e da casa sagrada, particularmente no local onde se encontra a lareira sagrada. Percebe-se daí, pois, a compreensão acerca de “*ami lakohi tula liman ba imi, imi feto ne’e feto maromak, husi imi mak ami moris*” - “vós sois mulheres deus, vós sois a nossa vida, não queremos magoar-vos”, e isso, é conexão do eterno amor dado pelo homem à mulher.

É, por isso que pela sua essência mítica, Vicente Paulino (2019b, p. 89) defendeu que na cultura bunaque, a ontologia do termo “mãe que oferece a vida nova aos seus filhos” é fortificada pela “*pana gobol*” (*pana* é mulher e *gobol* é ventre) que significa “vida”, isto é, “*pana gobol*” (ventre da mulher) é considerado como um espaço divino da origem do ser humano. Todos os processos de criação da vida humana são centrados neste espaço tão sacral que Deus abençoou, como sinal de multiplicação do ser humano na terra.

É necessário saber que na cultura bunak, o fortalecimento da relação em torno de “procriação” preestabelecida entre Mulher e Homem, transparece nas seguintes orações de “*pana talika, mone tchuluma*”⁵¹ (Paulino, 2019b, p. 90):

Tchut no ba’a, niat no ba’a	Nos tempos idos, nos tempos remotos
En pan gomo, en mut gomo	Senhor do Céu, dono da terra
Mone gini achi, pana gini debel	Faz existir o homem, faz descer a mulher
Mut no galai, mut no gile’en	Colocam na terra, deixam na terra
Pana gini sú sá atchi, mone gorok dolo nó	Mulher tem seios, homem tem coiso da gargante
Pana sá gobol, mone sá gono atchi	Mulher ventre, sémen homem
Pana tazu u’ga, mone loe huruk ⁵²	Mulher tem uma porta verdejante, homem tem

51 As orações apresentadas foram narradas pelo informante Salomão Paulino a Vicente Paulino em 2018. Algumas expressões apresentadas aqui são adaptadas por Vicente Paulino.

52 “Pana tazu u’ga, mone loe huruk”, metaforicamente refere a “vagina da mulher” e o “pénis do

	um jardim fresco
Tazu úga ba nó huruk dele taman	Faz entrar o fresco do jardim na porta verdejante
Gobol no galai, en gini kae	Coloca no ventre, faz existir muitos homens
Bai gua-gua loi, bai gua-gua koen	Tudo é bom, tudo é certo
Pan nó liel ó, gobol nó debel gie ó	Já chega o dia, no ventre vai sair
Tazu u'ga nó debel, huruk no mele	Sai na porta verdejante, anda na frescura
Bai gua-gua loi, bai gua-gua koen	Tudo é bom, tudo é certo

Nesse sentido, pode dizer-se que a aplicação do sistema ritual “pana gobol”, visa valorizar a dignidade da mulher enquanto símbolo da vida humana. James J. Fox, no seu estudo *The Flow of Life: Essay on Eastern Indonésia* (1980), identificou um conjunto de categorias sociais das diversas etnias da Indonésia oriental, a partir do significado cosmológico de “casa” e considera as mulheres como um elemento constitutivo do “fluxo da vida” (apud Mendes, 2005, p. 109). Enquanto Claudine Freidberg em seu estudo *La femme et le féminin chez les Bunaq du centre de Timor* (1977), explicitou a representação simbólica da mulher e do homem que se manifesta nas relações sociais dos bunakenses, particularmente nas suas relações com a casa de origem, o casamento e a transmissão de bens. Como adverte Lúcio Sousa (2011, p.100):

Cada Casa associa-se directamente a outra Casa, quer por cisão da primeira (ou da segunda) quer por aliança denominada *kau-ka`a* (irmão mais novo – irmão mais velho). Para além desta rede interna em que as Casas se encontram associadas, há uma rede de aliança denominada *malu ai* fundada nos casamentos ou incidentes históricos que deram origem a sub-linhagens, e que regista as Casas como sendo ou não de origem Bunak, com as quais os antepassados contraíram aliança por casamento, nomeadamente as Casas de onde vieram mulheres (*malu*) e aquelas para onde foram mulheres (*ai*).

homem”. Assim, “Pana tazu u'ga, mone loe huruk” significa “Vagina verdejante da mulher, pénis fresco do homem” que se junta, que se une na harmonia e no amor, criando o corpo no ventre da mulher.

Portanto, segundo a tradição dos Bunak de Timor-Oriental, a mulher e os seus filhos mantêm-se ligados à sua “casa de origem”, sendo as filhas herdeiras, em continuidade das “casas e heranças dos pais e dos seus ancestrais” (Sousa, 2007, p. 211). Quer isto dizer que a aliança é uma forma de preservação e manutenção das regras fundamentais herdadas, reforçando os costumes matrilineares pelos quais a mulher é a continuidade do fluxo de vida.

Imagem 5 – Figuras que representam o fluxo da vida
(Campagnolo & Campagnolo, 1992)



Uma árvore que seja a raiz do elo cosmológico do *lulik* e da *Uma-Lulik* na maiêutica dialética do *triângulo relacional cosmogónico: espaço-celestial, espaço dos espíritos (espaço das divindades intermediárias, incluindo os espíritos dos antepassados) e espaço dos homens*. Dito por outras palavras, uma árvore liga-se aos troncos e aos pilares da genealogia sanguínea de “*bei-feto e bei-mane*”. Neste caso, são fisicamente representados por colunas de madeiras (quatro colunas e quatro assistentes e oito colunas curtas) da *Uma-Lulik* e que, na sua totalidade, segundo Nuno da Silva Gomes (2016), reforçam a firmeza da descendência dos avós (da raiz aos troncos ou da árvore aos ramos). Nesse sentido,

A representação da “feminilidade” das mulheres timorenses na *Uma-Lulik* centra-se na visão da “Mãe-Terra” e é descrita na imagem rústica enfeitada na casa tradicional”, nomeadamente nas portas e no painel de casas sagradas, encontram-se as escritas figurativas de tipo geométrico que imitam o motivo de serpente, de crocodilo, seio da mulher ou uma cabeça humana. Nestas representações, podemos constatar que o corpo das mulheres timorenses é apresentado como uma “obra de arte” e a fonte de possibilidades inesgotáveis de sentidos e significações, embora nos rituais de *ko’us-na’in* (mulher pregadora) coloca-o como sagrado. (Araújo, 2013, p. 58).

Portanto aqui percebe-se que “a relação árvore-casa não é correspondência estática, pelo contrário, trata-se de uma relação dinâmica. A árvore assegura e ritualiza todo o processo vital a decorrer na casa. Onde melhor se descobre esta dinâmica é nos ritos de fertilidade que parecem decorrer habitualmente à sombra de um gondão sagrado (Barros, 1975, p.32). E assim o espaço relacional “árvore-casa” é definido como “o lugar de afirmação de pertença, o divisor de classes ou de funções, um novo lugar para recomeçar, e, em razão do importante papel que os elementos como casa, árvore e pedra, têm funções para a vida daqueles que acreditam na sua existência” (Magno & Paulino, 2023, p. 85-86).

4. Rito de purificação do fluxo de vida nos *lulik* e na casa sagrada

Na sociedade timorense, o corpo é compreendido mediante o conceito do “fluxo de vida” e “ciclo de vida” que se impregna na cosmovisão da racionalidade do “ser sagrado” desde o seu nascimento. Isto leva-nos a pensar, evidentemente, sobre “faz sentido ter corpo”, ou seja, “o meu corpo faz sentido” (Paulino & Araújo, 2018, p. 45). “Fazer sentido” é uma expressão que se presta a alguma interconexão do nosso corpo-a-corpo com as coisas “fazem-se sentido” (Bártolo 2007, p. 47). Na cultura timorense, por exemplo, quando um homem e uma mulher se unem pelo sagrado ritual do matrimónio⁵³, é proferido pelo *lia-na’in* que se segue a seguir⁵⁴ (Duarte, 1979, p.394-395):

Iha loron hirc ne'e, iha uain hirc ne'e, ami rohan rua, ami sudin rua, souru mútu málu, halibur hamútuc, hôdi hassa'e ona êmi rua, hôdi hatur ona êmi rua ba fafata rohan, ba ai lain tutun. (...) Halo emi rua ici ida ona, halo emi rua lolo ida ona, (...) Ami atu hanourin hela, emi rua fetu no ná, emi rua atu tau lerec ba emi fuc lahan, emi rua atu sicut lerec ba emi noce dalas, La'a hodi hanoin nafatin; tur hodi hanoin beibeic;	Nestes dias, durante este tempo, nós das duas partes, dos dois lados, nos reunimos, para vos colocar a ambos, para vos implantar a ambos nas extremidades da viga, no cimo da árvore. (...) Tornando-vos um só corpo, fazendo-vos uma só pessoa. (...) Dar vos um conselho, a vós, irmã e irmão, para que o escondais no cabelo, o guardeis nas pregas do 'tais', para que, andando, sempre penseis; sentados, sempre vos lembrais;
--	---

53 É a mesma situação que se aplica no ritual de matrimónio cristão. Ver Jorge Barros (1964), “Barlaque”, in *Seara* – Boletim eclesiástico da diocese de Díli, ano 16, nº3 e 4, Timor-Díli.

54 Esse ritual é, segundo Jorge Barros Duarte (1979, p.394), proferido por um certo *lia-na'in* presente na cerimónia do matrimónio, sem identificar quem é o nome do *lia-na'in* que proferia esse ritual.

ami feric, ami catuas, ami ibun hanourin ida ne'e, ami lian cababan ida ne'e: oras ne'e emi rua ici ida ona, emi rua lolo ida ona; saran ona óe, saran ona táli, ba emi rua liman, atu hodi ucun malu, atu hodi hanourin malu. (...)	que nós velhas e velhos, vos ensinámos isto, vos aconselhámos isto: sois já um só corpo, sois já um só, depusemos-vos já a rota e a corda, nas mãos de ambos, para vos governardes, para vos conduzirdes um ao outro. (...)
--	---

Após pronunciado o ritual acima supracitado, os *lia-na'in* dirigem-se para fora, fixando a sua posição mesmo à frente da porta de casa para dar continuidade à cerimónia com a ação de sacrificar um cabrito, que no caso concreto dos bunaques é denominada "*Lete-tazu no pip gia lusin ginat gasae'e*", como uma forma de invocar os espíritos dos antepassados para purificarem o fluxo de vida do casal.

Agredir uma mulher é, na cultura timorense, uma violação direta às regras herdadas pelos antepassados e isso contra a natureza mãe-terra. Os maus-tratos à mulher são proibidos pela tradição, por vários motivos: primeiro, a questão do próprio conceito do ritual do *lulik* em si, na relação dual *mane-feto*; segundo, o lugar da mulher na *Uma-Lulik*, e por último, por ser geradora de vida e garante do fluxo de vida. Segundo Araújo (2013), existem dois ciclos essenciais na relação dual "*mane-feto*" na cosmologia da *Uma-Lulik*:

- O primeiro refere-se ao conceito de estratificação social dentro da própria família,
- O segundo aborda a hermenêutica da relação de diálogo entre o ser social e a natureza.

Podemos compreender estes dois ciclos a partir da cosmovisão ideológica do poder simbólico da família, que assenta nestes ícones - "*Um nor Ap*", "*Hat nor Rai*", que podemos observar na figura a seguir:

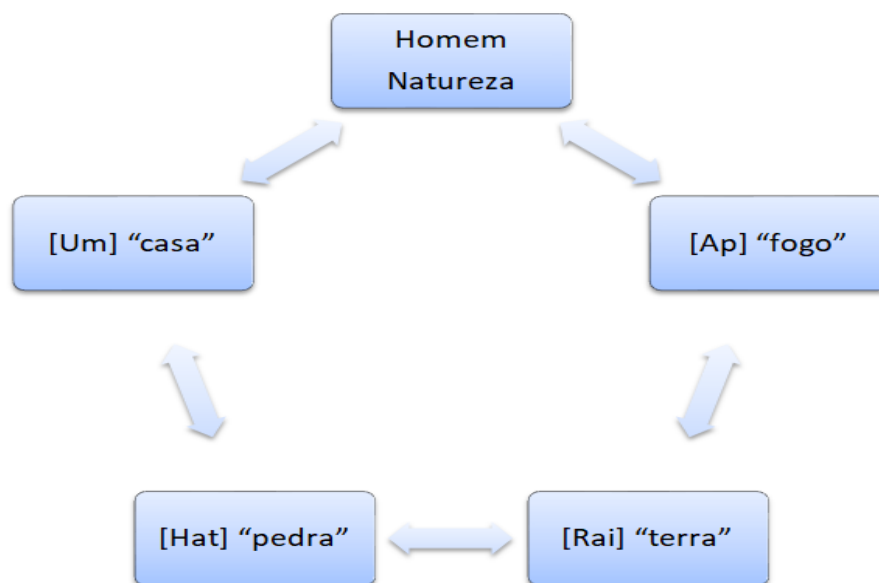


Figura 11 - Relação dual “mane-feto” na cosmologia dos mambas associada ao ciclo do fluxo de vida na Uma-Lulik

Nesta figura, a representação da pedra e da terra simbolizam a sacralização do altar *lulik*, ou seja, a lareira sagrada, junto da qual a mulher se senta na hora do parto. As chamas (fogo) criam ao parto um ambiente caloroso que vem da união entre o espaço-homem, espaço-natureza e o espaço do além (dos entes queridos).

Nesse sentido, se vimos pelo conceito de gramaticalidade de sentidos, o conceito de *mane-feto*, refere tanto “*mane*” (homem) como “*feto*” (*mulher*), que são elementos constitutivos de uma família, e não são seres separáveis, mas são unidos num tronco comum chamado “*uma-lulik ida de’it* – uma só casa sagrada” e “*bosok ida de’it* – um só altar”. Assim, a exaltação atribuída às mulheres como *feto-maromak* fundamenta-se a partir de *Um nor Ap* (*casa com o fogo*), *Hat nor Rai* (pedra com a terra) e na *Uma-Lulik*. Isto significa que *Uma-lulik* é espaço de fortalecimento da relação dual *mane-feto*; quanto à casa com o fogo, simboliza o trabalho a realizar pelo homem, isto é, preparar a lenha para que a mulher possa acender a fogueira e realize o ato de “*tuur ahi*” (parto); enquanto *Hat nor rai* (pedra com a terra) simboliza a presença da própria mãe-Terra pela sua ligação com a lareira-sagrada criada dentro da casa.

O que foi mencionado anteriormente, são considerações que se associam fundamentalmente ao conceito do “sagrado-parto” e encontra-se nele a purificação do fluxo de vida dos timorenses. Como advertem Vicente Paulino e Irta Araújo (2018, p. 2):

A expressão “sagrado parto” não pode ser explicada por si só, mas, como é fácil de verificar, só adquire sentido filosófico se consideramos o corpo como um objeto vivo e sagrado do ser humano, pois ele é um território sagrado. Não se pode tratar apenas de um monte de órgãos corporais fluidos pela presença física e variadas funções, mas pela sua “essência absoluta”. Na língua hebraica, todas as partes do corpo humano são constituídos por elementos psíquicos e espirituais. Neste sentido, importa dizer que cada parte do corpo humano conduz uma consciência do verdadeiro ‘Eu’ e na sua unidade para uma construção real de vida. Os sábios gregos antigos consideraram o sujeito do ‘eu’ como uma pessoa ‘única e irrepitível’, porque ele é um ícone divino que foi criado a partir do som de um verbo, que na visão cristã, tal ícone divino está no sujeito “trinitário invisível”. Daí somos um falante de um verbo ‘unitário’ que procede a união de três figuras num só texto de “transfiguração do verbo encarnado”. Isto significa que o corpo humano possui uma estrutura e uma unidade que vão além da própria matéria, realidade essencial da pessoa. É um santuário onde a sabedoria divina se torna visível.

Neste sentido, a atribuição deste nome, *feto-maromak*, à mulher timorense tange as qualidades do seu corpo em colocar um ser humano no mundo, especificamente no âmbito da própria procriação de vida no “sagrado-parto”. A mulher é a essência, a alma, a base que sustenta os pilares da *Uma-Lulik*. Ela também está representada nas três pedras que asseguram a água (fervida na panela) como símbolo que fomenta e que dirige o calor do fogo de vida – junto à lareira-sagrada e que é construída no espaço cósmico, central, da natureza e de cada *Uma-Lulik*.

A casa sagrada ou *Uma-Lulik* na sua estrutura física, é ícone da estrutura cósmica física corporal da “feto”. Cada região do corpo da “feto” simboliza ao mesmo tempo cada uma das partes da Uma-Lulik.

Os dois principais pilares são designados por “*bei-feto*”, “*bei-mane*” (os avós), as quatro colunas são designadas por “*seki haat*”, “*tane haat*” e os quatro assistentes do “*bei-feto*”, “*bei-mane*”, assim também as oito colunas curtas “*seki walu*”, “*tane walu*”, todos reforçam a posição de dois avós” (Gomes, 2016, p. 80).

A *Uma-Lulik* é a essência, e é a alma das mulheres timorenses no fluxo de vida. É o berço e ao mesmo tempo mãe que oferece a vida aos seus filhos (Araújo, 2013, p. 55).

5. As mulheres timorenses: ritos, partos, pós-partos e período de envelhecimento

O parto é um momento marcante na vida de um casal e é considerado como um rito de passagem para a vida. O parto na tradição ou o parto tradicional pode ser definido como uma prática que se baseia nos conhecimentos ancestrais e na medicina natural e conectada com a mãe-terra. O parto tradicional não é propriamente uma prática baseada nos protocolos de instituições hospitalares ou de associações da área da saúde, mas é geralmente realizado no ambiente domiciliar e com o auxílio de mulheres experientes e de confiança da comunidade em que vive. Essas mulheres experientes que conduzem o parto de uma grávida, na cultura timorense, são consideradas como “*lima-bisa*” (em língua mambae) e “*liman matak-malirin*” (mão fresca).

Apesar de haver muitos obstáculos, estas mulheres experientes com uma “experitualidade particular”, ou seja, dom de consoladora, continuam a acompanhar e atender as mulheres grávidas no parto e pós-parto. É uma forma de manter viva este tipo de serviço com a noção de valorizar e preservar os saberes e práticas tão antigos herdados pelos seus “*bei-ala sira*” (antepassados).

O binómio “natureza-homem” na cultura timorense associa-se sempre ao binómio do “homem-casa” e “árvore-casa”, ou seja, “árvore de vida” na genealogia da linhagem. Neste sentido, de acordo com Ruy Cinatti (1987, p. 164): “se o binómio ‘árvore-casa’ estabelece para os timorenses as relações entre o homem e o seu mundo metafísico, o binómio ‘homem-casa’ é para eles expressão da relação desse mundo simbólico com a ordem social na sua forma mais estática”, mas nem sempre, porque na sua essência, a ‘árvore-casa’ e o ‘homem-casa’ “estão sempre associados ao dualismo conceptual da religião dos timorenses” (Cinatti, 1987, p.165). No caso deste último, salienta-se que se associa mais a *Uma-Lulik*, pois esta é a alma das mulheres timorenses. É por esta razão que os timorenses consideram a *Uma-Lulik* como uma mãe que oferece a vida aos seus filhos.

Segundo Elisabeth Traube (1980, p. 98):

As mulheres são, assim, os vasos de um fluido socialmente bifurcado para a procriação. Numa metáfora social complexa, a circulação unilateral da mulher é representada como uma ‘árvore’ continuamente ramificada, um emaranhado denso de membros complexamente inter-relacionados e apoiados num tronco resistente. Com a sucessão de gerações, as mulheres passam para cima e para fora, para ramos cada vez mais ramos e galhos da árvore. No fluxo consanguíneo, este crescimento botânico interminável de mulheres é descrito como um fluxo de vértice de sangue que percorre *os grupos que receberam*⁵⁵. Sociologicamente, o produto deste fluxo é uma formação de ramificações constituídas por linhas de filiação materna⁵⁶ [nossa tradução].

55 O sentido de “os grupos que receberam” relaciona-se provavelmente com a matrilinearidade, isto é, a continuidade do fluxo de vida está na posse da mulher.

56 Texto original: “Women are thus the vessels of a socially bifurcated fluid essential to procreation. In a pervasive social metaphor, the unilateral circulation of women is represented as a continually ramifying tree, a dense tangle of complexly interrelated limbs supported on a sturdy trunk. With the succession of generations, women pass upward and outward to ever more remote boughs, branches, and twigs of the tree. In the *consanguineal* idiom, this endless botanic growth of women is described as a forking flow of blood which courses through receiving groups. Sociologically, the product of this flow is a branching formation constituted by lines of maternal affiliation” (Traube, 1980, p. 98).

Assim como a Uma-Lulik representa o estatuto social de uma linhagem, por sua vez, segundo Araújo (2013), as mulheres simbolizam o tronco social essencial, a partir do fluxo de vida no processo do parto.

O procedimento do parto das mulheres timorenses está associado também ao fogo sagrado, ou seja, o ato do parto é sempre aquecido por um fogo vindo de uma lareira (*ahi-matan*), conhecida por lareira sagrada, porque a lareira sagrada é um centro de purificação e de regeneração do fluxo de vida dos timorenses. Ela fortifica a sacralização da relação dual *mane-feto* em torno de procriação preestabelecida entre a mulher e o homem – o que, entre os Bunak, se denomina “*pana talika, mone tchuluma* – mulher auxilia, homem cuida” (Paulino, 2019b, pp. 90-91). Neste sentido, pode dizer-se que, simbolicamente, *ahi-matan mane* é protetor da *ahi-matan feto*, ou seja, o homem tem por função proteger ou cuidar da mulher, enquanto a mulher tem por função dar auxílio ao homem que no caso do parto sagrado é dar um filho ao seu esposo. Deste modo, a mulher é considerada como fluxo de vida do homem na terra que realiza o ato de “*tuur ahi*” (sentar no fogo), e por isso que é considerada também como *feto-maromak*.

Alguns trabalhos publicados (Manuel, 2012, Narita, 2008), relatam que entre os anos de 2004 e 2008, mesmo existindo um esforço considerável por parte do pessoal de saúde no atendimento às parturientes, esse esforço não teve impactos consideráveis nem provocou mudanças significativas na política de maternidade segura, em todo o território de Timor-Leste. A este respeito, apresenta-se uns dos relatos publicados no livro de Atas do 1º Congresso das Ciências da Saúde de Timor-Leste. Segundo Narita et al. (2008, p. 31):

Faktorens kauza ne'ebe signifkante mak falta atividades saude ne'ebe hala'o iha suku, no povu sira nia vontade atu usa Fasilidade Saude(FS) menus liu ba hirak ne'ebe iha risku aas teb-tebes – feto isin-rua, feto ne'ebe foin tur-ahi, kosok-oan foin moris hirak, no labarik sira tinan 2 mai kraik.

Os fatores responsáveis por uma maternidade segura foram por falta de atividades de saúde no suco⁵⁷ e ao mesmo tempo por falta de vontade da população em utilizar os Centros de Saúde (FS), nomeadamente os de riscos elevados como: mulheres grávidas, mulheres de pós-parto, crianças nados-vivos, e crianças de dois anos ou menos [tradução nossa].

Os procedimentos dos partos em Timor-Leste acontecem de duas formas: uma é a forma tradicional praticada por parteiras tradicionais, conhecidas como *lima-bisa*, nomeadamente nas populações que vivem nas áreas remotas; e outra forma é praticada por parteiras formadas nos hospitais e postos de saúde. A este respeito, procura-se trazer para a tese alguns contrastes que são considerados desnecessários na maiêutica de um parto timorense no ponto de vista atual, no âmbito de resgatar ou explorar uma consciência dita *glocal*⁵⁸ para emergir um consenso *global-nacional*.

Tabela 3 – “contraste e a consciência” no processo do parto timorense entre o tradicional e o moderno.

Processo	Antes do parto		Parto		Pós-parto		Rituais
	(pT) Lima-bisa	(pM) Parteira	(pT) Lima-bisa	(pM) Parteira	(pT) Lima-bisa	(pM) Parteira	
<i>Manobra de virar a posição do bebe para a posição do parto</i>	✓ (uma coisa simples de se fazer)	x' (menos praticado) manobra de Leopold (saber a posição da cabeça do bebe)					Pessoa com dons especiais e, na maioria dos casos, rituais são aplicados pelas parteiras tradicionais do país.
Observar a dilatação	x	✓	✓	✓	x	X	Observar a descida da barriga e esperar a hora do parto. (pT)

57 “Suco” equivale a freguesia.

58 “Glocal” refere-se à ideia de local que se manifesta na visão global.

O uso de <i>lisan</i> para algumas ações como “soprar da cabeça” da parturiente	✓	✓	✓				Este ritual é aceitável por parceiros (homem e mulher) porque o sopro de um <i>pai-boot</i> (pessoas mais velhas da família) acredita-se que vai abrir o labirinto doloroso do parto)
Cortar o cordão					✓	✓	Uso de bambu e tesoura.
Arrumar a placenta					✓	X	Arrumar e enterrar ou pendurar numa árvore específica seguindo a <i>lisan</i> da família.
Lareira-sagrada	✓	X	✓	x	✓	X	Ritual de purificação.
A presença da água quente					✓	x	Tradicionalmente a água quente é usada para quebrar a coagulação de sangue ou tirar os restos de sangue.
<i>Fase-matan</i> (lavar os olhos)					✓	X	Ritual de agradecimento a todas as pessoas que as ajudaram durante o parto.
Dar o nome					✓	X	Ritual
Amamentação					✓	✓	

5.1. O rito de *buka oan* como uma recepção de esperança e de desespero

Muitas mulheres têm o sonho de serem mães, mas nem sempre conseguem engravidar. Frequentemente, quando engravidam, também ocorre um aborto natural. Na cultura timorense, faz-se uma cerimônia de valorização do “anjinho vivo” ausente antes de ver a luz do mundo, porque a alma abortada pode perturbar a vida da sua *mãe-acolhedora*. Por isso na dialética da consciência ética de interpretação do ‘sagrado parto’ e ‘parto sagrado’ é necessário perceber que

Se a relação biológica estabelecida entre homem e mulher na comunicação espiritual da mente e do corpo, não dá resultado positivo, não podemos culpar diretamente o nosso corpo e a nossa mente, mas precisamos reconhecer que na natureza da vida humana se encontram, pelo menos, alguns casais, que não conseguem ter filhos no processo de estabelecimento da “relação biológica”, devido a “intervensaun mai husi nakukun sira adat nian – intervenção do lado escuro da própria cultura, por exemplo, inan nian folin aman seidauk fó – o dote (barlaque) da mãe ainda não foi entregue pelo pai” e devido a distúrbio psicológico corporal e da mente desses mesmos casais. Sendo assim, cada ser humano (tanto homem como mulher) deve reconhecer essa lei de vida, pois o mais importante aqui é valorizar o sentido de complementaridade como “companheira” e “companheiro” em todo o percurso de vida, contrariando a concepção daqueles que pensam em “produzir”⁵⁹, mas não responsabilizam (Paulino & Araújo, 2018, p.42-43).

Esta é uma situação enfrentada por algumas mulheres na sua vida de casal. Particularmente no caso da minha experiência pessoal, ainda acredito na luta pela obtenção de um herdeiro, um desejo não realizado até hoje:

Eu e meu marido procurámos todos os meios para ter um herdeiro na nossa vida de casal. É uma luta longa e difícil de ser entendida

59 O sentido de “produzir” aqui é “produzir e reproduzir filhos”.

com a lógica da razão. Num esforço coletivo, começámos a olhar pelo caminho da cultura e encontramos alguns *fukun*⁶⁰ na origem da minha casa sagrada. O meu pai não entregou ainda a totalidade do barlaque da minha mãe e isso tem implicações na nossa vida de casal. Mesmo perante a complexidade da situação, o meu marido continua a ficar do meu lado e enfrentar esse “problema herdado” ou “deixado” pelo meu pai, mas a minha família não se preocupa com a nossa situação. Tivemos de informar o meu pai, mas ele não se incomodou com a situação e da mesma forma, a minha família (meu pai e meus irmãos) não se interessou pela minha preocupação, a preocupação da nossa vida casal⁶¹.

Toda a complexidade da situação que um casal enfrenta implica um esforço ou uma luta contínua, procurando todos os meios para conseguir o “fim último” desejado, isto é, ter um herdeiro na vida do casal assente no princípio do matrimónio consagrado. Porém, alguns *fukun kultural* impedem que isso aconteça, como conto nesta narrativa da minha história pessoal⁶².

Depois de ter descoberto o *fukun kultural*, como fiquei doente e quase deixei a minha existência no mundo e isso aconteceu entre os meses de abril e maio de 2020, o meu marido e a sua família (seus pais e tios) procuraram o fundo do problema da minha doença e descobriram que havia algo que não estava resolvido pelo meu pai em relação à minha cultura (a questão do barlaque que ainda não foi resolvido). Portanto, o meu marido e os seus irmãos acompanharam-me até à casa de origem da minha mãe em Oé-Cussi, conseguiram solicitar o *matak-malirin*⁶³, recuperando a minha saúde, isto é, fiquei curada. Engravidei novamente, mas não deu certo, acabei por perder o meu herdeiro no meu ventre sagrado, ou em outras palavras, sofri um “aborto natural” ou aborto

60 “Fukun” é uma coisa invisível que conturba sempre a vida das pessoas, particularmente o espírito dos falecidos que exigem suas coisas não entregadas por parentes próximos.

61 Trata-se de um relato pessoal escrito para este trabalho.

62 *ibidem*.

63 “Matak-malirin” significa “fresco-verde”, ou saudável.

espontâneo. Fiquei triste, ao mesmo tempo, senti raiva; aliás, já fomos até a Casa de origem da minha mãe, fizemos cerimónia ritual de solicitação, mas no processo dessa cerimónia, os meus tios (irmãos da minha mãe) abordaram o facto de o meu pai que não ter entregado parte do barlaque. Além disso, no pedido de *matak-malirin*, os meus tios não fizeram *hamulak* apenas para mim e para minha vida de casal, mas também para o *matak-malirin* dos meus irmãos. Isto provocou-me raiva porque após aquela cerimónia, as minhas duas irmãs ficaram grávidas e tiveram os filhos nascidos sãos e salvos.

No entanto, a falta de apoio da família da mulher nessas situações é sentida como um abandono absoluto, pois em alguns casos, particularmente na cultura patrilinear, a família da mulher, *humane*⁶⁴ já não se preocupa com a continuidade de vida da sua filha, que passou a pertencer a *fetosá*⁶⁵. Como consequência, a mulher acaba por ficar numa luta solitária com o seu marido e para muitos casais, este período pode ser extremamente doloroso. Agora, nesta situação difícil da mulher, são os pais e a família do seu marido quem acompanha mais de perto e dá o seu apoio.

Nalguns casos, os *umane* falam da valorização das pessoas com o conceito *ami presisa mak ema*⁶⁶, mas na prática não se interessam muito pela continuidade de vida das suas filhas que já pertencem a *fetosá*. Eles (*umane*) pensam em materialismo de vida, como explica Camilo Lopes, numa conversa que tivemos por ocasião de um rito de “*buka oan*” em 2021:

Umane ne'e sei lá hanoin tan imi atu iha oan ka lae. Sira nia preokupasaun ne'e ba liu sira-nia oan mane sira, tanba sira mak sei haburas *umane* nia jersaun. Tanba ne'e mak sira ladun preokupa ho sira-nia oan-feto nia moris ne'ebé kaben sai, lá preokupa ho sira-nia oan-feto ne'e iha keturunan ka lae nu'udar hatutan moris nian,

64 *Umane* significa “doador da mulher”

65 *Fetosá* significa “acolhedora da mulher”, ou seja, “recetora da mulher”

66 Precisamos de descendentes ou herdeiros.

importante ba sira mak oan-feto sira suporta nafatin umane sira iha atividade kulturál no rituál ne'ebé hato'o ba sira⁶⁷ (Lopes, 2021).

A questão do “fukun kulturál” em termos de saúde física, também implica o processo de “se engravidar”. A este respeito, tive oportunidade de entrevistar algumas mulheres timorenses, cujas respostas são esclarecedoras, embora algumas revelem tristeza.

A Senhora Tilman (2023) afirmou:

Eu tenho uma prima já com idade avançada, quarenta e tal de idade, a sua vida de casada já completou dez anos, mas não chegou a ter filhos. Ela e seu marido ficaram frustrados, procuraram soluções por via cultural e conseguiram resolver alguns *fukun*. Mesmo assim não resultou, então, foram ao médico a uma consulta e afinal havia algum problema no ventre da minha prima, foi uma doença da mulher; além disso, a minha prima era magrinha, então o médico disse-lhe que devia fazer um repouso absoluto, tomando alguns medicamentos para ganhar peso, como uma forma de sustentar o processo de gravidez. O resultado deu positivo, ela engravidou. Ela e o seu marido fizeram uma cerimónia ritual de agradecimento, pois os espíritos dos avós das suas casas sagradas acompanharam todo o processo até que ela teve um parto com sucesso.

A Senhora Noi Murak (o nome é fictício, porque esta senhora não queria apresentar-se com o seu nome verdadeiro):

Há quase cinco anos que eu e o meu marido vivemos juntos. O que estava na nossa mente era, após o casamento, queríamos de

67 Tradução em português: “os *umane* já não pensam se vocês vão ter filhos ou não. A preocupação deles é mais com os seus filhos (ditos rapazes), porque são eles que dão continuidade na descendência do *Umane*. Por isso, é que eles não se preocupam com as suas filhas, que já entraram na casa dos respetivos maridos. Não é importante se as suas filhas têm ou não filhos como continuadores de vida, o importante para eles (*umane*) é que as suas filhas suportem sempre as atividades culturais e rituais que os *umane* lhes apresentem.

imediatu ter filhus. Mas a situação não foi bem o que desejavamos. Fomos a uma consulta médica e tudo estava em ordem. Rezámos aos espíritos dos nossos antepassados, fizemos a cerimónia ritual nas nossas casas sagradas e fizemos novena à Nossa Senhora. Finalmente, seis meses depois, fiquei grávida e dei à luz o meu primeiro filho, numa tarde do mês de junho (Noi Murak, 2022).

Senhora Siquita, por seu turno, explicou que,

Hanoin ato iha oan ne'e fásil, maibé atu hetan duni oan ne'e mak lá fásil. Ha'u-nia sobriña ida ne'ebé kaben kleur ona, maibé laiha oan iha sira-nia moris kazal nian, bele dehan katak tinan sanulu resin ona. Entaun, sira nain-rua halo diálogo saudável ida hodi buka solusaun alternativa, fó hanoin ba malu. Diálogo ne'ebé sira nain-rua halo hodi atu hetan ninia solusaun ne'e kuaze han tempu lubuk ida, kuaze tinan rua nune'e. Ho domim tomak sira nain-rua deside 'fahe-malu', fahe-malu ida-ne'e la'os tan de'it istóri malu mak akontese, maibé tan de'it sira nain-rua nian domin ne'e boot demais ba malu, hodi deside haketak malu, mezmú ke fahe-malu ida-ne'e hakanek sira nain-rua nia fuan. Ikusmai, mane ne'e hola fali feto ida no agora nia iha oan rua ona⁶⁸ (Siquita, 2023).

É preciso existir uma convivência saudável na nossa vida de casal. Temos a nossa família, a família do lado paterno e do lado materno, mas eles não garantem a nossa felicidade plena. Temos de ser nós próprios a decidir qual o caminho que queremos seguir.

68 Tradução em português: "Pensar em ter filhos é fácil, mas para ter mesmo filhos não é fácil. Eu tenho uma sobrinha que já casou há muito tempo, mas não tem filhos, pode dizer que já passaram dez anos e tal. Então, eles (ela e seu marido) fizeram um diálogo saudável em busca de uma solução alternativa, dando ideias entre eles. O diálogo que eles fizeram para encontrar uma solução levou quase dois anos. Com todo o amor que eles tinham um pelo outro, os dois decidiram 'separar-se', essa separação não foi devido à violência dos conjugues, mas sim devido ao profundo amor que eles tinham um pelo outro, isso foi evidente ao decidirem 'separar-se' da vida de casal, mesmo essa separação causando dor no coração dos dois. Posteriormente, o homem casou-se de novo com outra mulher e agora já tem dois filhos crescidos".

As experiências das três mulheres timorenses, anteriormente contadas, são muito parecidas com o que se passa com as mulheres Ndembu de Moçambique, que não conseguem engravidar porque a alma da sua mãe ou da sua avó materna, exige uma parte do dote , que não foi entregue. Portanto, no caso concreto das mulheres de Ndembu de Moçambique,

o *isoma* “(ritual de procriação) é praticado onde a mulher está vinculada à sombra da mãe, da avó materna ou a outro ancestral matrilinear morto, em casos que podem afetar a sua procriação que pode ver-se amarrada pela sombra desrespeitada pelo esquecimento. Os ritos de *isoma* tinham como função social, obrigá-las a lembrar-se destas sombras, que são os nódulos estruturais de uma linhagem matrilinear residente no local, através de símbolos fecundos” (Turner, 1974, apud André, 2014, p. 9).

Ainda nessa experiência das mulheres de Ndembu, começa-se a saber também

Por um lado, o *isoma* tem “uma finalidade implícita que se refere à restauração da matrilinearidade, a reconstrução das relações conjugais e a fertilidade da mulher, por conseguinte do casamento, da linhagem e do parentesco. Por outro, há uma finalidade explícita cujo objetivo está em dissipar os efeitos do infortúnio e o descontentamento das sombras ancestrais ou a quebra de um tabu (Turner, 1974, apud André, 2014, pp. 9-10).

Contudo, a dificuldade de uma mulher que não consegue engravidar pode dever-se à incompreensão por parte daqueles que a criaram, ou devido ao descontentamento de alguns parentes falecidos, ou ainda devido a “*karik, iha fukun ruma husi uma-lulik laran* – problemas alheios dentro da casa sagrada” ou “*inan nia folin, aman seidauk entrega hotu* – o barlaque (dote cultural) da mãe ainda não foi entregue na sua totalidade pelo pai”, ou seja, “*oan feto sira nia folin simu hotu ona, maibé inan nia folin, aman seidauk fó hotu* – os dotes das filhas já foram recebidos,

mas o dote da mãe ainda não foi entregue totalmente pelo pai” (Paulino & Araújo, 2018, p.48). Na cultura timorense,

esse é um facto consumado na relação conjugal e matrimonial estabelecida por duas famílias na dialética-relacional de *fetosá-umane*. Trata-se de um facto que não pode ser ignorado por qualquer timorense em torno de sua formação familiar, pois já acontece muitos casos em torno dessa prática cultural. Pelo incumprimento no pagamento dos dotes (barlaque), alguns casais já passaram de cinco e até oito anos casados sem conseguirem ter filhos, porque “o dote da mãe da mulher ou do homem ainda não foi entregue pelo respetivo pai”, ou devido a incumprimento de algumas práticas rituais ligadas ao processo de “prenda feto foun – pedido oficial da noiva”, ou devido o lugar de realização do pedido oficial de “*feto foun*” não apropriado (isto quer dizer que o pedido é feito na casa de *umane* e não na casa de algumas “*feton sira* – irmãs”, se funciona assim, é contra a própria regra de conduta das práticas culturais existentes, ou seja, quebra o código de valorização e humanização da vida, ou devido de outras práticas rituais não-realizadas (Paulino & Araújo, 2018, p.48).

É necessário saber que, no mundo dos timorenses, o povo continua a viver fortemente no universo do sagrado, cruzam-se sempre o saber-cultural (usos e costumes) com o saber-moderno que se assentam sempre no princípio de “humanizar a vida” pela valorização da fé em crença. Significa que o viver timorense pode chegar a máxima plenitude, se segue a ordem natural da prática cultural ritualística herdada pelos seus ancestrais. É por isso que, se no caso, o *fukun kultural* não está bem resolvido⁶⁹, a questão de querer engravidar continua a ser um problema para o casal, mesmo que o acompanhamento do saber-médico é feito regularmente.

69 Em alguns casos, se o *fukun kultural* não está a ser resolvido, é direta e indiretamente gera um pequeno distúrbio na vida familiar e até surge a situação menos esperada como a violência doméstica (Simião, 2005).

5.2. A Lareira sagrada e a água no processo do parto e pós-parto

Na cultura timorense, a presença de lareiras sagradas, conhecidas por *ahi-matan feto* (lareira feminina) e *ahi-matan mane* (lareira masculina) dentro da casa sagrada, é perspectivada pela sua importância na formação do triângulo relacional cosmogónico: espaço celestial, espaço dos espíritos (espaço das divindades intermediárias, incluindo os espíritos dos antepassados) e espaço dos homens. Estes elementos cosmogónicos são fortificados pelo sagrado, conhecido na língua tétum como *lulik*. Como vimos, o *Lulik* é algo sagrado que une a natureza ancestral, o universo divino e o mundo dos vivos. A natureza é o centro dessa ligação. É nesse contexto que se desenvolve a relação humana timorense com todas as partes existentes no universo numa união tridimensional (o mundo visível, o mundo dos espíritos e o espaço celestial) (Araújo, 2013, p. 43).

Segundo Xisto Viana (2020), na cultura Fataluco, a lareira sagrada designa-se por *ira kaka*, *aca kaka* e os antepassados *calu ho papu*. *Ira kaka* pode ser traduzido como *bee-maun* em tétum, o que significa “água-irmão”. Literalmente *aca kaka* em tétum é *ahi-maun*, ou seja, “fogo-irmão” (Viana, 2020, p.196). As referidas expressões são usadas pelos antepassados entre os falantes de *fataluco*, para simbolizar a fonte de vida, pois perceberam que a água e o fogo são elementos principais da vida (*Ibidem*).

O fogo e a água são dois elementos que sempre intervieram em toda a vida do Homem na Terra; deles despontará, no texto ritual, a linda comparação: “sem se esgotarem, como esta água, sem se extiguirem, como este fogo”. Esta última comparação – sem se extiguirem, como esse fogo – lembra-nos o voto que certos povos altaicos formulam à noiva: “que o teu fogo jamais se extinga”; ou o desabafo dos Buriates (povo altaico) quando se vêem sem descendência: “O fogo da minha lareira apagou-se”; ou ainda esta praga dos caucasianos: “Que se extinga o fogo da tua lareira (Duarte, 1979, p.397).



Foto 1 – Centro interior da casa sagrada de Lacro-Mantelo em Aileu com suas respectivas lareiras sagradas: *ahi-matan mane* e *ahi-matan feto* (foto de Oldérico Barreto, 2015).



Foto 2 – Lareiras sagradas de *uma-lulik Nugoluli* em Manapa – Cailaco (foto de Vicente Paulino, 2017)

Vale a pena realçar que esta *uma-lulik* Nugoluli ficava erguida perto da zona onde se encontra o Colégio Infante Sagres de Maliana.

A lareira sagrada é montada simbolicamente na consagração da nova casa sagrada Aidabarema, localizada em Manapa – Cailaco. Esta casa sagrada já foi construída com materiais modernos, por isso é que no ritual da sua consagração se monta artificialmente a lareira sagrada como símbolo de reconhecimento ao fogo sagrado herdado dos seus antepassados.



Foto 3 – A montagem moderna da lareira sagrada simbolicamente ritualizada (foto de Elda dos Santos, agosto 2017).

Nas imagens apresentadas vê-se que

a lareira é constituída por três pedras, porém, só duas pedras são sagradas. Assim, acontece também com as colunas de uma casa sagrada em que, só duas delas são sagradas. Apesar das outras duas colunas não serem sagradas, todavia, não deixam de ser importantes para que uma casa sagrada seja edificada. Construída a casa sagrada, é necessário acender lume na lareira para cozinhar. A lareira, considerada então como um objeto sagrado é muito importante para cada casa sagrada existente nesse suco. Ela é guardada e valorizada como um dos objetos indispensáveis da casa sagrada. A lareira sagrada é uma das primeiras condições exigidas para a construção de uma casa sagrada (Ximenes & Pinto, 2017, p. 24).

Entre os timorenses, junto da lareira sagrada, realiza-se a cerimónia ritual de *fase-matan*⁷⁰ dos bebés recém-nascidos, e o ritual de *sau-batar* (o milho novo é cozinhado em primeiro lugar na lareira da casa sagrada, e isso acontece nalgumas regiões de cultura patrilinear em Timor-Leste, como na cultura dos *mambaes*) (Araújo & Santos, 2021).

O fogo e a água são elementos essenciais quando se realiza o parto sagrado em casa (Araújo, 2013; Paulino & Araújo, 2018). Mais concretamente,

o parto tem sempre lugar em casa. A mulher coloca-se de cócoras sobre o lantém (cama ou, mas propriamente a tarimba tradicional) junto do qual o marido da parturiente acende uma fogueira que servirá para aquecer a água com que mãe e filho serão lavados (Araújo, 2013, p. 65).

O *ahi-matan* é preparada pelas mulheres porque este espaço é o espaço feminino dentro da *Uma-Lulik*⁷¹. Nesse *ahi-matan*, uma semana antes do parto, é

70 É uma expressão de língua tétum que em português significa literalmente “lavar os olhos”.

71 Pelo papel que as mulheres timorenses assumem como sujeitos de fortalecimento do fluxo de vida, cabe a elas que cuidam uma das outras, particularmente aquelas que estão no processo de realização de “tuur-ahi”, algumas delas são muitas das vezes assumem a função como parteiras e curandeiras, também fazem orações para tirar mau-olhado nas mulheres grávidas no ato de “tuur-ahi”.

preparado um espaço específico, designado “*hosok-dete*”. Depois de construir o “*hadak*” (termo que varia com a língua de cada região), passa a ser chamado “*hosok-dete*”. *Hadak* ou “*hosok-dete*” é uma espécie de cama tradicional feita à mão com *rai* ou terra onde é colocada uma esteira feita de *hedan* (nome que designa as folhas de palmeira secas). Este lugar fica ao lado da lareira, e é preparado por algumas mulheres (podem ser avós e tias da família da mulher e do homem) antes do parto. Para acender o fogo da lareira, a lenha é preparada pelo marido da gestante, mas em certas comunidades, quem prepara a lenha é a família do homem⁷². A madeira deve ser de *ai-daak* e *ai-kakeu*, porque esta lenha vai ser usada durante duas ou três semanas consecutivamente. A lareira ou *ahi-matan*, *hosok-dete* e a *panela* são preparadas para o ritual *Ukur-naran* e durante o parto estes são considerados *lulik*, só serão utilizadas pela parturiente e pelo recém-nascido. Mais ninguém, incluindo membros da família, pode usar aquela lareira, ou a panela, nem mesmo deixar a panela vazia sem água durante o ritual (cf. Inês do Carmo, 2021).

Deste modo, a presença de elementos sagrados na cultura timorense, como o local do parto, a água e o fogo conduzem a uma maior confiança e conforto na gestante. O toque da água torna o ambiente mais feminino. Segundo Michel Odent (2004, p. 36), “quando você está doente, precisa de uma mãe. A água é um símbolo feminino, é o símbolo da mãe” e ao mesmo tempo símbolo da pureza e do amor. Neste sentido, a utilização da água no ritual de nascimento pelas mães timorenses é muito importante, porque num período pós-parto, elas só tomam banho e consomem água quente. Acreditava-se que a religiosidade da água ajuda a tirar os coágulos na circulação de sangue da parturiente, e ao mesmo tempo no aleitamento da criança

72 Aqui percebe-se que existe a divisão sexual do trabalho, pois no âmbito da preparação do ato “*tuur-ahi*”, a própria mulher grávida com apoio de algumas mulheres da família começar a fazer arranjos materiais necessários para a realização do parto; Enquanto o homem (marido) com seus parentes também começam a fazer preparação que compete a ele a fazer. Portanto, a divisão sexual do trabalho relacionado com o “*tuur-ahi*” é “a forma de divisão do trabalho que decorre nas relações sociais de sexo; é um fator prioritário para a sobrevivência da relação entre os sexos, que historicamente tem como características a designação prioritária dos homens à esfera produtiva e das mulheres à esfera reprodutiva” (Hirata e Kergoat, 2007, p.599 – apud Nascimento, 2017, p.4).

(Araújo, 2013, p. 66). Como conta a nossa interlocutora entrevistada, Sra. Agostinha Sabina (2022):

Inan sira ne`ebé foin tuur-ahi hotu, tenke haris ho bee- manas no tenke hemu bee-manas loron-loron. Tanba bee-manas ne`e ajuda kore tiha ran-foer sira iha isin, liuliu iha inan hahoris nian kabun, nune`e hasai tiha ran-foer sira ne`e. Iha momentu haris ho bee-manas tenke halo terapia “hanas” liu mak parte kanotak kotuk no parte kabun.

As mães que acabaram realizar partos, têm de tomar banho com água-quente e têm de beber água-quente todos os dias. Porque água-quente pode ajudar a libertar sangues-pretos (sangues-lixeiros) no corpo, particularmente na bariga das mães parturientes, assim começam a tirar-se os sangues-pretos. No momento de tomar banho com água-quente têm de fazer uma terapia “hanas” (aquecer) primeiro por parte de costas (mesmo atrás da bariga) e por parte da bariga.

Além disso, a Senhora Etelevina Bau (2022) também informou-nos que

Haris ho bee-manas ne`e atu hatuur fali energia sira ne`ebé hasai iha momentu tuur-ahi. Atu halo inan sira nia isin sai kama`an fali hodi nune`e bele iha forsa atu tau matan nia bebé ne`ebé foin moris ne`e.

Tomar banho com água-quente é para reposionar de novo a energia que foi gastada no momento do parto. É para deixar o corpo das mães parturientes a ficar leve e ter nova força para cuidar o seu bebé recém-nascido.

Assim, no processo do “sagrado parto”, as mulheres grávidas são seres humanos que participam ativamente no processo de procriação e, após o nascimento do bebé, deixam de ser apenas espectadores e passam a ser atores principais na *performance* do ritual de nascimento (Paulino & Araújo, 2018, p.49).

5.3. Ritual do parto e pós-parto

Na cultura timorense, o parto designa-se por “tuur-ahi” ou “sentar-fogo”. A tradução apropriada será “parto” ou “iniciar o parto”. Trata-se de um termo que se refere ao “ato” ou processo do parto. Este tem início com o ritual de acender a lareira, onde é colocada uma panela enorme de água a ferver. A *lima-bisa* ou parteira tradicional, acompanha a parturiente em oração junto ao *hosok-dete*, onde a grávida é deitada para dar início ao parto. Durante o processo de *tuur-ahi* quando havia demora na saída do bebé, a *lima-bisa* pedia a alguém da família (o avô ou avó) que viesse fazer o rito de soprar-a-cabeça *huu-ulun*⁷³ da parturiente. Este rito significa livrar a mulher de todos os seus pecados do passado, caso os tenha, abrindo assim o caminho do parto.

O pós-parto é um período de alívio e de alegria, mesmo assim, alguns elementos culturalmente pertinentes continuam a ser aplicados, como o rito de “*halook-kan*” (arrumar a placenta⁷⁴). Normalmente, este rito é realizado ao nascer do sol. A placenta é recolhida pelo esposo da parturiente ou pela família presente, e é colocado dentro de um saco para enterrar; noutras tradições coloca-se num balde, e em seguida é pendurado numa árvore específica, segundo a crença da família. Ao enterrar ou pendurar a placenta na árvore, segundo uma entrevistada:

no momento de enterrar ou pendurar, o marido da mulher, na sua preparação, junta a placenta com alguns objetos como um caderno, uma caneta e outros objetos considerados importantes que podem trazer a felicidade e inteligência para a criança. As pessoas da minha terra acreditam que para enterrar e pendurar é necessário escolher

73 “Huu-ulun”: atualmente ainda se aplica em alguns momentos nos hospitais. Quando acontece, por se estar longe da família, no caso de atraso no parto, a parturiente pede a alguém (o esposo), para contactar a *knua* (aldeia), e pedir àqueles, ou àquelas que guardam os objectos *lulik* que intercedam. Estes apanham uma pequena pedra, que sopram e atiram na direção da pessoa que fez o pedido. Este rito também tem o objetivo de livrar a parturiente dos seus erros e acredita-se que a passagem da criança acontece ao mesmo tempo que a mãe é libertada.

74 O termo “Halook-kan” (arrumar a placenta) é ação de recolher com intuito de colocar em um lugar segura, é uma forma de conduzir a criança para ser boa pessoa, mas isso dependendo também a forma como a prece acompanha o ato de “halook-kan”.

uma pessoa (pode ser a uma pessoa escolhido pelo marido da mulher) com algumas características de bondade e obediência (Inês do Carmo, 2021).

Como óbvio, cortar o cordão da placenta tem de ser feito após o nascimento do bebé. Este processo não é propriamente uma cerimónia especial, mas mesmo assim, quando a pessoa escolhida vai guardar a placenta, tem de se afirmar primeiro:

Tetun: O hela hakmatek iha fatin kmook ne'e: anin sei la baku, laron sei la habai/sunu, balada ida mos seila sobu no kbiit nakukun nian sei teri netik.

Kemak: O bali dia atsii koet nogo: agi sei tai phara, lelo tai phai/sulu, sanu moasaa tai se'e no phorsa metamaa no hei tai teri botsu.

Mambae: O bael/hela ni hati kode kidia: gela hei la boob, lelo sei ba phaer/sul, san mori hei la seh, porsa nametan nin ba hei ter gout.

Português: Tu ficas aqui quietinho, sossegado: o vento não irá empurrar-te, o sol não irá secar-te, os animais não irão destruir-te e a força maligna (espírito maligno) não irá cortar-te⁷⁵.

Neste caso não há objeto de representação. São afirmações anunciadas no hamulak (preces) que têm por objetivo proteger o bebé recém-nascido.

Como já se havia dito anteriormente, o pós-parto é um período de alívio e de alegria, ao mesmo tempo, é o período de prestar cuidado intensivo ao recém-nascido. Isto para dizer que, o pós-parto é especificamente definido como um momento em que a mãe deve recuperar, por isso, as suas atividades são limitadas e os seus parentes cuidam dela – principalmente as mulheres. Esse tipo de cuidado também era

75 Esta informação foi concedida pelo nossos interlocutor entrevistado, Sr. Miguel Maia dos Santos, em 2020.

comum na Ásia, na América Latina e em África e funcionava como um tempo de aprendizagem, quando mães mais experientes orientavam a nova mãe.

No pós-parto, a mulher está especialmente vulnerável e por isso que está a ser submetida a rituais como banhos com a água quente para renovar a alma e o corpo, lavagem dos cabelos e fortalecimento do abdómen. Isso também é comum na cultura timorense, além disso estes tipos de ritual encontra-se também nas áreas rurais dos índios da América Latina e da América Central e também na Europa. Significa que nos pós-parto a nova mãe está a ser bem cuidada a partir da tradição de “*Hamanas nia ho bee manas*” (dar o banho com água quente), particularmente na área da *costa-do-ventre*⁷⁶ e barriga propriamente dita.

5.3.1. Fó naran ba bebé – dar o nome ao bebé recém-nascido

Nomear uma pessoa ou algo é uma faculdade da linguagem. Assim, a identificação da pessoa com o nome próprio – por exemplo, João, Marcos, Natércia – é entendida como uma operação estrutural da linguagem. Nesse caso, a constituição do sujeito também permite (na sua relação com o significante), estabelecer uma relação entre o *nome*, o “*traço identificatório*” como suporte do significante que se vincula sempre à noção do uso de letra. Como advertiu Lacan (2003, p. 90):

Chegamos agora, com essa largada que fizemos a partir da função do traço unário, a algo que vai permitir-nos ir mais longe. Digo que não pode haver definição do nome próprio senão na medida em que nós nos apercebemos da relação da emissão nomeadora com algo que, na sua natureza radical, é da ordem da letra⁷⁷.

76 Refere-se à parte de trás ou posterior do corpo da mulher, particularmente a zona paralela à barriga.

77 Em algumas comunidades timorense, tanto de cultura patrilinear bem com de cultura matrilinear, costumar dar nome a uma criança recém-nascida com o pronunciamento de letra. Para tal, os membros da familiar (nesse caso, marido e mulher como pais da criança) dialogam entre si e decidem que “*nia naran ne’e tenke hahú ho letra M*”, que pode significar “Maupelun” ou “Mausoko”.

Deste modo, na ordem natural da constituição de uma letra que dá o nome, também possivelmente, apresenta-se ou mostra-se o sujeito do ser humano como um ser-servo da linguagem. Mesmo que esse sujeito humano “é ainda mais de um discurso em cujo movimento universal o seu lugar já está inscrito no seu nascimento, nem que seja sob a forma do seu nome próprio” (Lacan, 1998, p. 498). Todavia, a constituição do nome é uma manifestação da linguagem que está no cerne de toda a “realização do sujeito” (Lacan, 2003, p. 26).

Escolher o nome dos bebês recém-nascidos é, na cultura timorense, uma tarefa difícil, porque a escolha está sempre na posse dos “*matebian*” (almas de parente falecido, pode ser avó ou avô, tio ou tia). Isto significa que a escolha do nome também está associada a intervenção dos ancestrais dos bebês recém-nascidos. Por vezes os pais gostariam de dar um nome da sua preferência aos bebês recém-nascidos, mas alguns “*matebian*” querem que esses bebês usem os seus nomes como forma de preservar a sua existência no mundo dos vivos.

eu chamo pelo seu nome uma pessoa presente aqui, na primeira fila ou na última: aparentemente, isso só concerne a ela. Eu só faço denominá-la. A partir daí definiremos o nome próprio como alguma coisa que intervém na nominação de um objeto, em razão das virtudes próprias de sua sonoridade; fora desse efeito de denotação não há nenhuma espécie de alcance significativo (Lacan, 2006, p. 85)

É por esta razão que existem sempre regras para a composição do nome dos bebês timorenses recém-nascidos. Seguem-se algumas dessas regras:

- Se o bebê recém-nascido chorar, é-lhe atribuído logo o nome de linhagem, isto é, o nome dos seus ancestrais, como Uruk-Bele, Boemau, Bere Leto. Se o bebê continuar a chorar, significa que os avós dos referidos nomes não aceitam que o bebê use o seu nome; nesse caso, os pais escolhem outros nomes até que o bebê aceite e pare de chorar;
- Se o bebê recém-nascido não se amamenta do leite da mãe durante uma noite inteira ou um dia inteiro, significa que um ente falecido (pode ser avós, tios) quer

que o seu nome seja atribuído ao bebé recém-nascido. Assim, logo que dá o nome de um ente falecido ao recém-nascido, o bebé começa a mamar o leite materno; desta forma, a identidade atribuída a esse bebé está relacionada com o nome *lulik* do bisavô ou da bisavó falecida. Segundo Ferreira (1953),

Na maioria, a escolha dos nomes dos recém-nascidos, segue o nome de um familiar falecido. Na medida que vai dando o nome (a criança), e se esta continua a chorar, significa que o falecido ou a falecida não queria que pusesse o seu nome à criança, e por isso vai mudando o nome até que a criança pára de chorar e ao mesmo tempo, fica com aquele nome para sempre (Ferreira, 1953, p.213).

- Os nomes próprios do recém-nascido, são culturalmente aceitáveis, quando seguem uma dupla de representação, isto é, na ordem de linhagem e na ordem batismal cristã. Por exemplo, Gaspar Mali, Maubere Franz, Miguel Aça Bere. Mali, Maubere e Aça Bere são nomes timorenses que estão de acordo com a representação do nome da sua linhagem;
- O nome próprio é o elemento verdadeiramente individual do nome que diferencia as pessoas de região para região. Por exemplo, na região de Baucau, uma menina e um menino podem ser chamados com estima pela família, respetivamente, *Conoi* e *Maukaj*;
- O nome próprio do recém-nascido é atribuído segundo a preferência dos pais, mas está sempre associado a um determinado acontecimento histórico, por exemplo, João Unamet, Mateus Interfet, Matilde Páscoa, etc;
- O nome próprio do recém-nascido (ou após a idade adulta) é dado pelos pais ou por um membro da família devido a alguns acontecimentos marcantes na sua vida quotidiana. É por essa razão que no mundo timorense, se encontram algumas pessoas com o nome *Mausorte* (uma pessoa que tem sempre sorte na

sua vida pessoal ou profissional), *Maudoben* (uma pessoa cheia de humor e de respeito pelos outros), *Maukorta* (uma pessoa “regadora”⁷⁸, ou faladora);

- O nome próprio do recém-nascido (ou após idade adulta) é dado pelos pais ou por um membro da família com ligação ao dia ou mês do nascimento. Por exemplo, um bebé nascido na segunda-feira é chamado *Maugunda* (homem) ou *Buigunda* (mulher), *Mausesta* (homem) ou *Buisesta* (mulher); ou Fevereiro, Aprilia ou Abrilia (pessoas do sexo feminino que nasceram no mês de fevereiro, abril) ou Fevereiro, Aprilio ou Abrilio (pessoas do sexo masculino que nascem no mês de fevereiro ou abril respetivamente).

Compreende-se que, nestes pressupostos, dar o nome a um indivíduo ou algo é mediado por pensamento e letra (Lacan, 2006). Significa que o pensamento produz uma certa letra para dar o significado a uma coisa a significar. Deste modo,

o nome, na perspetiva russeliana possui a mesma função dos pronomes demonstrativos este (*this*), aquele (*that*) ou isto (*it*), que é a de designar uma coisa situada em um plano. Trata-se de uma definição ostensiva do nome próprio, cujo significado é provido ao ser desvinculado de qualquer descrição qualitativa mais ampla. Essa definição se mostra muito próxima de uma atitude que, simplesmente, aponta para um objeto no mundo, quase que prescindindo do recurso à mediação da linguagem verbal” (Silva; Carvalho & Chatelard, 2017, p. 168).

Portanto, a composição do nome dos bebés recém-nascidos, ou dos filhos de pais timorenses, rege-se de acordo com a lei da natureza e da forma como a cultura timorense é praticada, isto é, o nome é determinado pelos acontecimentos sucedidos, pelo tempo (dia, mês), pela linhagem de origem, pelo gosto da família e pelo próprio espaço da comunidade que de pertença. Claro que de um modo geral pode admitir-se, por exemplo, a adoção de três nomes próprios a um indivíduo timorense:

78 Refere-se a pessoa que fala muito.

- Nome que consta no documento de identificação, por exemplo, Etelevina Uruk-Bele Bau
- Nome de estimação dado pela família, por exemplo, Enty, Visen, Asili, Ateus, Ason, Ania, Aniko, Asala, Afebi, e etc.
- Nome de alcunha dada pelos amigos, por exemplo, Doda, Maulanu, Maumetan, João Kuda Ulun, Matilde Kulugisa, Tomás Sukaermusan, João Tuasabu, Anita Ramelau Hun, e etc.

Contudo, o nome dado “não é sempre um nome bonito, mas um qualificativo substantivado que surge segundo o acontecimento ou o vivido pela família no momento em que chega o bebé” (Cân-Liêm et al., 2003, p. 18). Por exemplo, na cultura vietnamita,

A menina de nome *D’u*, que quer dizer a semente (o feijão), ou então a “coisa colocada”, terá como nome público de pessoa *nhàn*, que quer dizer “quietude pacífica”. Ao lado dos dois nomes de pessoa, a família designa igualmente a criança pela sua posição na fratria, por exemplo, *Út* (no exemplo precedente: *Út D’u*). O nome recebe também uma marca pela sua relação com o ano astrológico representado por um animal (o ano de 2002 é representado pelo Cavalo) (Cân-Liêm et al., 2003, p. 18).

Nesse sentido, o nome dado à criança geralmente revela um significado e uma qualidade moral, porque um nome já é em si mesmo parte integrante de um elemento da natureza que fez dele um algo a significar e simbolicamente representa tal algo no nome do sujeito propriamente dito. No Vietname, que é um país tropical, o nome *Tuyt*, que quer dizer neve, é atribuído, por referência à sua brancura, como um símbolo de pureza e de limpeza (*Ibidem*, p. 18). Da mesma forma, na sociedade timorense, *Mauloco Malessa*, que significa homem curioso e de ferro, é dado como referência à sua curiosidade e ao seu espírito guerreiro; ou *Uca-Huruk*, quer dizer fresca, é dado como referência à bondade e à pureza de uma mulher e o seu nome é

associada ao fluxo de vida. Portanto, para determinar um “nome definitivo” de um bebé recém-nascido, particularmente na cultura dos falantes de Kemak (zona de Cailaco, Bobonaro, Atsabe), os pais preparam um ovo ou um frango com bétele e areca, invocando o espírito dos antepassados, cujo nome é dado ao bebé. Normalmente, os timorenses costumam realizar a cerimónia de “*fó naran ba bebé*” (dar o nome ao bebé) com o seguinte enunciado rogativo:

Tabela 4 – Aclamação do nome do bebé (Gonçalves, 2015, p. 6)

Kemak	Português
Peku rae buro sia nogo Ami odi manu telo, da’a bo nogo Ami lape anakau nogo galaaUa odi sapanu magu Leba magu galama sia ne Lema beregono	Nesta tarde Trazemos este ovo, Bétele e areca Atribuímos o nome a este bebé sentado ao teu colo O nome “Lema-Bere”.

A constituição do nome próprio de uma pessoa ou do algo deve estar associada à linhagem da casa ou da descendência direta de uma dinastia ou de um determinado grupo social. Mesmo assim, os “nomes escolhidos” para serem “nomes próprios” não devem conotar sentidos específicos e isso não quer dizer que eles sejam vazios de sentido. Os nomes próprios conotam descrições de forma aberta, mesmo que seja dado ao nome próprio a sua imensa flexibilidade de aplicação. Como escreveu Searle (1958, p. 171):

O carácter único e a imensa conveniência pragmática dos nomes próprios na nossa linguagem repousam precisamente no fato de que eles nos permitem referir publicamente a objetos sem sermos forçados a levantar questões e (...) eles funcionam, não como descrições, mas como cabides para pendurar descrições.

Imagina-se que a adesão a um nome permita compreender a função histórica, pessoal e social. Por exemplo, “*Caufore*” poderia abreviar descrições como “a mulher que nasceu na vila de Ainaro e cresceu em Díli”, “a mulher que viveu numa época da ocupação indonésia com um corpo magro”, “a mulher que em criança acompanhava seus pais entre Ainaro-Díli-Ainaro”, logo “ficou magrinha e chamada *Caufore*”.

Portanto, concordamos com a afirmação de Ludwig Wittgenstein de que esse nome próprio ganha algum outro sentido com a descrição que a ele associamos. Porém, com o tempo, o corpo de descrições identificadoras do “nome próprio” pode variar, isto é, características que antes se afiguravam relevantes podem ser irrelevantes na atualidade, porque esse nome próprio foi “batizado em situações emergentes”. Neste caso, não refere exatamente o sentido de batismo na igreja, mas é um costume da família que gosta dar o nome particular aos seus elementos familiar.

5.3.2. Rito de *fase-matan* do bebê

Duas semanas após o nascimento, chega o momento de apresentar o bebê aos familiares, isto é, aos familiares de ambas as linhagens. Antes de trazer o recém-nascido para o exterior, na panela que foi usada para aquecer a água durante o parto e pós-parto, têm de ser colocadas algumas plantas medicinais. Depois disso, a panela é rodada três vezes para a esquerda. Esta rodagem é feita já com as plantas medicinais, como sinal de que as mamas da mãe vão produzir muito leite para a amamentação do bebê, simbolizando também o desejo que o bebê seja uma criança obediente. Nesse sentido, para sair definitivamente no *uma-laran* (dentro da casa) ou deixar *ahi-matan* (lareira), as cinzas da lareira são recolhidas e colocadas dentro de uma casca de coco, tapadas com uma faca, transportadas até à porta de saída, e colocadas debaixo da porta, para que as mães com o bebê no colo possam passar seguramente. Em seguida, as cinzas colocadas na porta são retiradas de novo e postas novamente debaixo de uma árvore.

Após a passagem da porta, têm início outros ritos, como o de “fase-matan” e de “tesi-fuuk”. Normalmente, na cultura dos falantes de língua Kemak, o rito de “fase-matan” (lavagem dos olhos) do bebê é realizado três dias após o seu nascimento, e normalmente tem lugar pela manhã, porque os timorenses acreditam que o número três tem um significado particular, uma vez que está relacionado com a tridimensionalidade cosmogónica do mundo timorense: mundo da divindade

suprema, mundo dos espíritos e mundo dos humanos. Habitualmente, as primeiras cerimónias rituais no pós-parto, são praticadas dentro do próprio ambiente familiar, logo após o nascimento. São exemplo dessas cerimónias, os ritos de “*fó naran ba bebé*”⁷⁹, *fase-matan*⁸⁰ e *tesi-fuuk*⁸¹. Nesses ritos, o recém-nascido é apresentado aos seus parentes diretos, para ser reconhecido como parte integrante da linhagem ancestral (cf. Gennepe, 1978; Peirano, 2003).

O rito “*fase-matan*” visa afastar o mal do bebé recém-nascido, conduzindo-o para a luz de uma vida cheia de alegria e de saúde. Para tal, os pais ou o ancião (ou portador do rito) pronunciam o seguinte *hamulak*:

Tabela 5 – *Hamulak* de “*fase-matan*” (Gonçalves, 2015, p.7)

Kemak	Tétum	Português
Peku lelo taara sia nogo	Iha loron rai-hun-mutin ne'e	Nesta madrugada
Ami asa ananogomataa	Ami fase labarik nia matan	Lavamos os olhos deste bebé
Uadi ditchuare	Atu nia sai ba li'ur	Para poder sair de casa
Sanu baragaa sogo bali ua	Moras hadook-an husi nia	Sejam-lhe afastadas as doenças
Biri, biripodiaa	Moris di'ak	Viva saudável
No muasaa pede lelo	Nia moris hanesan loron	Viva como o sol
Sae, sae dia atchii	Sae, sae iha nia fatin	Cresça, protegida no seu lugar
Du, du dia atchii	Tun, tun iha nia fatin	Se descer, desça no seu lugar.

Francisca de Fátima, no seu estudo monográfico (2020), apresentou a cerimónia ritual de *fase-matan* dos bebés realizada nas duas casas sagradas: a primeira é a casa sagrada bunak *Lauc Gatal Holserol*, onde define o ritual de *fase-matan* como sendo “*Ritual de Guju-Lokha*”, que significa “entrar em contacto com a luz”; a segunda é a casa sagrada kemak, *Male-Ubu*. No que diz respeito à primeira, segundo a lei normativa dos usos e costumes bunha, antes de realizar a cerimónia ritual “*fase-matan*”, os anciãos reúnem-se na casa do bebé recém-nascido para

79 “dar o nome ao bebé recém-nascido”.

80 “Lavar os olhos”

81 “Cortar os cabelos”.

determinar o dia da realização da referida cerimónia ritual. Na percepção do Sr. Faustino Marçal e do Sr. Laurindo Barreto,

Normalmente este ritual realiza-se depois de três ou sete dias do nascimento do bebé. Obviamente às sete horas de manhã, antes da realização da cerimónia, os pais e os familiares juntam-se para a cerimónia, tendo como objetivo levar o bebé e sua mãe para ver a claridade, ou contatar com a luz, que em língua materna *bunak* é designada *Guju Locah*. Considera-se que durante os três dias após o nascimento, o bebé e a sua mãe ficam fechados dentro de casa durante três dias e três noites, sem poder sair para contatar com a luz do sol, e vivem fechados na escuridão conforme a tradição manda. Antes de realizar a cerimónia, a família do bebé coloca bétel e tabaco num cestinho apropriado, convida as pessoas e o ancião para participar na cerimónia ritual. O ancião, a família, e as casas irmãs, tais como: *Nama*, *Manugatal*, e *Lalba*, os irmãos dos pais, e família mais próxima, preparavam também os requisitos como, arroz, vinho, tabaco, bétel, areca, cal, e moedas de pratas. Antes de realizar a cerimónia ritual de *fase matan*, sugeria-se sempre a escolha de umas pessoas com boas qualidades, tais como: generosidade, diligência, habilidade e inteligência. Pois considerava-se que este bebé conseguiria seguir as atitudes da pessoa que o/a acompanhava, durante a cerimónia (apud Fátima, 2020, p.19).

Francisca de Fátima (2020) realçou também que, antes de realizar a cerimónia ritual de “*fase-matan*”, os pais do bebé preparam os objetos: algodão, agulha, catana, caderno e folhas de palmeiras, para assegurar todo o processo da cerimónia com sucesso. Os referidos materiais são utilizados de acordo com o sexo do bebé: a) se for um menino, os materiais utilizados são: caderno, esferográfica e catana. Quando o bebé for grande poderia trabalhar na horta (usando catana como material pedagógico para limpar as hortas) e na escola (usando o caderno e a esferográfica para desenvolver a capacidade de ler e escrever: b) se for uma menina, os materiais

utilizados têm de ser: algodão, agulha, folhas de *akadiru (Tuaaca*⁸²), caderno e esferográfica. Quando a criança for grande teria capacidade de estudar a ler e escrever, incluindo de coser e entrelaçar cestos.

Tabela 6 – *Hamulak* de “fase-matan” na casa sagrada de *Lang Gatal Holserol*, em bunak, tétum e português (Francisca de Fátima, 2020).

Remeterei, Nei bei mil ei oh eniknii ei ege tecu gie na are eimunduuen gene haalwa,	Iha oras ida ne'e, Ami lahaluha Fó hatene ba bei-ala sira, Mak iha mundu seluk	Neste momento nunca esquecemos, Invocar os antepassados, do outro mundo
Nei serimonia ei atal gol giral ili gie na are'ua	Ami hala'odau-daun rituál fase matan bei-oan siranian	Estamos realizando o ritual de <i>fase-matan dos vossos netos</i>
Guju mil gene, guel loi ata mal gie, nei bei mil ei ohh sura, nei nucu tehrel serimonia halao oo gie	Husik nakukun laran, hakat ba roman nabilan, ami husu babei-ala sira, hamutuk ho ami hala'o ritual ne'e	Sumidos na escuridão, em direção da alvorada, invocamos aos nossos <i>bei'ala que</i> se juntem a nós neste ritual
Nei bei mil go huruk o buras na kali,dol datal milgita,hani alai gini memel,olai gik loi hini nafatin,	Husubei ala sira Haraihmatakmalirin Maiimibei-oan sira Keta halo sira moras Haraikisindi'ak k nafatin.	De novo vos rogamos. Derramem vossas bênçãos Para os vossos netos Não lhes provoquem doenças E dai-lhes saúde

Relativamente à cerimónia ritual de “fase-matan” na casa sagrada de *Male-Ubu quemaque* (ou kemak), Francisca de Fátima (2020, p.24) descreve-a desta forma:

No processo ritual de *fase-matan* dos bebés, a cerimónia varia conforme o sexo dos bebés, se o bebé for de sexo feminino relaciona-se com a *lali'antolu*, referente às três pedras usadas para assentar a panela para cozer a comida, porque dentro de casa sagrada há uma cozinha, e a tarefa de cozinha cabe às mulheres, já que tradicionalmente, e para colocar uma panela (*sanan* em tétum, em *quemaque* designa-se *ura*) ao lume é necessário ter a composição de pedras que são chamadas *lali'an* em tétum e em *quemaque* *laleiar*. Os quatro dias para o bebé do sexo masculino relacionam-se às quatro colunas de casa sagrada (*em tétun ai*

82(vinho de palma//A seiva da palmeira, em particular da tuaqueira, é líquido doce com algum Teiraçorico. Bebe-se fermentado (in: Dicionário de Tétum –Português de Luis Costa.2000, Edição Colibiri).

riinhat; em *quemaque*, *rii mera pat*), pois de acordo com a tradição do grupo étnico *quemaque tebabui*, a construção de uma casa sagrada é uma tarefa do homem, uma vez que o homem é que tem a força para construir a casa sagrada.

A autora acrescenta ainda que,

No processo do rito, os pais convidam, os *uma mane*⁸³, *mane foun*⁸⁴, *uma liurai*, *uma reinu*, *uma dato*⁸⁵, os anciãos e as famílias do pai e mãe, normalmente antes de realizarem a cerimónia, a linhagem *uma mane*, traz animais, porco, galo, arroz, tabaco, areca bétel, e bebidas num cesto ou numa caixa e pede a um jovem para os levar até à casa onde se encontra o bebé. Os pais do bebé preparam também comidas e bebidas, tabaco, bétel e areca para os convidados, e depois, no final da cerimónia, o *mane foun* (genro) devolve ao *uma mane* (linhagem da nora) *tais* e dinheiro. Na tradição *quemaque*, o pai do bebé prepara também uma caneca com água, folha de bétel, e uma moeda de prata. A água é considerada sagrada ou *béluli*, porque pela madrugada, o pai ou o tio do bebé vai buscar a água à fonte natural, em silêncio, e leva para casa, mistura juntamente com o sangue do porco, e depois, com uma folha de bétel, uma moeda de prata, dá a beijar ao bebé, de seguida asperge a *lali'an* ou a lareira e a cama, antes de sair do quarto. Precisava então de uma mulher velha para acompanhar o bebé na saída da casa.

Antes de levar o bebé para o exterior, ou seja, no início da cerimónia ritual de *fase-matan*, o *lia-na'in* entoia primeiro o seguinte *hamulak*:

83 Linhagem da nora

84 Linhagem do genro

85 Os termos *Uma liurai*, *uma reinu* e *uma dato*, referem as casas sagradas da hierarquia: *Uma liurai* é relativa ao régulo, *uma dato* referente à classe média e *uma reinu* referente ao povo.

Tabela 7 – *Hamulak* de “fase-matan” na casa sagrada de *Male-Ubu, quemaque*
(Fonte: Francisca de Fátima, 2020)

Tétun	Quemaque	Português
Oras ida ne'e, ami lahaluha Fóhatene, ba avóbei ala sira Uma lisan Male-Ubu Uma lisantolu Uma mane, um reino, uma liurai, Makiha mundo selukona, Amihusulisensabaimi Ohinloron, amiinan-aman, maun- alinno família haliburihafatinne'e,	Oras sia nogo,ami tai miligune tada la abo,no bei ala,uma lisa,male-ubu no uma lisa telu pedearaga, uma mane uma reino no uma coronel,naba dia mundo Soi sai. Ami ciju lisensa la imi, pita raehala ami inara no amara, no amara kaa no lairi,no no familia, kahi lulu ara dia aci nogo	Agora..., não esquecemos, Informar aos nossos antepassados À casa sagrada Male-Ubu Mais outras três casas Casa homem, reino, e casa <i>liurai</i> que estão noutra mundo. Pedimos-vos licença, Hoje, nós, os pais, irmãos, e toda a família, juntamo-nos neste recinto
Atuhala'orituál fase-matan Baita oan, no bei oan ne'e, Ne'ebe makinan ho oan, Haksumikhelaihanakukunlaran, Hahúohinsaionabali'ur, Hodihareenaromanloronnian.	E tau cerimonia hasa ita anara no bei oan no matara naba durante nogo, bebe no ina durante nogo dia metamalara, rae hala sia ngo e sam e dia .	Para realizar o ritual de <i>fase-matan</i> do vosso filho ou neto, No qual, mãe e filho Se encontram na obscuridade, Hoje vão sair desta obscuridade para ver a luz do dia.
Ihaloronrai-hunmutinne'e Ami faselabarikniamatan, Atu sai baliur, moras sei dookHusikniamorisdiak, Hanesanloron, sa'e, sa'eihafatin, Lorontun, tunihafatin.	Peku lelo taarasia,nogo,ami asa,anano gomat aauadi ditchura e sanu baragaa,sogo bali ua biri biri podia; Nomusa pede lelo sae dia atchilidu,dia atchii.	Nesta madrugada, lavamos os olhos deste bebé para poder sair de casa, que se mantenha afastado de doenças, que tenha uma vida saudável com energia, que cresça e progrida no seu lugar, que desça, desça no seu lugar.

Na cultura do povo falante de língua tétum-terik, particularmente do suco *UmaQuic* do Posto Administrativo de Viqueque, a cerimónia ritual de “fase matan” é realizada cinco dias após o nascimento do bebé. A realização desta cerimónia é orientada por dois *lia-na'in*, sendo um da família da mulher e outro da família do homem. Contudo, antes do ritual “fase bebe nia matan” (lavar os olhos do bebé), existem outros procedimentos formais, que se iniciam com o estender do “*biti*” (esteira) para que a “*nai kuru*” (tia do bebé) possa sentar-se com o bebé ao colo. Depois de famílias e convidados se instalarem, começa a receção em que se consome (mastiga) “*bua-malus*”⁸⁶. O “*Bua-malus*” é usado para limpar os “olhos

86 Areca e bétel.

problemáticos⁸⁷". O *lia-na'in* é convidado para fazer *hamulak* no ritual de "fase matan", de género prosa-poética, que se transcreve de seguida.

Tabela 8 – *Hamulak* de "fase matan" realizado por uma família no suco UmaQuic (Soares, 2022)

Tétum-terik	Português
O...imi ferik ida rua	o... vocês duas velhas senhoras
Katuas ida rua	dois velhos senhores
Ita atu hamamar na alik oan (Lekirubik) no	Vem conduzir o 'Lekirubik' e com a mulher-mãe
Ni inan kuru wee sira lalook	busca água na fonte de água sagrada.
Hee..(hatan husi partisipante sira)	Hee (resposta vinda nos participantes)
O...imi ferik ida rua	Vocês duas velhotas
Katuas ida rua	Dois senhores velhotes
Ita hamamar taha	Começa a abrir
Alik oan (Lekirubik) no	Alin oan (Lekirubik) e com a mulher-mãe busca
Ni inan kuru wee sira lalook	água na fonte de água sagrada.
Atu hodi haro'us no na sira ween	para lavar olhos e face com sua água.
Hodi basa no na liman ba bua no malus	Coloca a mão na areca e bétele
Hodi mama no na ba o...	Mastigar já.
Hee...(hatan husi partisipante sira)	Hee (resposta vinda nos participantes)
O...imi ferik ida rua	Vocês velhotas
katuas ida rua	Vocês velhotes
ita atu hamata na	Nós começamos a colocar
alik oan (Lekirubik) no	Alin oan (Lekirubik) e com a mulher-mãe busca
ni inan kuru wee sira lalook	água na fonte de água sagrada.
atu hodi hasa'e hi'as na ba uma no fatin o...	Procura oferecer para a casa sagrada e para a knua
hee...(hatan husi partisipante sira)	Hee (resposta vinda nos participantes)

Após a recitação do *hamulak*, o *lia-na'in* retira uma folha de "*ai-kahoris*" (uma árvore de vida) de um cesto, e usa-a para limpar ou lavar o "bebé nia matan" (olhos do bebé). Depois disso, começa a mastigar o "bua-malus", ato que é seguido também pelos pais e pelas famílias dos ambos.

87 Olhos com alguns problemas de cegueira.



Foto 4 e 5 – Cerimónia *hamulak* de “fase matan” realizado por uma família no suco UmaQuic (fonte: arquivo pessoal de Cláudia de Sousa Soares, 2022).

Assim, as crianças timorenses são cuidadas desde o nascimento e protegidas pelos espíritos da natureza e dos antepassados. Compreendemos aqui a função do rito, porque cada corpo vivo que sai do ventre de uma mulher necessita um tratamento especial, dando-lhe uma atenção específica, no sentido de harmonizar a vida na família e na sociedade com a “casa-mãe” do ser humano.

Lavar os olhos (*fase-matan*) é celebrado por membros da família de ambos os progenitores. Segundo o nosso interlocutor entrevistado, Sr. Miguel Maia dos Santos (2020), três ou sete dias após de um nascimento, é preciso realizar esta cerimónia. O sentido particular de “fase-matan” do bebé recém-nascido, é abrir a mente do timorense para que não incline a cabeça, ou seja, para ser grande, orgulhoso e ver o que o rodeia de forma positiva. De manhã bem cedo, ao nascer do sol, a família escolhida leva o bebé para o exterior, sentando-se sobre a esteira, virados para o sol, com a mão direita seguram a folha de bétel que está dentro de água, e em nome do bebé, dizem:

Tétum: *“foo halo ha’u-nia matan naroman hanesan loron nia roman leno rai hotu”*

Kemak: *Phoo tau matag nogo halaa phedo lelo halaa, pilo era hotu*

Mambae: *Phoo Phun hau matan ada man lel adan phil hothotu.*

Português: *Faça os meus olhos brilharem como o brilho dos raios do sol⁸⁸.*

Para que a luz do bem floresça no coração do bebé, continuam:

Tetun: *Foo, halo ha'u sai ema feto ka mane di'ak ida, matenek, badinas, isin di'ak. haksolok no hakmatek.*

Kemak: *Phoo, thau au msai ine no mane mloii sea, matenek, badinas, lolor mloi, haksolok, no hakmatek (mudu podiar).*

Mambae: *Phoo, Phun au smai bui-hina nor mau-maen khode, matenek, badinas, etan khode, haksolok nor hakmatek (kdei thama).*

Português: *Poderei ser um bom homem/ uma boa mulher, inteligente, trabalhoso, calmo, saudável e feliz⁸⁹.*

Os objetos simbólicos utilizados no ritual são: 1) a água que representa a purificação, 2) o bétel, usado como entrada para servir os convidados, representa a nova energia e tem poderes anti-infeciosos.

5.4. O envelhecimento da mulher e o rito de “*phara gol seka* – fechar o ciclo de procriação”

O envelhecimento de uma mulher começa com o período designado como climatério. Trata-se de um período de transição do período fértil para o período não reprodutivo. O climatério acontece em duas fases, isto é, a primeira fase começa a entrar em funcionamento a partir dos 40 anos, quando o ciclo de menstruação da

88 Esta informação foi concedida pelo nosso interlocutor entrevistado, Sr. Miguel Maia dos Santos, em 2020.

89 Ibidem.

mulher começa a entrar na fase de redução e poderão surgir dificuldades para se engravidar. Como afirmam Fernandes e Wehba (1995), “ela [refere-se à fase de climatério] inicia por volta dos 40 anos quando acontece o declínio da função ovariana, que pode perdurar por mais ou menos 25 anos”; enquanto outros autores como Santana e Halbe (1986) e Sakamoto e Halbe (1995) advertem que já aos 35 anos, inicia-se uma queda gradativa nos níveis hormonais, podendo levar a mulher a perceber algumas alterações de âmbito físico e/ou emocional (Landerdahl, 1997).

A segunda fase do climatério ocorre por volta dos 50 anos, e nessa etapa, o ciclo fica mais longo e o fluxo bem menor. É nessa fase que as ondas de calor e a irritabilidade podem surgir e por isso alguns estudos consideram esta fase como “Medo dos cinquenta” ou “psicossomático específico da meia-idade” (Jong, 1997; Mankowitz, 1987; Reis, 1999). Portanto, essa segunda fase pode ser identificada como fase de encerramento do ciclo de procriação ou reprodutiva, como explica Agostinha Sabina (2022).

Kuandu ami feto to’o ona tinan limanulu, atu hetan oan ne’e sá lae ona. Tanba ami ferik ona, maibé ne’e la berarti labele hetan oan ona, maluk feto balun ho tinan hanesan ne’e mós sei hetan oan –
Quando nós mulheres chegamos à idade de 50 anos, já não existe a mesma possibilidade de ter filhos. Porque já somos velhas, mas isso não significa já não podemos ter filhos, algumas mulheres com essa idade ainda têm filhos.

Alguns estudos (Greer, 1994; Costa, 1995; Palacios, 1997) sobre procriação associada ao fim do ciclo reprodutivo das mulheres justificam que,

(...). “Ninguém sabe porque nem quando a ovulação cessa, nem que sintomas são causados pelo encerramento das funções ovarianas e não pelo envelhecimento. É impossível mesmo prever qualquer coisa sobre a menopausa, isolar fatores de risco, sugerir medidas preventivas, pois a cada ano acrescentam-se novos sintomas à síndrome climatérica e, a cada ano, descartam-se alguns. Além do mais, como diz, todos os resultados de experiências são

comprometidos pela multiplicidade de sintomas e pela natureza autolimitada do fenómeno" (Greer, 1994, p. 15).

Aliás, segundo Albertinha Pereira (2021),

Bele tinan limanulu, maibé sei hakarak atu hetan tan oan, ne'e tenke buka dalan kulturál. Sé ita fiár iha kultura ne'ebé bei-ala sira-ne'ebé hatuur hela mai ita, entaun ho tinan ida hanesan ne'e mós bele hetan oan. Sé ita fiár nee.

Podemos ter 50 anos, mas se queremos mesmo ter filho, temos de procurar seguir o caminho cultural. Se nós acreditamos na cultura que os nossos ancestrais nos deixaram, então com essa idade também podemos ter filho. Se acreditamos!

Portanto, aqui, entende-se que na cultura timorense, particularmente na cultura dos *bunak*, tudo depende do esforço do casal que queira ter a presença de mais uma criança em casa. Mesmo que a situação não facilite a gravidez da mulher nos seus 50 anos de idade.

Sabendo que durante o período do climatério, a mulher também pode ganhar peso, por isso é importante manter hábitos saudáveis durante toda a vida para evitar ganhar muito peso nessa fase. A esse respeito, a senhora Etelvina Bau⁹⁰, mãe de seis filhos, diz que

Nei na' pana rau, nei nie too ata sae rau, nei niik ata tun bele mos ata sae. Nei nosil na sae debel, nei notok lau-laun (Bau, 2022) – nós mulheres quando nossa idade aumenta, o peso do nosso corpo pode diminuir e também pode aumentar. Nossa respiração é sempre baixa ou alta, nossa tensão aumenta.

Todavia, uma mulher que se encontra no período climatério, começa a sentir algumas mudanças no seu corpo e até no seu órgão genital. Nesse sentido, “o climatério não é velhice, mas é o envelhecer” (Costa, 1995) e esse facto leva a mulher

90 A senhora Etelvina Bau é de origem Holsa-Maliana, casada com Leonel Sabino de Ossu. Atualmente vive na aldeia Laulora, Suco Manleuana – Díli.

a sentir insegurança e diminuição da autoestima (Landerdahl, 1997). Todas estas mudanças ocorrem por causa do estrogénio, e, portanto, a produção dessa hormona pelos óvulos é drasticamente reduzida durante a fase de transição. Isto pode provocar algumas irregularidades nas hormonas femininas, porque na fase do climatério propriamente dito, ocorrem ciclos menstruais irregulares, por isso existe o menor chance de engravidar. Para se ter uma ideia, até os 35 anos de idade, as chances de gravidez são de 85% por ano. Dos 40 aos 44 anos, quando tem início o climatério, esse índice pode cair para 10% a 15%⁹¹ e nesse caso a possibilidade de se engravidar é quase impossível ou nula. Mas, algumas experiências mostram que existem mulheres entre os 40 e os 44 anos que conseguiram engravidar, como na minha experiência pessoal.

Na minha vida de casal, desde o início, encontrámos várias dificuldades, particularmente no que diz respeito a conseguir ter um herdeiro. O meu marido ficava frustrado e eu também. Não sabíamos o que havíamos de fazer, procurámos todos os meios, fomos ao exterior para fazer um tratamento específico associado ao processo de procriação do corpo novo dentro do meu ventre. Mas nada resultou.

Contudo, quando as mulheres chegam à idade de 45-50 anos, começam a entrar na fase de menopausa. Esta fase ocorre dois ou três anos antes da última menstruação e os efeitos podem ser de transpiração intensa, dificuldade em dormir e irritabilidade. Trata-se de um período de transição para o ciclo de menopausa das mulheres que é um ciclo muito importante na vida de uma mulher, pois marca o fim da menstruação e da ovulação, portanto deixa de ser possível engravidar naturalmente.

Partindo de todos os pressupostos acima apresentados, coloca-se a seguinte pergunta: quando é que se realiza o rito de *“para gol seka* – fechar o ciclo de

91 Esse trecho de informação foi buscado em <https://origen.com.br/entenda-como-funcionam-as-fases-da-vida-reprodutiva-feminina/> (acesso a 15/3/2024).

procriação” ou ciclo reprodutivo? É claro que se realiza no ciclo de pós-menopausa, isto é, pode realizar-se a partir de 48-65 anos. Mas na perspetiva cultural timorense, normalmente realiza-se a partir de 50-65 anos, dependendo da gravidade da condição de saúde que uma mulher enfrenta ou quando se desencadeiam alterações significativas no organismo da mulher. Pode ser, por exemplo, a perda da libido, maior propensão a infeções urinárias, aumento do risco de cancro de mama, osteoporose, doenças cardíacas e depressão.

Muitas mulheres optam pela reposição hormonal para suprir a falta do estrogénio e diminuir os efeitos dessa ausência brusca no corpo. Entretanto, é fundamental procurar a orientação de um ginecologista para verificar as melhores condições da terapia hormonal durante o climatério e a menopausa. Porém, na cultura timorense, há uma outra forma de verificar essas condições através da realização do rito de “*phara gol seka* – fechar o ciclo de procriação”, porque os timorenses sabem que “Quando a capacidade de reproduzir cessa, considera-se que o calor se acumula no interior do corpo, podendo fazer mal não apenas à pessoa em causa, mas também à sua descendência” (Sousa, 2022, p.127). É por isso que, tanto na cultura dos bunak bem como na cultura patriacal, realiza-se sempre a cerimónia de “*phara gol seka*”. Este rito é realizado

quando a mulher entra na menopausa. O calor (*ran manas* – sangue quente, ou pode ser entendido como doença malignosa que afeta o corpo da mulher) que a mulher acumula, neste período, pode ter efeitos potencialmente destrutivo, pelo que tem que ser arrefecido, caso contrário: *la halo ninia oan moras* – se não o fizer os seus filhos irão adoecer (Sousa, 2022, p.127).

Normalmente, o ritual “*phara gol seka*” “decorre na casa da mulher, onde se congregam os seus parentes e os seus afins, do lado do seu marido, e os respetivos matas (*ibidem*)”. Este ritual é realizado no “*dapur*” (cozinha) ou no interior da casa, onde se prepara simbolicamente uma *hadak* (uma cama feita por um pedaço de bambu) para ser virada ou destruída simbolicamente.

TERCEIRA PARTE
A RELAÇÃO ENTRE SAGRADO E NÃO-SAGRADO NA CULTURA
DAS PARTEIRAS TIMORENSES

Para abordar a relação entre sagrado e não-sagrado na ontologia moderna no mundo do século XXI, é preciso partir da primazia ontológica crítica dos estudos, tanto no campo epistemológico, fenomenológico, metodológico, simultaneamente no campo educacional da medicina, especialmente das parteiras, ou da enfermagem, seja quem for o especialista, pesquisador ou investigador acadêmico (sociólogos, antropólogos, da área da interculturalidade, política, da medicina moderna, etc.). O assunto não deve desviar-se dos conceitos cruciais dos chamados estudos culturais e interculturais, especificamente no que tange aos saberes locais – neste caso, as questões das culturas do parto ou de como humanizar o sentido de “fazer nascer o corpo novo” no parto.

No âmbito da abordagem desses conceitos “sagrados” e “não sagrados” na cultura das parteiras timorenses, cito o conceito filosófico de Martin Heidegger ao falar da “coisa” em referência ao “sagrado”, das “profanações” no tom de voz de Georges Agamben (2007), da “ideia cívica” do multiculturalismo em Tariq Modood (2007), e a “emancipação” na ideia de Teresa Cunha (2010), na perspectiva de (é preciso) repensar e construir um outro modelo de pensamento de emancipação, no contexto da educação de saúde contemporânea, nomeadamente o das práticas médicas em Timor-Leste, principalmente em torno do “sagrado-parto e o do parto humanizado de vida”.

Quando Martin Heidegger nos traz o conceito filosófico de “coisa”, e que essa “coisa” não deve ser uma simples “coisa” de interpretação em si, mas numa dimensão a que essa “coisa” dá sentido ou o que para Bártolo (2007, p. 47), é um algo que “faz sentido” enquanto “coisa” na “*coisidade*”. Assim, o resgate que o filósofo fenomenológico, Martin Heidegger, fez do pensamento pré-filosófico grego, sobre “coisa” na sua essência do sagrado, ele, Martin Heidegger ao referir-se à palavra

“coisa”, nesse sentido é oxímoro ao conceito comum de dizer algum objecto qualquer. Mas “coisa” segundo Heidegger, é a que possui um carácter sagrado e que é expresso por meio das coisas e coisidades das coisas em si. O filósofo designaria por *Geviert* o carácter sagrado. *Geviert* é uma palavra de origem alemã que significa “número quatro”, e a abreviação de – vier – dá o sentido de “quaternidade”. Batista (2007) explica o conceito:

O sagrado não é algo qualquer e muito menos um Deus transcendente, conforme é apresentado pelo pensamento judaico-cristão. Ele é, na verdade, o ente enquanto acontecendo como “coisa”. O sentido de Sagrado também pode ser compreendido a partir da dimensão em que ocorre a revelação da “coisidade” da coisa. O sagrado, que não se dá numa dimensão transcendente e atemporal, tem como horizonte “quatro” elementos: a terra, o céu, os mortais, e os imortais (os deuses). À unidade destes elementos originários, Heidegger dá o nome de *Geviert*, traduzido por “quadripartite”, mas preferimos utilizar o termo “quadrinidade”, por expressar melhor a ideia de unidade dos quatro elementos”. (Heidegger, 1977, apud Batista, 2007, p. 2)

A “quadrinidade”, ou seja, quatro unidades numa dimensão de relacionamento, que é, para Heidegger, formado pelo jogo cruzado de essências entre quatro elementos: deuses e mortais, terra e céu. Cada um deles apropriada e reflete-se, no jogo de apropriação de essências, no modo de ser do outro no próprio ser, ou seja, cada elemento traz consigo como reserva o que é próprio do outro; dessa maneira, podemos entender que, o sagrado ou o *lulik* é também aquilo que é afirmado pelo Heidegger sobre o “o ente”, enquanto acontecendo como “coisa” que mora no *Geviert* ou identificado nos “quatro” elementos. Isso é o que podemos observar no *lulik* enquanto “coisa” na sua coisidade da coisa na cosmologia timorense, neste caso, o cosmos do *lulik* representa uma natureza de órbita no âmbito de coisas consideradas sagradas e que Timor enquanto natureza e templo dos antepassados. É um templo de uma dimensão de espaço, de tempo e de lugar sagrado, onde a

fronteira fenomenológica das coisas também é *lulik*. Aliás, ao falar do *lulik* no contexto da tradição timorense, pensamento do Ser não deve separar entre o que é *lulik* e o que é ser timorense encorpora com a sua própria natureza. Porque o que é *lulik* representa já o ambiente timorense em si, enquanto corpo-natureza e corpo-ser (humano).

Nesse sentido, para além desse entendimento, a profundidade do cosmos do *lulik* vai além desse universo sagrado das coisas, ele, o cosmos do *lulik* fala da órbita do cosmo de vida – um ciclo de vida (Hicks, 1984) que segundo esse cosmo *lulik* é a própria essência da “natureza” como “coisa” sagrada ou a cosmologia da relação *mane-feto* no dualismo conceitual de vida como representação dos troncos sagrados da *Uma-Lulik*, que para Traube é chamado “trunk”, ou seja, o “tronco” de vida que se associa ao pai-céu e mãe-Terra (Traube, 1986). Neste contexto, esse *cosmo-lulik* no dualismo conceitual *mane-feto* também é afirmado por Fox (1980), como os responsáveis do “fluxo de vida”. É nessa dimensão do *cosmo-lulik* da natureza em *lulik* que o seu carácter existencial procede a existência da representação dos quatro pilares essenciais da profundidade cosmológica de vida do *lulik*-timorense entre: *natureza-ser, ser-coisa, ser-corpo, e ser-divino*.

Enquanto natureza-ser, a existência de *lulik* é inevitável na vida do ser timorense, principalmente acreditar na crença do universo *lulik* que admite a existência de três espaços cosmogónicos: o espaço terrestre (o espaço do corpo vivo), o espaço do além (dos antepassados), e o espaço da divindade; espaços que aparecem no dualismo conceitual de vida – “trunk” em *mane-feto*.

Acredita-se que, em cada espaço da natureza existe um ser que é *lulik*. Isto é, um ser, “coisa” ou objeto (montanhas, árvores, lagoas, aves, golfinhos, florestas, crocodilos... etc.), que é dono do seu espaço, do seu tempo e lugar, e por isso, é *lulik*, tem carácter sagrado – é proibido entrar naquele espaço *lulik*, ou viajar no tempo do além, sem antes pedir autorização por intermédio dos *lia-na'in* ou senhores da palavra.

Lulik enquanto *ser-coisa*, é dono de uma “coisa”, – e no caso do parto, é dono de um corpo sagrado. Assim, o que significa *ser-corpo* enquanto “coisa” na “coisidade” do cosmo-*lulik* em torno de “ciclo de vida”.

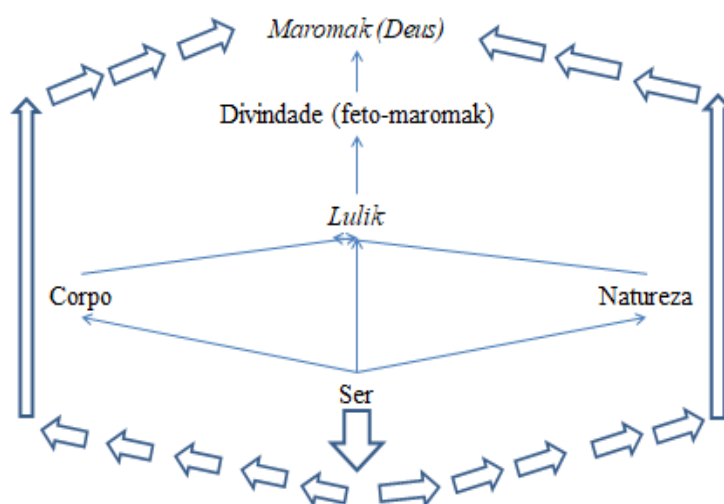


Figura 12 – Cosmo-*lulik* em “fluxo de vida”

Ser enquanto ser natureza, e ser do corpo em *feto maromak*, como deusa fertilidade, no conceito do *lulik*. Assim, a percepção deste cosmo-*lulik* em torno do “cycle of life” pela imagem acima, entendemos que o ser enquanto representação de *coisa* e *coisidade* de ser na (natureza e corpo), ele é divino e ao mesmo tempo é *lulik*. Nesse sentido, o *Lulik enquanto ser-corpo*, no contexto de “cycle of life” em cosmo-*lulik*, na cosmovisão timorense provinha de dois elementos do mesmo *espaço, tempo e lugar*: do *ser* como ícone do corpo da natureza, e do *ser* como corpo da coisidade da própria natureza do ser humano – que se encontra no dualismo conceptual *mane-feto e feto maromak*. Nesse sentido, em cada um desses elementos coabita a essência do *lulik* entre corpo-natureza e corpo-homem.

Quase a maioria narrativa oral fala-nos desta relação entre a natureza e a vida do homem no mundo timorense:

o corpo é simbolizado pelo dorso do crocodilo ou em *fataluku*, o dorso de *poicholor* ou do avô crocodilo. Nesse sentido, a essência do corpo na vida dos timorenses, especialmente o que refere a

“essência do corpo das mulheres timorenses, está na base da *Uma-Lulik*”, por isso, ele é *lulik*. Já que é uma substância sagrado ou *lulik*, de uma maneira específica, ele, o corpo da mulher, “*não pode ser exposto indevidamente para não perder a virgindade*. (Araújo (2013, p. 53).

Desta forma, o *Lulik enquanto ser-divino*, ou na sua essência de divindade, nesta cosmologia do *lulik* na ideia do “fluxo de vida”, é representado na “coisidade” do corpo da mulher timorense que é simbolizada e exaltada em “feto-maromak” no cosmo-*lulik* do sagrado-parto, é sempre “*Geviert*” e é *lulik*. Daí, percebemos que, o que é “coisa”, na sua essência é sagrado, e o que é sagrado é a “coisa” no cosmo-*lulik*, assim, o que foi questionado pelo Heidegger (1995) na “coisidade” é a própria essência do *corpo* enquanto um *ser* na existência da natureza.

1. Perspectiva tradicional e perspectiva moderna

Considerando a perspectiva tradicional, agora compreende-se a razão pela qual o corpo é um ser considerado *lulik* na natureza e na cultura das parteiras timorenses. O que é sagrado tem vida, e é considerado como um *ente* divino; ao mesmo tempo constitui um *ciclo* divino. Desta maneira, segundo Mircea Eliade (1907 e 1986):

O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”. É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysterium fascinans* mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem. Mas sabemos que essa terminologia analógica se deve justamente à incapacidade humana de exprimir o *ganz andere*⁹²: a linguagem

⁹² “*ganz andere*” significa “completamente diferente”, ou “totalmente diferente”, ou “um todo diferente”.

apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural.

Neste sentido, em relação ao que é *lulik*, é a “coisa”, que para Heidegger é “Indizível em linguagem científica e inabordável pelo método lógico-formal” (Heidegger, 1977, apud Batista, 2007, p. 2). Desta forma, o método lógico-formal nos estudos contemporâneos, traz ideias paradoxais entre o aceitar e negar, quando se fala da fenomenologia dos “saberes tradicionais” de uma cultura. Afirma Saraiva (2006):

Porém, existe um discurso paradoxal que deduz valores dos “saberes tradicionais” com alguma interpretação científica preconceituosa, associando-os sempre à pobreza, inclusive no plano da política internacional da saúde que são vinculados aos países rotulados como emergentes ou subdesenvolvidos. Aliás, a partir desta relação resulta uma visão de preconceito em relação às populações tradicionais, a ponto de seu conhecimento acumulado ser taxado como “folclore” ou “suporte de uma idealização romântica”, já que são manifestações reconhecidamente populares. Todo o seu arsenal de conhecimentos e tradições é desqualificado, folclorizado e negado. É neste sentido que o “saber erudito” de base científica e técnica se impõe sobre os “saberes tradicionais” ou “saberes populares”, legando-os ao campo da exclusão e do esquecimento (Saraiva, 2006).

Estas ideias/ saberes tradicionais, que consideram o fenómeno da “coisa” na “coisidade” que é *lulik*, no contexto timorense do parto e noutros contextos, são negadas e ignoradas no sistema oficial de saúde, e são igualmente excluídas dos valores e das práticas dos profissionais da área da assistência social. O que acontece na maioria das práticas de saúde foi o de viabilizar uma política de assistência ao parto, tendo como objetivo afastar as mães grávidas dos saberes tradicionais do sagrado parto no *lulik* e na *Uma-Lulik*. Como explica uma parteira tradicional, D. Rosa da Conceição Barros numa entrevista concedida em 2012:

Agora já não porque há hospital aqui e as parturientes fazem o parto no hospital, mas algumas delas não conhecem o hospital, então chamaram-me para as assistir no parto; só de vez quando me chamam, mas ultimamente já não, porque os enfermeiros trouxeram o programa *SISKA* (Serviço Integrado de Saúde Comunitária) para aqui, visitando *knuas* (vilas) e aldeias, e deram explicações para que as pessoas doentes ou que precisem de partos tenham que ir ao hospital (apud Araújo, 2013, p.101 - nossa tradução)⁹³

Esta ideia de “negação” e de imposição do poder político na estrutura social timorense tem como consequência que, o que é visto como justo e certo pela comunidade, acaba por ser desvalorizado. Uma nova ordem social, planeada pelo poder político que, segundo Giorgio Agamben (2007, p. 7) “... Procura submetê-las a seus fins por meios muitas vezes ilegítimos”. Assim, a perspetiva tradicional da linguagem “o sagrado e o não-sagrado” na cultura do “eu” timorense no parto, nela encaixam a filosofia e a cosmologia de todos os saberes tradicionais sobre o que é *lulik* no sagrado parto. Na filosofia destes conceitos *lulik* no parto, tudo aquilo que está na cosmologia do *lulik*, enquanto ser do “eu”, assim, como o ser do outro “eu” na “coisa” e “coisidade” de vida que são exaltadas. Profanadas nas suas perspectivas modernas sobre parto, que consideram que na cultura timorense, “o sagrado e o não-sagrado” na cosmologia do *lulik* são coisas irracionais no seu uso *comum* e não têm qualquer relação com o *lulik*. Quer dizer que, no sentido epistemológico, esta sacralização no ponto de vista de Agamben (2007), na ideia de profanação, é uma força que vem macular as ideias do próprio “eu”. Neste caso, significa proibir que o uso das práticas antigas seja recuperado na íntegra, tanto no *lulik* do parto, assim como também na área da prática da justiça social em questão.

93 Esta entrevista de D. Rosa da Conceição Barros teve lugar no âmbito da elaboração da minha dissertação de mestrado em Educação e Movimentos Sociais, intitulada “O sagrado na cultura das parteiras do Timor-leste” defendida em 2013 na Universidade Federal de Santa Catarina.

Profanar significa, assim, tocar no consagrado para libertá-lo (e libertar-se) do sagrado. Contudo, a profanação não permite que o uso antigo possa ser recuperado na íntegra, como se pudéssemos apagar impunemente o tempo durante o qual o objeto esteve retirado do seu uso comum (Agamben 2007, p.8).

Nessa perspectiva epistemológica, – podemos dizer que Agamben (2007) utilizou a ideia de “profanação” no âmbito de criticar e ao mesmo tempo de restituir o uso comum daquilo que foi ilegítimo, e excluído-do que é considerado *lulik* na sua essência do cosmo-*lulik* timorense. Assim:

Em geral, contudo, os valores e as formas dos mecanismos locais de justiça são criticados no discurso de ONGs e autoridades justamente por não seguirem as orientações dos direitos individuais. Tais discursos costumam caracterizar as formas locais pela negativa – “elas não garantem o direito de grupos vulneráveis, não observam princípios internacionais de direitos humanos, não têm padrões impessoais e objetivos, não são escritos, etc (IRC 2003; JSMP 2002; apud Duarte & Baptista, s/d, p.16).

No caso acima mencionado, a “profanação”, é justamente pegar nessas críticas opostas que profanam e ilegitimam “as formas locais pela negativa”. Assim, a partir desse ângulo, o da fenomenologia dos saberes tradicionais sobre a ética do ser do corpo no sagrado parto (tanto ser corpo parteira ou ser corpo parturiente), e tentar restituí-los pela sua “existência como possibilidade ou potência”, na “potência de ser e de não ser” (Agamben, 2007) do sagrado. Desta forma e de uma maneira geral, Agamben (2007) procurou, através do campo da filosofia, histórica, estética e filologia, recriar e devolver a ética à comunidade, a sua própria potência histórica de ser. Neste caso, podemos restaurar o valor da cosmologia dos saberes tradicionais timorenses do sagrado e não sagrado – em relação ao corpo *lulik* no sagrado parto, e de valorizar a essência do sagrado parto timorense no *lulik* e na *Uma-Lulik* (Araújo, 2013, Paulino & Araújo, 2018).

Neste sentido, no campo dos estudos acadêmicos timorenses, a ideia será (o que para Agamben (2007), consiste em procurar a “potência do ser e do não ser” na sua própria cosmologia de existência que já tinham sido profanadas politicamente) pesquisar e explorar a ideia da profanação das formas locais das práticas das parteiras, ligada ao corpo *lulik*, no ato do sagrado parto timorense, e diligenciar nas práticas vivenciadas pela população timorense no ato do parto, nomeadamente das mulheres grávidas, nos seus oráculos de saberes sobre o que é *lulik* no sagrado parto. Neste caso, procuramos ver em que consiste realmente a cosmologia do corpo *lulik* no sagrado parto, e o que significa “sagrado e não sagrado” no contexto da formação das parteiras para a humanização da vida no parto.

2. Hibridização de duas perspectivas

É necessário saber as perspectivas teóricas, nomeadamente sociológicas, para compreender a presença fundamental do “outro eu” consciente, basicamente a voz do “outro eu” nos estudos interculturais e interdisciplinares, a fim de enquadrá-la como um saber da ciência. Esta tentativa foi muito bem perspectivada por Edgar Morin (1999), particularmente na linguagem e no conceito de “Os sete saberes necessários à educação do futuro”.

Morin menciona problemas específicos que dizem respeito à questão dos “sete buracos negros da educação”. Na sua opinião, trata-se de conceitos educacionais, que foram ignorados na formação educativa inicial dos cidadãos. Para Morin, o cidadão é a base da construção do conhecimento, da consciência, e da formação de um Estado e de uma nação. Os académicos, na maioria dos casos, transmitem conhecimentos, mas nunca ensinam o significado profundo do conceito *conhecimento*. Muitas vezes, o *conhecimento* é considerado somente como um conceito de uma percepção “errada” ou “ilusória”. Morin dizia que as análises construídas sobre as questões do conhecimento, nomeadamente, as premissas sobre as crenças do passado são fundamentadas com ideias do **outro** como complemento sobre o que estudamos em nosso estudo. É por isso que Morin defende que o

nascimento de um *conhecimento* vem de uma ordem de ajuda mútua, isto é, existem conexões invisíveis entre duas realidades estudadas. Assim salientou Morin:

O segundo buraco negro é que não ensinamos as condições de um *conhecimento pertinente*, isto é, de um conhecimento que não mutila o seu objeto. Por que? Porque nós seguimos em primeiro lugar, um mundo formado pelo ensino disciplinar e é evidente que as disciplinas de toda ordem que ajudaram o avanço do conhecimento são insubstituíveis, o que existe entre as disciplinas é invisível e as conexões entre elas também são invisíveis, isto não significa que seja necessário conhecer somente uma parte da realidade, é preciso ter uma visão que possa situar o conjunto. (Morin, 1998, apud Carvalho, 2003)

Desta forma, Morin afirma que o *conhecimento pertinente*, é formado pelas relações reais das disciplinas, mesmo que as conexões sejam invisíveis. Nesse sentido, a pertinência vê-se pela presença da conexão entre as realidades de uma e de outra. Assim, na visão de quem estuda, deve existir essa dimensão intercultural, e necessita do que Descartes (2003) apresenta na sua teoria: em primeiro lugar (1º) – os estudos devem ter “objeto”, (2º) – o “objeto” é real, e o (3º) – o “objeto” deve conter um espírito de clareza e de evidência. Ou seja, o valor da utilização da nossa intuição é fundamental, porque ela conecta o conhecimento intuitivo do sujeito ao objeto, entre a razão pura e a razão empírica. Neste caso, o sujeito e o objeto⁹⁴ são interdependentes, mas são conectados pela intuição da sabedoria humana timorense no *lulik*. Estas conexões, na ideia do autor alemão Schopenhauer (2005, apud Souza, 2015), dividiram-se em três categorias de intuições: intuição pura, empírica e abstrata; e um profissional deve ter essas faculdades de intuição. No caso concreto do trabalho da parteira, ela não move um objeto sem alma, mas sim um sujeito, que contém propriedades de alma.

94 O “sujeito” aqui refere-se a pessoa e o “objeto” refere-se a alguns objetos que os timorenses consideram como sagrados, por exemplo, uma espada dos ancestrais, uma pedra mágica que tem ligação com o percurso de vida dos antepassados timorenses, ou outros.

Nas palavras de Mora (1978, p. 158):

Como Husserl assinala, toda a intuição individual ou empírica pode transformar-se em essencial, em intuição das essências ou ideação, a qual capta o “quê” das coisas, de modo que enquanto “o dado da intuição individual ou empírica é um objecto individual, o dado da intuição essencial é uma essência pura”. Junto a estas duas intuições fala-se de uma intuição_ideal, dirigida às essências, de uma intuição _emocional, dirigida aos valores, de uma intuição volitiva, encaminhada à apreensão das existências.

Neste sentido, nos hospitais e nos centros de saúde, principalmente na sociedade timorense, os profissionais devem ter uma capacidade, da linguagem dialógica intercultural (gestual ou verbal do parto). No âmbito da questão do reconhecimento da presença do outro “eu”, para assegurar uma assistência humanizada à parturiente, na espera do “corpo novo”. As parteiras dos serviços médicos devem ter esta visão ampla, fruto das teorias interculturais, ou seja, saber adaptar o conhecimento ao contexto, e ao mesmo tempo reconhecer a presença de outro conhecimento no mesmo espaço de ser. Podemos analisar da seguinte forma:

- Estas três terminologias são inseparáveis, segundo a análise teórica da psicanálise, as três componentes não se devem analisar separadamente, entre: o sujeito, o inconsciente e a psique constituídos.
- ou seja, entre a natureza e a cultura (real), o humano e não humano (simbólico), e homem e mulher (imaginário).
- Estas são conexões reais dialógicas insubstituíveis.

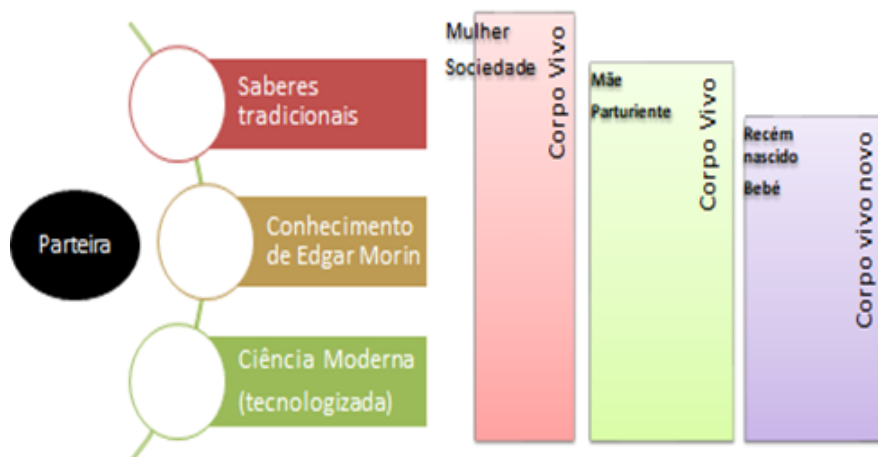


Figura 13 – Linguagem dialógica intercultural (gestual ou verbal do parto).

Na maioria dos casos relacionados com o parto timorense, usamos a perspectiva de Morin, como uma chamada de atenção para pesquisadores e académicos da área biomédica: colocar estas conexões reais dialógicas do conhecimento no contexto, ou podemos afirmar, colocar a situação do serviço do parto no seu mundo lógico-real, lógico-simbólico e lógico-imaginário. Esta realidade deve condicionar a prática das parteiras, isto é, colocar o conhecimento científico no contexto do universo timorense de ajuda mútua, de modo a poder privilegiar mais o outro conhecimento da cultura (o dito moderno), em lugar do outro contexto do parto em si, neste caso, o do contexto timorense. Por isso, às vezes, a assistência ao parto sem o contexto holístico de humanizar e salvar vidas, acaba por pôr em risco a confiança das parturientes nas parteiras profissionalizadas. Observemos o poema a seguir produzido em Díli, a 14 de Abril de 2020 (Timorense, 2021, p. 33):

Mão Cruel

Mão Cruel!
 Mais de cento e dezanove mil vidas destruístes!
 Sem nenhum punhal na mão...
 Onde passas...
 Semeias desgraças!
 Sem que a luz mostrasse essa face pecadora...
 Desta mão destruidora!
 Mas, as crianças sentem...
 E presentem!
 Demonstram desgostos
 Nos seus rostos...

Ao ouvirem a sirene das ambulâncias...
Que o vento transmite aos ouvidos...
Até ao coração
De cada menino órfão
Que as tuas mãos
Sem piedade
Cortaram os seus sonhos! Sem deixar nenhuma claridade!

Neste poema, narram-se as aventuras das mulheres grávidas, durante o confinamento obrigatório devido à pandemia de Covid19, quando o medo e a angústia⁹⁵ das mães se entregaram nas mãos de máquinas humanas; no meio das sirenes das ambulâncias, dos termómetros de vigilância, dos testes de *Swa*. Tudo isto aconteceu às mãos das parteiras, para fazerem as *Manobras de Leopold*,⁹⁶ ao chegarem às consultas. Neste sentido, precisamos de entender que no serviço do parto, o trabalho das parteiras não deve ser o da maquinaria de uma indústria, mas sim da maiêutica⁹⁷, das pessoas nos hospitais, neste caso, das boas obras de salvar vidas na maternidade, pelas mãos das próprias parteiras no receber o corpo novo.

95 Podemos observar esta situação durante o confinamento obrigatório – ligado ao problema do Covid19 em Timor-Leste, entre 2020-2021, nomeadamente na cidade de Díli. Ao contrário de muitos bebés que nasceram fora da cidade de Díli em piores situações, mas acabaram por nascer bem e sobreviver, devido ao apoio das parteiras tradicionais, que aplicaram os saberes tradicionais, entrecruzados com alguns saberes hospitalares. Os bebés que nasceram em Díli, chegaram às clínicas e ao hospital, foram recebidos primeiro com o teste de “swabTes” no geral, e principalmente as mães grávidas. No caso de resultado positivo, as mães grávidas tiveram um acompanhamento rígido por profissionais da saúde (particularmente as parteiras), de acordo com o protocolo do covid19 em Timor-Leste; no entanto, após o nascimento dos bebés, devido ao medo de infeção, os médicos responsáveis pelos doentes covid19, separaram as mães dos recém-nascidos durante um tempo indeterminado. Sem um cuidado específico da parturiente e do bebé, os bebés que nasceram acabaram por perder a vida por falta de boas condições e por não receberem uma boa amamentação das mães e uma assistência adequada. Num relato, uma mãe que perdeu o bebé por falta de amamentação, conta que foram dezoito bebés que perderam a vida por não terem assistência adequada em relação a amamentação e a assistência médica durante o confinamento obrigatório. Houve notícias de algumas mães que após o parto no hospital nacional fugiram e conseguiram salvar os filhos das mãos do pessoal de saúde, principalmente dos que tomaram conta do covid19. Este poema foi produzido durante o contexto de confinamento do covid19, publicado no livro *Inimigo Invisível* (Timorense, 2021, p. 33) e nele revela-se o temor que as mães grávidas tiveram durante o parto e pós-parto (2020-2021) no hospital nacional – Guido Valadares e no centro de saúde para o confinamento obrigatório em Díli.

96 Manobras de Leopold são manobras ou métodos genéricos para determinar a posição do bebé no útero da mãe. A designação tem origem no ginecologista alemão, Christian Gerhard Leopold, criador deste método.

97 Maiêutica é o termo usado por filósofo Sócrates para designar o trabalho das parteiras (como a sua mãe) na hora de apoiar o parto.

3. A ordem genealógica e a tradição no reconhecimento do corpo novo

A ordem genealógica e a tradição de percepção do reconhecimento do ser, nesse caso, do ser do corpo no contexto timorense, o reconhecimento sobre o corpo, é essencial. Falamos, holisticamente, no que tange ao corpo da mulher no processo dual *mane-feto*. Para falarmos de corpo, nomeadamente do corpo feminino na cultura timorense, devemos começar por compreender a diferença entre corpo no conceito tradicional e cultural e na biomedicina. Existem várias perspectivas a considerar:

- Corpo no contexto-dos saberes tradicionais
- Corpo enquanto objeto de estudos culturais,
- Corpo como símbolo de reconhecimento,
- Corpo na abordagem da ciência.

Nesse sentido, podendo dizer também que os estudos sobre o corpo feminino na cultura académica timorense, ainda são muito restritos na sua abordagem no contexto do corpo e o da sexualidade. Os saberes natos relativos a este assunto são discutidos na sociedade timorense intelectualizada, mas de uma forma discreta (o real simbólico da transmissão), isto é, em certas famílias, escolas e regiões no interior da ilha, não se pode falar abertamente com os jovens sobre a questão do corpo e da sexualidade. Para o povo, o corpo é considerado *lulik*. O termo que designa os órgãos genitais em tétum (a língua nativa), é *oin-lulik* (tanto masculino como feminino). *Oin-lulik* é uma palavra formada por substantivos masculinos, compostos por justaposição; literalmente, *oin* refere-se a cara/face e *lulik*, como temos visto, significa sagrado. Assim, o assunto é pela sua própria natureza, proibido ou tabu.

3.1. Sujeito corpo-novo/recém-nascido?

Para os timorenses, o corpo é louvado como algo sagrado, ou seja, quando o corpo está vivo, é venerado com dignidade; depois de estar morto, o corpo é enterrado com as honras devidas.
(Araujo, 2013, p. 53)

Assim, como já referimos na primeira parte da tese, relativamente ao oráculo de diálogo das mães na sabedoria do *lulik*, o conceito *lulik* sobre o corpo, na maioria dos relatos, não indica o fim de uma alma, mas sim o início da presença de uma alma noutra corpo, que é o *corpo novo*. Quando falamos do corpo e da alma, no caso timorense, referimo-nos a três complementaridades no dualismo *feto-mane*, isto é, corpo e alma, alma-corpo-alma *lulik* e *corpo novo*. Nesse círculo-moral, a complementaridade do corpo passa por várias verdades, tanto empíricas quanto racionais.

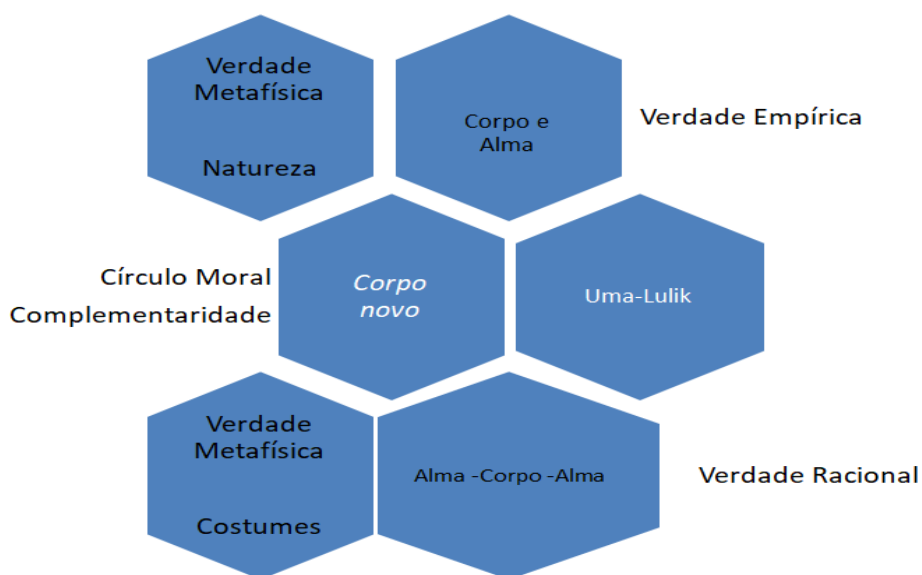


Figura 14 – Círculo Moral Complementaridade do corpo

Segundo Hicks (1984), o corpo feminino timorense representa o corpo simbólico da *Uma-Lulik*. No corpo físico, a vagina é como a porta de entrada da casa, o útero é o espaço do ventre onde germina o fruto da alma-corpo-alma. É assim que na tradição do povo de *Caraubalo* do distrito de *Viqueque*, o espaço habitacional é representado como “vagina”, isto é a “porta da entrada da casa” e o interior da casa é considerado como “útero”, ou seja, o ventre da mulher que regula o “ciclo de vida” (Hicks, 1984, p. 2). Este antropólogo descreveu ainda que o povo do distrito de *Viqueque* de língua Tétum-térik, sente-se dividido entre dois universos cosmogónicos: o submundo e o mundo superior. É nesses espaços que coabitam os entes sagrados

timorenses. É uma onde tudo é procriado e preservado no espaço ritualístico do *lulik*. Pois, segundo Lúcio Sousa (2022, p.117), “A geração e a manutenção da vida assentam na ideia de equilíbrio entre forças em interação: “o quente e o frio” e na casa que se estabelece “o primeiro campo que foi o objeto de cultivo, local por onde, no início, se podia aceder ao céu, onde se encontrava o domínio do Sol e da Lua” (Sousa, 2022, p. 95).

Podemos entender que na natureza física do espaço da *Uma-Lulik*, são os pilares que sustentam a base da casa-sagrada, e são também eles que conectam o submundo ao mundo superior. São eles que transmitem o calor do Sol junto à lareira-*lulik* na hora do parto, e que simboliza a ideia do *quente*, o calor do parto ou o afeto. Simultaneamente, recebem a luz da lua e do sol, são eles que trazem a frescura (a paz, a alegria, a felicidade) à parturiente na presença do corpo novo (o recém-nascido).

3.2. Sujeito Social e Sujeito Simbólico

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: o 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 nos rios). (Paulino, 2020, p. 84).

O simbolismo da procriação, vem de uma maiêutica relacional e triangular, isto é, da relação social dual *feto-mane*, associada ao simbolismo da *Uma-Lulik* e da natureza no *bosok-lulik* ou altar sagrado, como ícones de representação do ato do fluxo de vida, na espera da chegada do sujeito, que é o *sujeito corpo novo*. Na figura seguinte observamos este simbolismo:

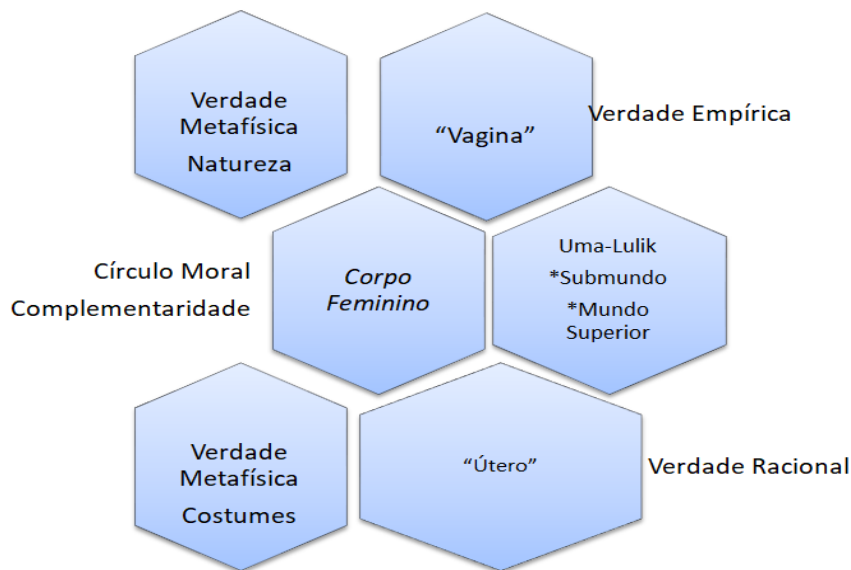


Figura 15 – Círculo Moral Complementaridade (*feto-mane na Uma-Lulik*)

Estas três categorias (corpo novo, sujeito social e sujeito simbólico), na elaboração desta tese, procuram dar ênfase ao parto humanizado, culturalmente, face à medicina moderna. Esta complementaridade, segundo Fernando Rey (2015), é ainda um jogo de processos paradigmáticos de ideais políticos, mesmo que, como afirmou Rey (2015, p. 10):

Um exemplo dessas formas naturalizadas de objectivação é a ciência que, em seu momento positivista, pretendeu alcançar a condição de um saber “objectivo” capaz de controlar e predizer os processos naturais e humanos – ilusão que levou à esperança de legitimar sistemas e práticas humanas como científicos no intuito de transformá-las em supostas verdades. Nesse processo, o positivismo representou a filosofia da ciência sobre a qual se erigiu o Modelo Biomédico, sobre o qual se desenvolveram os fundamentos de práticas que passaram a *ignorar* as diferenças culturais e individuais na medicina, procurando as “leis objectivas naturais” sobre as quais se poderia explicar, predizer e controlar as doenças emergentes.

Um modelo de pensamento que é direccionado a *controlar*, no caso do modelo biomédico, que *ignora* a presença das diferenças culturais e individuais na

medicina. Tendo em conta este modelo, na análise patológica da doença, este acto de ignorar, segundo Rey (2015, p. 11), “implicará a eliminação das diferenças individuais que se expressam frente a doenças semelhantes”. Ainda segundo o mesmo autor, essa eliminação pode trazer uma análise fragmentada e sem uma compreensão global daquela doença e naquele corpo. Ao mesmo tempo, Rey afirma que este ato de eliminação tem como consequência que a objectivação do *corpo* humano seja subjectivada no tratamento, e considerá-lo como uma máquina com partes independentes. Nesse ponto de vista,

o modelo biomédico levou à fragmentação mecanicista do organismo em órgãos atomizados, que representam até hoje o local de génese e desenvolvimento da doença na representação dominante desse modelo, sem compreender como esse órgão se inscreve no funcionamento complexo da pessoa em que se instala a doença. O corpo foi tratado, traço ainda muito presente nas práticas médicas na actualidade, como uma máquina formada por partes relacionadas, mas com funcionamento independente de cada uma dessas partes (Rey, 2015, p. 11).

O autor observa que o ato de fragmentar a análise patológica, acaba por não trazer análises específicas de uma doença num corpo, ou seja, uma análise *singular*. O que acontece, segundo o autor, é a solução *universal* da análise clínica, dada pelos profissionais, sem uma análise específica sobre o caso em estudo, o que para o autor, significa um *perigo ideológico*. No caso concreto, este perigo ideológico pode agravar-se na atualidade com a presença do instrumentalismo na medicina moderna. Rey (2015, p. 12), observa sobre esta questão:

O instrumentalismo típico da ciência moderna, em que o instrumento representou uma forma de apreender um saber objectivo sobre o mundo, afastou a medicina progressivamente da clínica tradicional, centrada em exame profundo e *singular* do paciente. Nesse sentido, a medicina foi-se associando a

profissionais cada vez mais passivos, com menos preparação para a formulação de hipóteses diferenciadas sobre os pacientes e mais dependentes dos resultados das técnicas cada vez mais sofisticadas de diagnóstico.

O autor frisou ainda que, atualmente, estes instrumentos dominam em grande medida o labor dos médicos, que se afastam significativamente da prática da *clínica tradicional*. Esta presença massiva dos instrumentos na *praxiologia* dos profissionais, torna-os mais passivos e menos preparados nas análises clínicas. A fragmentação dos atos clínicos piorou ainda com a chamada “medicina baseada em evidências”, como realçou Rey (2015, p. 14): “[...] segue a tradição de manter o órgão como o *locus* da doença, *ignorando* completamente o modo de vida, a qualidade ambiental e a qualidade da vida pessoal e relacional das pessoas.”.

É nesta **distorção clínica** que queremos questionar, criticar e tentar dar ênfase novamente à **praxeologia**⁹⁸ do trabalho da clínica tradicional. Pensamos que o *lócus* de um trabalho médico é salvar vidas. A vida de quem necessita de saúde no corpo, na alma e na sua subjetividade psicológica. Neste caso, humanizar um parto é abranger a complexidade de um apoio absoluto do ser, isto é, no *sujeito corpo novo*, no *sujeito social* e no *sujeito simbólico*, e de uma forma holística. Então, desta forma, no *lócus* de apoio clínico não se deve *ignorar* o círculo-moral da sociedade, no caso da mulher grávida - **o modo de vida** (a cultura e os seus usos e costumes), **qualidade ambiental** (o espaço e o tempo), **a qualidade da vida pessoal** (questões económicas), e **o relacionamento interpessoal** (na vivência social).

Em seguida, vamos discutir cada uma das três partes desse *lócus* - o corpo novo, sujeito social e sujeito simbólico no dualismo conceptual (*mane-feto*) do parto timorense: a) **Modo de vida** –Relativo aos usos e costumes que as mães timorenses utilizam e aplicam durante e depois da chegada do *sujeito corpo novo*. A questão do uso dos objetos *lulik* (pano preto, um terço, uma tesoura...etc); b) **Qualidade ambiental** – Refere-se ao estado consciente do corpo mãe. A questão do *espaço* e do

98 Uma praxeologia – do caráter multilinguismo e multiculturalismo de entendimento (Bastos, 2014).

tempo são importantíssimas para a gestante, porque acredita-se que cada espaço tem os seus **donos**, e cada tempo tem os seus **poderes**. Assim, a escolha do *espaço* para uma mãe timorense é fundamental para se tomar decisões concretas (por parte do esposo e da família), por isso, frequentemente o parto tem lugar em casa e junto à família, dentro da *Uma-Lulik*; c) **Relacionamento interpessoal** – Nesse sentido, fala-se da vivência e da construção da personalidade do sujeito, isto é, segundo Ruy Cinatti (1996), os timorenses sabem muito bem como se forma o espírito social do corpo novo: “O Timorense meu amigo sabe disto tudo, habituado desde criança a contactos viscerais com os elementos, as formas, as normas, e com o mistério que o envolve e de que participa” (Cinatti, 1996, p. 27).

Em suma, os cuidados clínicos do parto, devem manifestar essa complementaridade do pensamento intercultural da biomedicina, onde a procriação, ou seja, a *biologização* ligada aos estudos biomédicos, deve ser concretizada no contexto da cosmologia do *lulik*, isto é, o parto é um acontecimento *singular* de cada grávida e em cada gravidez.

4. A biologização e ritualização do corpo

Os discursos políticos sobre a questão da “sexualidade”⁹⁹, ultrapassam a fronteira da compreensão sobre o discurso relacionado à mulher ocidental¹⁰⁰, porque segundo Michel Foucault

O discurso de sexualidade não se aplicou inicialmente ao sexo, mas ao corpo, aos órgãos sexuais, aos prazeres, às relações de aliança,

99 Pensar a sexualidade da mulher é, portanto, pensar em um dispositivo de reprodução, em um certo modo de realização de relação dual “homem-mulher”, tomando-a como fundamento de realização do fluxo de vida historicamente concebido para manter condições de sua existência.

100 Os discursos construídos sobre a sexualidade da mulher ocidental são sempre ligados à experiência histórica que se configura na história da própria civilização ocidental. Entretanto, quando entende a sexualidade como experiência histórica singular, significa saber o seu funcionamento em torno da relação entre sexo e verdade que se configura na complexidade histórica de discursos e práticas (Foucault, 1993)

às relações inter-individuais, etc. (...) um conjunto heterogêneo que estava recoberto pelo dispositivo de sexualidade que produziu, em determinado momento, como elemento essencial de seu próprio discurso e talvez de seu próprio funcionamento, a idéia de sexo (Foucault, 1993, p. 259)

Por isso que, talvez, o discurso sobre a sexualidade coloca o serviço de atendimento à mulher como uma das prioridades das políticas públicas do setor de saúde reprodutora. Entretanto, falar de sexualidade nos discursos políticos é refletir sobre noção de feminilidade que atualmente está sob controlo de alguns aspectos pautados na ética e na moral ocidentais fundamentados nos valores cristãos, onde concebeu o corpo e o sexo da mulher como lugar de procriação. Deste modo, a mulher é legitimada pela sua sexualidade feminina na função de dar continuidade do fluxo de vida, que na cultura timorense, é legitimada por uma relação “fetosá-umane” através de uma união “mane-feto”.

Quando se fala do direito a ter voz e de igualdade dentro da sociedade e da família, a linguagem é muito contrafeita em relação ao *estatuto* da mulher relativamente ao homem, com consequências para a sociedade, como um grande aumento de situações de violência doméstica, divórcio e ausência de proteção das crianças. Segundo Vicente Paulino (2019b):

A sexualidade é, num amplo sentido, construída como discurso, pois tem desempenhado essencialmente a função que se associa ao poder de subjugação, de reduzir o outro a *objecto*, que nunca podendo ser sujeito, se mantém sempre na posição passiva. Isso se expressa também no modo como as mulheres sentem no acto de “movimentar o corpo” numa dança, ou seja, mais conhecido no ocidente e culturalmente aceitável, é a dança do ventre (Paulino, 2019b, p. 85).

Na cosmologia timorense, a mulher é colocada como centro de continuidade do fluxo de vida e não no sentido oposto da objetificação do corpo como objeto do gozo sexual. Realça ainda Vicente Paulino (2019b, p. 85):

Na prática, o sentido de sexualidade firmado na acção de “dança do ventre” pode ser tratada como uma aquisição de uma consciência corporal que permite cuidar melhor da autoconfiança da mulher em relação à sua saúde e da linguagem do seu próprio corpo; pode ser tratada como um “algo” valorizado que merece atenção, afeto e reconhecimento, para que não seja constrangida pela exposição ao olhar do outro; é tratada como consolidação de um sentimento que permite reconhecer a autonomia e a beleza interior do seu corpo; é tratada como uma forma de melhorar a capacidade de comunicação com “interioridade corporal” que prevalece na “invisibilidade da mente”; é entendida como uma possibilidade de encontrar algo dentro de si que reconheça o seu “self interior”.

Nesse sentido, a cosmologia de *biologização* em relação à “sexualidade” – o que Paulino designa por “dança do ventre”, é o processo natural de procriação de vida no universo timorense, isto é, nesta *biologização*, a mulher (*feto*) consegue ultrapassar e trazer para si cinco poderes de consciência corporal invisível, a saber:

- 1) Ter autoconfiança para com o seu próprio corpo na questão da saúde;
- 2) Procurar o diálogo e reconhecer a linguagem do seu corpo;
- 3) Dar atenção e proteger o seu corpo;
- 4) Poder da consolidação de sentimentos;
- 5) Reconhecer o poder do “eu” interior (*self interior*).

Estes cinco poderes são adaptados a partir da contextualização feita por Vicente Paulino sobre a sexualidade e o ato de procriação que se baseia na relação dual “mane-feto”. Estes cinco poderes, para Paulino (2019b), são aqueles que apoiam o corpo das mulheres na “dança do ventre” para chegar à beleza e ao limite que é o “prazer” a ser sentido no movimento do ventre.

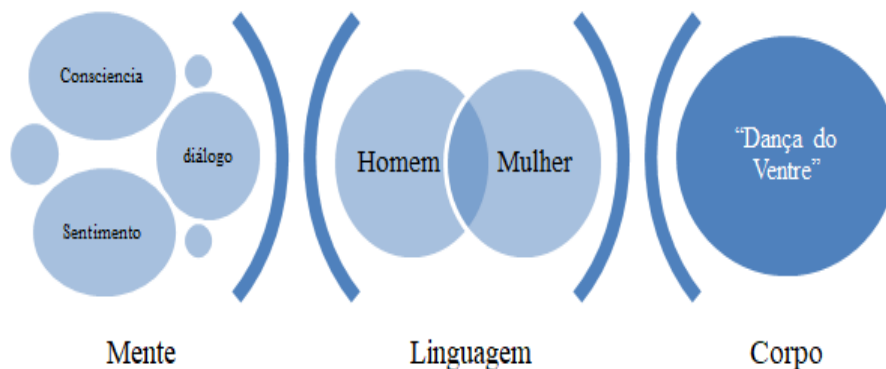


Figura 16 – A “dança do ventre”

Vamos compreender esse dualismo conceptual do corpo *mane-feto* na “dança do ventre”, por partes, na realização processual no cosmo timorense.

4.1. Processo de realização

O corpo que *dança no ventre* é um termo usado pelo Paulino (2019b) como uma metáfora que se refere ao processo da *sexualidade* em si, nesse caso, está mostrando uma dança corporal do parceiro que está a acompanhar o ritmo da dança do *ventre* na dança corporal da parceira. Aliás, para que o ritmo do *ventre* seja seguido, é preciso que o parceiro *compreenda* o que é o ventre da mulher e sua função como lugar acolhedor do corpo novo. Neste ângulo de percepção, vale a pena realçar, como adverte José Bartolo (2007), que o cosmo do corpo escrito em nome, é o próprio *signo* e é a própria *linguagem* do corpo que fala (Bartolo, 2007; Babo, 1990; Rodrigues, 1990; Maffesoli, 1990).

Nesse sentido, a *sexualidade*, ou, a *dança do ventre* definida por Paulino (2019b), é o ato de corporeidade de dois nomes numa linguagem significativa na vida do dualismo *mane-feto*. Trata-se de uma realização ligada à biologização da experiência do ser humano, que manifesta o desejo associado à corporeidade da experiência. Desta forma, compreender a corporeidade do cônjuge (corpo-ventre-escrita) é muito complexo e não se limita apenas aos prazeres corporais, mas tem em conta também a realização da escrita contextualizada no *ventre* – que faz a

germinação do corpo novo, e isso é a ritualização do corpo no sentido cosmogónico da relação dual *mane-feto* no *lulik*. Isto é, a combinação do *corpo-linguagem-mente* e *mente-linguagem-corpo novo*.

4.1.1. Processo formal: aceitação e felicidade

O processo manifestado na *dança do ventre* ou sexualidade, é o processo de formalização de aceitação e a felicidade do corpo do casal (homem e mulher). Não queremos aqui referir a *fala* da linguagem corporal da “dança do ventre”, porém lembramos que, segundo Heidegger (2003, p.201) “se atenta à linguagem como linguagem, a linguagem nos obriga a trazer, para a linguagem como linguagem, o que pertence à linguagem”. Neste sentido, estamos aqui a falar no contexto da linguagem corporal entre *mane-feto* na natureza timorense. No que respeita à “dança do ventre” entre *mane-feto* no cosmo timorense, é preciso ter uma aceitação formal também da linguagem (ritualística) da *Uma-Lulik*. No entender de Araújo (2013, p. 58):

O “ciclo de vida” dos timorenses – como já dissemos muitas vezes – associa-se à *Uma-Lulik* e por via desta, acontecem grandes transformações. Neste caso, há dois ciclos que nos parecem importantes na relação dual “mane-feto”: em primeiro lugar a estratificação social do “mane-feto” na “*uma-kain*” (família), e em segundo lugar, a sua relação com a comunidade local e a natureza. Por exemplo, na tradição dos *mambaes*, esta relação dual “mane-feto” é compreendida a partir da cosmovisão de “*Um nor Ap, Hat nor Rai* – o poder da família”, segundo a qual a significância de “*Um nor Ap* – casa com o Fogo” e “*Hat nor Rai*” ou Pedra com a Terra”, coloca, acima de tudo, a existência da natureza (terra e pedras) como ícone da primeiridade do espaço; e, a presença dos homens no seio da natureza (casa e fogo) é ícone de secundariedade do espaço.

Desta maneira, a *tradutibilidade* desse processo vem dessa cosmologia de pares em sentidos de linguagem corporal da *Uma-Lulik*: “*Um nor Ap*”, “*Hat nor Rai*”,

segundo a qual a significância de “*Um nor Ap*” – Casa com o Fogo, traduz uma aceitação em plenitude de felicidade na “dança do ventre” a (casa é o corpo, e o fogo é a chama do desejo). “*Hat nor Rai*” ou Pedra com a Terra, são ícones da presença importantíssima da natureza na vida do ser humano, ou seja, a natureza simboliza o corpo da Mãe Terra que é o espaço onde se germina simbolicamente o cosmo da semente do corpo novo. Ela, simultaneamente, oferece o espaço da plenitude do amor e faz parte dessa união *lulik*. Ou seja, cada movimento da *dança do ventre*, simboliza a união das partes sagradas que compõem a *Uma-Lulik*, numa continuidade absoluta de filiação, que depende da linhagem patrilinear ou da linhagem matrilinear. Segundo Sousa, no caso dos bunak (2022, p. 95):

a Casa é o principal elemento identitário e o pilar da rede de interação social. Cada indivíduo é, por nascimento, membro de uma delas. Este estatuto é-lhe conferido pela mãe, sendo pela filiação matrilinear que é transmitida a linhagem. A expressão *oto*¹, *kere*², *deu*³, *uen*⁴, *sesal*⁵, *tul*⁶, *ho*⁷, *bolu*⁸ – **uma**² **lareira**¹ **uma**⁴ **casa**³ **o osso**⁵ **contínuo**⁶ **o sangue**⁷ em **comum**⁸ – ilumina a conexão biológica que liga os membros de uma mesma Casa. Essa situação é determinante nas opções de vida, pois condiciona as preferências de relacionamento sexual e a possibilidade de casamento.

Nesse sentido, cada expressão ligada à casa como centro do fluxo de vida, determina a felicidade do casal no casamento, porque tudo está escrito nos versos dos *lia-na'in*, ou seja, os senhores da palavra, na *Uma-Lulik*, em tom do *hamulak*. O *hamulak* é como uma oração de formalização e aceitação do casal, perante a Casa e a Natureza, como rezam os versos a seguir:

Tita oto kere, tita deu uen	Juntos no primeiro fogo, juntos na primeira casa
Tota lete bul, tita malas bul	Juntos na base da escada, na base dos degraus

(Sousa, 2022, p.95)

Esta oração *lulik* transmitida pelo *hamulak* é também como uma luz que abre o labirinto (dos problemas dos conjugues) em relação ao corpo, para que sejam iluminados.

4.1.2. Processo informal: aceitação e desespero

Para René Descartes, “o corpo é, em última análise, um espaço **cheio** (pois não existe o vazio), é coisa extensa que se caracteriza pela simultaneidade do movimento das suas partes” (Mora, 1978, p.57). Isso levou Sartre (apud Mora, 1978, p.75), a considerar o corpo como um fenómeno dinâmico e inteligível. Isto é,

na primeira dimensão, trata-se de “um corpo para mim”, de uma forma de ser que permite enunciar “eu existo o meu corpo”. Na segunda dimensão, o corpo é para outro (ou então o outro é para o meu corpo); trata-se, então, de uma corporeidade radicalmente diferente da do meu corpo ou para mim. Neste caso, pode dizer-se que “o meu corpo é utilizado e conhecido por outro”. “mas enquanto eu sou para outro, o outro revela-se-me como um sujeito para o qual sou objecto. Então eu existo para mim como conhecido pelo outro, em particular na sua própria factuidade. Eu existo para mim como conhecido por outro sob forma de corpo” (Jean Paul Sartre - Apud Mora, 1978, 58).

Nesta primeira dimensão do fenómeno, Jean Paul Sartre identificou o corpo como “um corpo para mim”, isto é, eu em relação ao meu próprio corpo. Na segunda dimensão, “o corpo é para o outro”, ou seja, a consideração da existência do outro corpo em relação ao meu corpo. A terceira dimensão, a *biologização* e *ritualização* do corpo são um processo que se realiza no outro corpo enquanto *eu* também existo. Corpo enquanto corpo, ontologicamente necessita da existência do outro corpo para ser um corpo concebido no outro corpo que é o corpo novo. Na cosmologia timorense, essa alteridade torna-se um **desespero** quando há falhas na *biologização* e

ritualização cosmológica do corpo, isto é, o próprio ato de desafeto. Estes atos de desafeto acontecem pelas seguintes razões, que iremos analisar:

- 1) A relação do corpo perante o outro (*mane e feto*),
- 2) A relação do corpo com o submundo (a Mãe Terra),
- 3) A relação do corpo com o mundo do além (antepassados),
- 4) A relação do corpo com a divindade (*Maromak*).

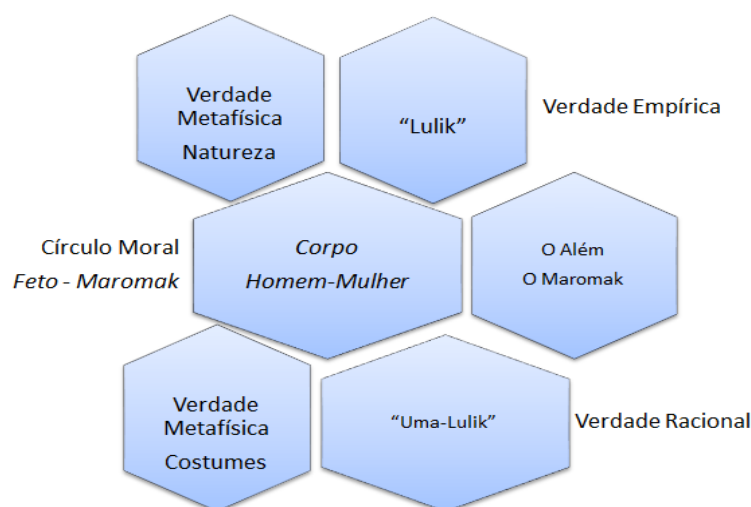


Figura 17 – A relação do corpo da *Feto-Maromak*

No primeiro caso, quando o símbolo da divindade do *feto-maromak* não subestima a questão do *dote*, isto é, o valor simbólico deve estar de acordo com aquilo que é prestado à *Uma-Lulik* (com algumas exceções¹⁰¹). O valor é sempre absoluto, porque é um símbolo sagrado a prestar do *Uma-mane* a *Fetosán*. Esta entrega simbólica à *Uma-Lulik* pode chegar a passar de geração em geração até finalizar a dívida. A **segunda** razão é reconhecer que o espaço onde o corpo está, perante a *Uma-Lulik* e a Natureza, é o espaço do cosmo para a semente germinar. A

101 Exemplos de casos excepcionais: a) Uma mulher já faleceu, e os filhos são encarregues de apoiar o pai na conclusão da entrega do dote. Se a dívida não for quitada, acredita-se que o parto ou uma circunstância de doença não terão uma resolução favorável; mas se o dote for pago, os filhos terão uma vida equilibrada; b) O valor do dote das filhas não deve ultrapassar o da mãe; c) Desrespeitar esta regra da entrega do dote, torna-se num labirinto cada vez mais complicado, acredita-se que seja como um caminho sem luz

terceira razão é o corpo que reconhece pertencer a uma linhagem do além, isto é, o além é um espaço também do corpo presencial, onde a presença do eu e do outro, por intermédio do outro do além, em constante diálogo.

4.2. Processo de sacralização

O processo de sacralização no mundo timorense é o processo onde a *biologização* e a ritualização do corpo é venerada no cosmo da filosofia do corpo *feto-maromak*. Isto é, a presença do corpo novo, deve-se ao processo dual *mane-feto* como sujeito social e simbólico do ser, na *Uma-Lulik*. Nesse sentido, a sacralização, segundo Lúcio Sousa (2022), é associada à ritualização do processo ou do ciclo de vida (Fox, 1980) ou de “ciclos” isolados, e todos interligados ao mundo real, simbólico e imaginário.

Neste contexto, podemos dizer que o corpo feminino timorense pode ser entendido também na trilogia de Jacques Lacan (2005), como sendo um corpo feminino pré-concebido pelas relações sexuais, gravidez e nascimento. Segundo Lúcio Sousa (2022, p. 118), “O nascimento é a primeira etapa do ciclo de vida. No entanto, constitui o percurso concomitantemente de, pelo menos, duas pessoas e de duas Casas: a parturiente e o jovem recém-nascido, a sua Casa e a Casa do pai da criança”. Além disso, no âmbito do processo de sacralização da relação sexual concebida, segundo o autor (Sousa, 2022, p.118), “a experiência da primeira relação sexual deve ser comunicada à mãe que, por sua vez, deve alertar os responsáveis locais, neste caso, o *uma-ulun* (guardião da casa sagrada), para que estes possam apurar se há incompatibilidades entre os jovens. Em caso de gravidez, há necessidade de efetuar um rito no *opi op: bosok pele* – aspergir o altar”. Este ritual é feito como símbolo do acolhimento da família e da criança.

Em suma, o *sujeito* que nasce e o *sujeito* que morre, recebem sempre uma sacralização ritualística na *Uma-Lulik*, por parte dos sujeitos responsáveis da linhagem, que acolhem com respeito o corpo novo e que conduzem o corpo morto para o além, são e salvo. Relativamente ao corpo morto, os parentes de

linhagem acompanham-o para outra dimensão de vida com alguns ritos à “ese” (morte). “Ese” (morte) é “encarada como um regresso à mãe terra” (Sousa, 2022, p.130), porque matas Paulo Motas no seu dizer aclamativo anuncia que:

Ita mate hotu ba iha ne'ebá fila-fali ba rai	Todos nós morremos e voltamos para ela voltamos de volta à terra
Moris husi rai fila-fali ba rai	Nascemos na terra, voltamos à terra
Inan mak kous fali ita	A nossa mãe volta a pegar-nos ao colo
Koa manu atu nia lá senti triste rai mak uluk	Sacrificamos os frangos para que ela não se sinta triste A terra é primeira
Biso maka gie bin il gie	Segue-se a semente de barro, a semente de água
Koin gol niat lamak gol tut	O pequeno primeiro monte, a primeira esteira

(apud Sousa, 2022, p.131).

Neste enunciado aclamativo de *matas* Paulo Mota percebemos que o nosso corpo criado na Terra irá sempre fazer parte da mesma, por isso que quando morremos o nosso corpo é devolvido ao colo da mãe-Terra. Podemos observar esta ideia/visão no seguinte *hamulak* (oração ritualística realizado na *Uma-Lulik* junto ao corpo-presente), do *lia-na'in*, na última cerimónia da sacralização de despedida, como símbolo da entrega do corpo morto aos antepassados:

Bei'ala sira hodi rekoñese nia emar ne'e¹⁰²

[Os antepassados devem reconhecer esta pessoa – nossa tradução]

Mambae¹⁰³ (zona-Likisá)	Tetun Ofisial	Tradução em Português
(V: 6-12) / (estrofe-II)		[nossa tradução]
<i>Serbis her mundu, Her Boktet, Her Namrau</i>	Servisu iha mundu, iha Bokted, iha Namrou	O falecido serviu no mundo, em Bokted, em Namrou

102Estes versos de *Hamulak*, foram registados na cerimónia de despedida de corpo-presente, na *Uma-Lulik* Ritelu. A pesquisa foi realizada pela minha orientanda do curso de licenciatura em ensino de língua tétum, Maria Auxiliadora dos Reis da Conceição, em 2022. Os versos pertencem à segunda estrofe II, versos 6 a 12.

103 Mambae é uns dos dialetos da zona central da ilha de Timor-Leste, falado em Ainaro, Aileu, Ermera, e algumas regiões que fazem fronteira com Bobonaro e Liquiçá.

<i>Aem esi bel her padlisan, Aem pali bel ni o pad leon</i>	Ami hato’o ba iha uma-lisan, ami kaer hela iha uma hun	Nós vos fazemos chegar a esta casa-sagrada, nós nos agarramos à base da casa
<i>Her ritel, Her regorur</i>	Iha Ritél iha Regorur	No Ritél e no Regorur
<i>Her timlau, Her beskusa</i>	Iha Timlau, iha Beskusa	Em Timlau, em Beskusa
<i>Maes Aem esi to</i>	Ne’ebé ami kesi ba	Que aí nós abençoamos
<i>Aem pane to, Aem ba res id, Aem ba lau id</i>	Ami hato’o ba, ami la resin ida, ami la liu ida	Nós vos fazemos chegar, nós não somos muitos, também não temos muitos
<i>Toruna bosok, Torouna saun</i>	La dehan bosok, dehan lia-loos	Não, não dizemos mentiras, só dizemos a verdade.

Nestes versos percebemos que a relação de fetosá-umane é fundamentada no reconhecimento feito por parte dos “*bei’ala sira*” (antepassados). A relação de fetosá-umane também é fundamentada na relação estabelecida entre casas sagradas, tais como *Uma Boktet, Uma Namrau, Uma Regorur e Uma Beskusa*. Normalmente os membros da família destas casas sagradas reúnem-se para definir as tarefas sobre quem pode trazer “isto” ou “aquilo”, isto é, quem pode trazer os animais para serem sacrificados e quem pode trazer o “belak” (disco de ouro) e “táis” (pano tradicional). Importante é que “*la dehan bosok, dehan lia-loos* – não dizemos mentiras, só dizemos a verdade” (Conceição, 2022).

QUARTA PARTE

SABERES INTERCRUZADOS E EDUCAÇÃO INTERCULTURAL

Gadamer (2002) apropria a estrutura temporal e histórica da facticidade numa imersa condição humana. A expressão *facticidade* usada aqui, refere-se à característica de ser um facto, que Martin Heidegger define como *Filos* (apud Gadamer, 2002), isto é, característica da condição humana, segundo a qual, cada ser humano se encontra comprometido com uma situação não escolhida. O ser é lançado no mundo e está submetido aos factos. Nesse sentido, Gadamer esclarece:

facticidade quer dizer o facto em seu ser-facto, ou seja, justamente aquilo do qual não se pode voltar atrás. Também em Dilthey (...) já se encontra a caracterização da vida como facto do qual não se pode voltar atrás. E sem dúvida é parecido em Bergson, Nietzsche e Natorp. (...) Portanto, hermenêutica da facticidade é um genitivus subjectivus. A facticidade se põe, ela mesma, na interpretação. A facticidade que se interpreta a si mesma não junta em si mesma, conceitos que a interpretariam, mas sim é um modo do falar conceitual que quer agarrar sua origem, e com ela seu próprio alimento vital, quando se transforma à forma de uma proposição teórica (Gadamer, 2002, p.282, apud Missaggia, 2012, p. 2).

Significa que para Gadamer, a verdade ou a facticidade já é, por si só, uma veracidade da interpretação. Isto é, ela mesma já é interpretada, mesmo que sem os seus conceitos interpretados, ou seja, por si só, já transmite a sua origem vital, que alimenta e transforma uma visão teórica. Assim, os estudos atuais, nomeadamente os da educação intercultural no horizonte da complementaridade da facticidade, devem enquadrar os saberes tradicionais, como elementos úteis para a compreensão da ciência moderna. Segundo Bastos (2002, pp.7-8):

A complementaridade é a cifra, o símbolo ou a ideia-chave *das codificações míticas e lógicas do que o autor vai nomear de mistério do horizonte ou, como ele próprio esclarece de modo mais preciso no subtítulo, um «ensaio sobre a relação entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos»*. o filósofo propõe que *mitologia e metafísica sejam codificações do mistério do horizonte*.

Sabemos que quanto à relação mítica e metafísica, o horizonte mitológico dá uma ideia do paradigma dos “limites”, onde o oceano, representa os “limites da terra”. O enquadramento desses conhecimentos nos estudos interculturais, principalmente no cruzamento de saberes, transmite a ideia de uma capacidade de observar e de entrelaçar saberes dos diferentes sujeitos que dialogam mutuamente, entre a escola e a *uma-lulik* (Sousa, Macedo & Paulino, 2021; Sousa, 2023). Isto é, na afirmação de Bastos (2002, p. 9):

destacam-se as origens primeiras, *as archai das coisas*, e suas conotações com as origens mitológicas [*ligadas à origem da casa sagrada e sua relação com a vivência social de sua linhagem, fundamentando a sua existência nas escolas para serem dialogadas*]. Julga que o primeiro passo da especulação filosófica, passo do qual nasceu a metafísica, foi o pensar que “todas as coisas, em uma só” é “uma só coisa, sem limites” (sublinhado nosso).

Nesse sentido, o observador competente nos estudos, no caso da educação intercultural, é aquele que observa para além dos seus limites como sujeito metafísico. É aquele que tem a habilidade de codificação mítica ou lógica de encontrar a *indiferenciação* das verdades das coisas, por exemplo “parto tradicional ou parto moderno”. Essa *indiferenciação* pode conduzir a uma abertura ou entrecruzamento de saberes, que ultrapassa o horizonte dos saberes.

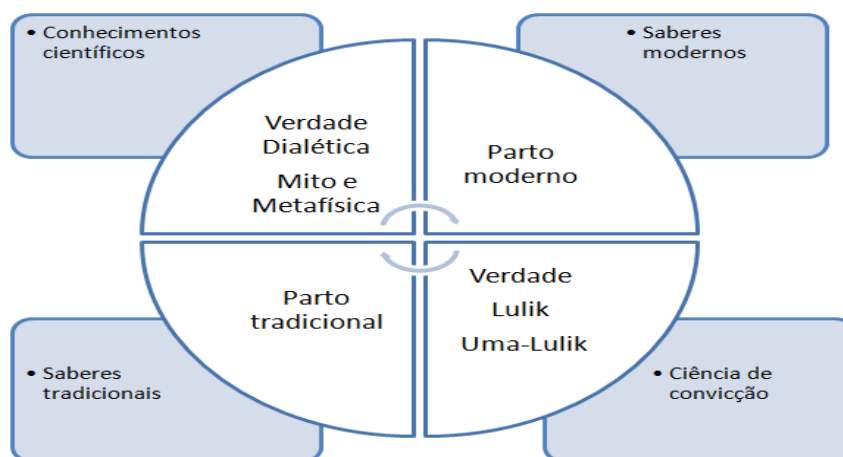


Figura 18 –abertura de entrecruzamento de saberes

Desta forma, os casos de emergências no parto (encontram-se nos diferentes atendimentos do parto, entre o tradicional e o tratamento clínico moderno, onde não existem diálogos; o que há, é o maior afastamento) continuam a ter resistência, ao afastar-se do paradigma da humanização de vida no parto. No caso de Timor-Leste, o paradigma vem da questão geopolítica e epistemológica da comunicação e do diálogo. Estes são os desafios que vêm da própria sociedade, isto é, a sociedade em si já é um povo multilingue e multicultural nas suas tradições orais. O país é considerado multilingue e multicultural na sua gênese de construção, e segundo Albuquerque (2010, p. 315):

As línguas faladas em Timor são 16 e podem ser divididas em dois grandes grupos: austronésico e papuásico (ou não-austronésico). O número de falantes varia muito: há o caso do tétum que é falado por 82% da população e do *Mambae* que é língua materna de cerca de 17% dos timorenses, assim como o *Makuva* que é uma língua considerada extinta, usada somente em rituais pelos mais velhos no distrito de *Lautém*.

Com base nesta afirmação de linguística histórica, vimos também que, na classificação do autor, o território agrupa três grupos etnolinguísticos distintos e ao mesmo tempo diversificados em culturas não escritas. O primeiro grupo é classificado

como – (1) Grupo *Frabrônico*, o segundo grupo é o grupo (2) *Ramelaico*, e o terceiro grupo é o grupo (3) *Neo-Bomberaico*. De acordo com o autor, estes três grupos presentes no território, apresentam um grande número das línguas¹⁰⁴, cerca de 750, e com mais de 8 mil anos de existência.

Assim, tendo em consideração este facto histórico-cultural relativo à complexidade de línguas, no campo da educação, é crucial pensar criticamente o debate sobre o paradigma da competência intercultural (*intercultural competence*) nos meios académicos timorenses, especificamente a competência intercultural dos agentes educativos, em todas as áreas de formação, nomeadamente, no curso biomédico, ou seja, o debate sobre *health care intercultural competence*¹⁰⁵. Nesse capítulo, apresentamos alguns referenciais teóricos para desvendar este paradigma de *afastamento* e procurar entrecruzar com os saberes tradicionais de biomédica. Neste caso, para a questão das competências interculturais, apresentamos autores como Spitzberg e Changnon (2009) - *Conceptualizing Intercultural Competence*, Kim (2009) - *The Identity Factor in Intercultural Competence*, Pusch (2009) - *The Interculturally Competent Global Leader*, Hofstede (2009) - *The Moral Circle in Intercultural Competence: Trust Across Cultures*. Na questão dos saberes tradicionais, apresentamos os autores nacionais e alguns pesquisadores internacionais, nomeadamente os pesquisadores que estudaram os saberes e ritos tradicionais timorenses, como Ruy Cinatti, Lúcio Sousa na área da Antropologia, Vicente Paulino nos estudos de “Comunicação e Cultura”, Susana de Matos Viegas, H. B. Manuel e N. Ramos, Cecília Pereira, Irta Araújo, Renata Nogueira e outros, para saber a forma

104 “As línguas papuásicas apresentam uma grande dificuldade quanto à filiação genética. Além do grande número de línguas, cerca de 750, muitas não foram estudadas de maneira satisfatória até à atualidade. Ainda assim, as diversas migrações, intenso contacto entre diferentes povos, a vasta quantidade de ilhas, o isolamento geográfico e uma profundidade temporal que ultrapassa o limite do método histórico comparativo, que cobre aproximadamente até 8 mil anos não mais que isso, são fatores que influenciam no estudo dessas línguas” (Albuquerque, 2003, p. 3).

105 O debate sobre esta questão ainda é muito precário em Timor-Leste. *Health care competence* foram e continuam a constituir um problema no sistema de saúde timorense, especificamente sobre os atendimentos públicos de saúde que afastam a população dos centros de saúde. No caso concreto, existe um maior número de parturientes que preferem o atendimento das parteiras tradicionais “lima-bisa” aos profissionais de saúde formados. E por que continua a acontecer?

como os saberes tradicionais e da ciência moderna se entrelaçam, no resgate de um atendimento médico humanizado no ato de salvar vidas, principalmente a partir de saberes no rito do parto construído culturalmente. Ao respeito disso, apresentamos aqui algumas observações relacionadas aos casos de emergência de saúde em Timor-Leste, tais como:

1) Após vinte anos da restauração da independência

1.a. O surgimento da pandemia Covid19 agravou o sistema de atendimento hospitalar timorense. Aumentou o número de mães (grávidas) que se afastaram dos atendimentos clínicos, devido ao atendimento desumano feito por alguns profissionais de saúde. A respeito disso, apresentamos um caso concreto de uma aluna nossa que na sua hora de parto foi ao hospital nacional de Díli e no momento de primeiro atendimento foi acusada de covid-19, foi levada diretamente para a Sala de Covid-19 na clínica de Vera Cruz em Caicoli, deixando a ficar em uma sala até que o bebê a nascer. Os médicos começaram logo a separar o bebê da sua mãe, deixando o recém-nascido sozinho a gritar numa sala sem nenhuma atenção por parte dos profissionais de saúde e até proibiram a mãe de entrar em contacto com o seu bebê. O bebê morreu e todos os profissionais de saúde apresentaram a justificação de que o bebê morreu com covid-19. Mas segundo relato da mãe do bebê falecido considerava que os relatos dos profissionais de saúde continham de manipulações¹⁰⁶.

1.b. Apesar dos muitos estudos e cursos de formação médica, continua a precariedade no atendimento público na saúde, não existindo progressos significativos em termos de benefício dos e das utentes, principalmente das parturientes que vivem em áreas isoladas.

1.c. Ainda existe trabalho de parto prolongado; (acontece por vários motivos – num caso concreto, a viagem da parturiente ao local de atendimento do parto). Em 2021, cerca de 3.831 mães grávidas realizaram “tuur-ahi” (partos) em casa, mas com alguns acompanhamento dos profissionais de saúde. Estas parturientes decidiram realizar partos em casa porque a distância entre a casa e o hospital eram longe demais, além

106 Não é apenas este caso, havia outros casos relacionados que aconteceram na era covid-19 em Timor-Leste.

disso, difícil acesso aos transportes e a precariedade de estrada¹⁰⁷. Esta situação faz com que 80% das mulheres timorenses grávidas fizeram partos em casa¹⁰⁸.

1.d. Hemorragias durante o trabalho do parto devido à mesma condição precária.

2) As mães preferem chegar o mais rápido possível a um lugar para dar à luz do que ter apoios médicos, mas sem condições para as atenderem, e por fim, preferem escolher as parteiras tradicionais. Esta escolha é motivada por vários fatores:

2.a. Por motivos de **confiança**,

2.b. Crença no *Lulik*,

2.c. distância

2.d. Infraestruturas precárias,

2.e. Médicos formados em Cuba foram deslocados para todo o território de Timor-Leste, mas os casos clínicos mais complicados continuam a acontecer, e não se notam melhorias relativas à saúde reprodutiva das mulheres grávidas. É por isso que, talvez, o Ministério da Saúde comece a estabelecer *Novas Unidades de Emergência*¹⁰⁹ para reforçar os cuidados maternos em todos os postos hospitalares.

2.f. Até à data da elaboração desta tese, nenhum estudo ainda identificou o porquê de algumas mães grávidas, particularmente nas zonas rurais ou remotas de Timor-Leste, *confiarem* mais nas parteiras tradicionais do que nas parteiras convencionais dos hospitais.

A partir dessas observações, surgem algumas percepções populares, e que são por vezes rotuladas como “primitivas”, mas que são verdadeiras quando associadas à cultura das parteiras em Timor-Leste. Vejamos:

107 Este trecho de informação foi consultado em <https://www.thediliweekly.com/tl/noticias/jender/20196-inan-isin-rua-3-831-partu-iha-uma-atende-husi-profesional-saude> (acesso a 30/10/2024).

108 Informação foi consultada em <https://radioliberaldedili.com/2011/06/09/socializasaun-menus-80-inan-partus-iha-uma/> (acesso a 30/10/2024).

109 Em Ermera já foi estabelecido Novas Unidades de Emergência para reforçar o cuidados maternos naquela região. Informação completa pode consultar aqui <https://timor-leste.gov.tl/?p=37557&n=1> (acesso a 30/10/2024).

- *Verdade* é que Timor-Leste é um país multicultural (de línguas, de gentes, e de saberes diferenciados). Isso não é um problema para o povo, mas sim é uma *verdade* factual que está no horizonte e na complementaridade na cultura do povo timorense.
- *Verdade* é que há uma cultura da **confiança** (na pessoa) na vida quotidiana do povo.
- *Verdade* é que a crença timorense está no ato **Lulik**.
- *Verdade* é que a **uma-Lulik** é o centro do fluxo de vida e através dela pode solicitar a bênção para a realização do parto seguro.
- *Verdade* é que as mães grávidas têm medo do espaço novo, do mau atendimento, da ironia nas palavras ouvidas e temem o facto de receber “suturas” no parto.
- *Verdade* é que o povo tem sobrevivido continuamente na sua sabedoria tradicional.
- *Verdade* é que os /as profissionais da saúde timorense reconhecem que há proteção cultural no processo de realização do parto em casa, mas não a aceitam como uma verdade convencional.
- *Verdade* é que as parturientes perderam a **confiança** nas parteiras profissionais. Mesmo assim, algumas continuam a consultar os/as médicos/as nos centros hospitalares com intuito de querer saber a condição de sua gravidez e da do bebé.
- *Verdade* é que os atendimentos convencionais não conseguiram, até à data, ganhar a **confiança** das parturientes.
- *Verdade* é que os hábitos tradicionais são praticados pelas mães timorenses durante a gravidez, os médicos timorenses consideram isso como uma prática que faz parte da sua cultura, mas não os consideram como prática convencional.
- *Verdade* é que a formação de médicos e parteiras profissionais (de qualidade em termos de competências interculturais) tem de ser fundamentada com o diálogo ético para um atendimento humanizado.

- *Verdade* é que as infraestruturas são precárias nos postos hospitalares para o atendimento das parturientes.
- *Verdade* é que os médicos dialogam com as parteiras tradicionais.
- *Verdade* é que há um cruzamento de saberes

Estas verdades fenomenológicas timorenses levaram-nos a questionar se já estariam a ser debatidas nos estudos académicos no âmbito da medicina, e se já estariam a ser utilizadas estas *verdades*, para solucionar problemas de saúde timorense, e especificamente da saúde reprodutiva das mulheres, e como? A seguir vamos observar os vários parâmetros de situações no terreno para respondermos à questão colocada.

1. Saberes tradicionais como fórmula de aprendizagem

A partir das *verdades* adquiridas dos saberes tradicionais e que são encontradas na sociedade timorense, autores como Brian H. Spitzberg e Gabrielle Changnon (2009) consideram que essas *verdades* são como uma *gramática da interculturalidade* que precisa ser discutida de forma regular, isto é, são factos que, necessariamente, devem ser debatidos, pensados, e que podemos utilizar para fazer um trabalho de análise conceptual na perspetiva da interculturalidade. Ou seja, são premissas que podemos considerar como fórmulas de aprendizagem, dentro do sistema educativo científico timorense, nomeadamente nos casos clínicos. Um caso concreto que podemos utilizar para análise, são os saberes tradicionais timorenses como fórmula de aprendizagem.

A realidade da fórmula de verdade identificada nesse contexto - é a palavra "**confiança**" que as mães timorenses têm. Essa palavra "**confiança**", segundo a teoria

moral de Emmanuel Kant (2004)¹¹⁰, o filósofo do “século das luzes”, é aquela que nasce na formação natural moral do homem, isto é, algo nato que determina, por assim dizer, as leis da natureza, como uma coisa viva na experiência humana. Em Emmanuel Kant (2004), podemos entender também que, “a **confiança**” é uma coisa metafísica, onde a raiz formal do entendimento moral do homem, tem duplo carácter lógico: um é da natureza e o outro dos costumes. Neste sentido, “a **confiança**”, na classificação física, é uma parte da experiência humana empírica e racional, e eticamente do sujeito como ser empírico - na antropologia prática e no ser racional do homem – ser moral. Assim, “a confiança” em Kant, entende-se que é uma coisa tangível e intangível que faz parte do homem como sujeito social. É algo corpóreo porque está na metafísica da natureza e dos costumes do homem.

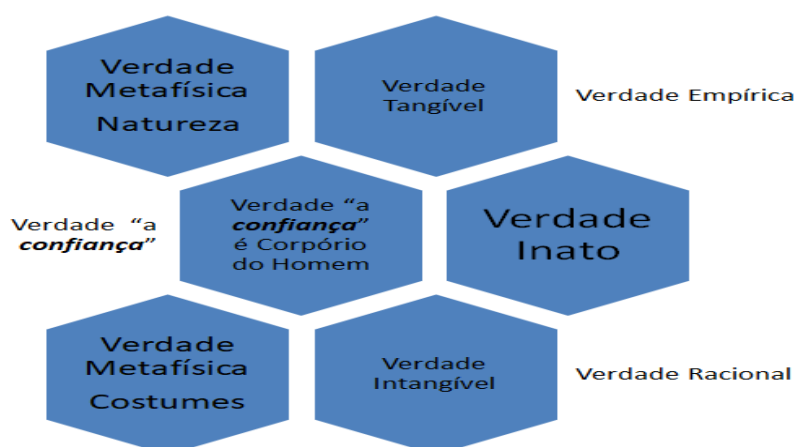


Figura 19 – Nossa análise esquematizada a partir da teoria de Kant

110 Kant assim escreveu no *Prefácio da Fundamentação da metafísica dos costumes*: Tanto a filosofia natural quanto a filosofia moral tem cada qual ter a sua parte empírica, pois aquela tem de determinar as leis da natureza como objeto da experiência, e esta, as leis da vontade do homem enquanto é afetada pela natureza; as primeiras, considerando-as como leis segundo as quais tudo acontece, as segundas, como leis, segundo as quais tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições pelas quais com frequência não acontece o que devia acontecer. Pode-se chamar empírica toda a filosofia que se baseia em princípios da experiência; mas a que apresenta as suas teorias derivando-as exclusivamente de princípios à priori, denomina-se filosofia pura. Esta, quando é simplesmente formal, chama-se Lógica; porém se limita a determinados objetos do entendimento, recebe então o nome de Metafísica. Dessa forma, surge a ideia de uma dupla Metafísica, uma metafísica da Natureza e uma Metafísica dos Costumes. A Física terá, pois, sua parte empírica, mas também uma parte racional; da mesma forma a Ética, se bem que nesta, a parte empírica se poderia chamar especialmente antropologia prática, enquanto a parte racional seria a Moral propriamente dita. (BA III – IV; Kant, 1988, p. 13-14), citado em *Transformação*, São Paulo, 29 (1): 69-77, 2006, p. 70 -71.

A “**confiança**”, ela é inata. Então, empiricamente, ela é uma coisa racional, tangível e intangível. Nesse âmbito, ao falar dessa verdade na formação do homem como ser e sujeito metafísico, o autor Gert Jan Hofstede (2009, apud Deardorff, 2009), no seu artigo intitulado *The Moral Circle in Intercultural Competence, Trust Across Cultures (O círculo moral na competência intercultural, confiança entre culturas)*, mostra e traz-nos a outra verdade do seu estudo, isto é, a verdade do homem metafísico, que segundo Kant (1984), é também a verdade do homem como ser social empírico e racional. De maneira que, a verdade do ser social “racional” – coloca o homem como “homo sapiens”. Nesse sentido, para Hofstede (2006), esse ser social “racional” é um ser que tem competências interculturais precisas para viver dentro de um grupo de comunidade.

Intercultural competence requires the ability to participate in the social life of people who live according to different unwritten rules. This implies being a “good member” of a community other than one’s own. A community, potentially ranging from a few people to all the people in the world, constitutes a “moral circle,” that is, a group of which the members expect to live by a shared standard of moral rules (Hofstede, 2006, p. 85).

As capacidades necessárias, nesse sentido, é encontrar as verdades que não estão escritas, nesse caso, pré-visualizar “*a confiança*”, a crença no *Lulik*, etc. Num contexto social empírico, Hofstede (2009) considerou como crucial na sua formação de ser do homem social “racional” que vive na sociedade, que praticasse essas verdades. O homem tem uma enorme capacidade de participar e captar as regras que não estão escritas nem diversificadas na sociedade, como por exemplo as habilidades de visualizar os signos linguísticos simbolizados no contexto de vida. O autor também salientou que essa verdade “racional” no homem, é aquela que tem ao mesmo tempo a capacidade de *saber* racionalmente diferenciar o que é “bom”, de *saber fazer* e de

saber viver racionalmente, dentro do círculo-moral esperado, partilhando automaticamente as regras implícitas.

Hofstede em *The Moral Circle in Intercultural Competence: Trust Across Cultures* (2009) traz-nos uma preocupação sobre viver e ficar dentro do círculo-moral implícito do conhecimento, entre a verdade “racional” e a verdade “empírica”. Segundo o autor, “*People are moral, but culture modifies that morality*” (2009, p.86), ou seja, o homem é “racional” e “empírico” e vive no contexto das verdades morais e sociais não escritas, mas esse homem, neste caso, o profissional médico, como sujeito não deve apenas *seguir* ou tentar *excluir* essa verdade do seu caminho? Hofstede salientou ainda que, um profissional capacitado social e culturalmente dentro do contexto da competência intercultural, como o sujeito profissional, deve ter habilidade de viver no círculo-moral implícito e colocando-os (saberes tradicionais) como uma arma chave.

Under selective pressures of rapid climate change and intergroup competition, they developed an ability to evolve much faster than through genetic evolution. The alternative, cultural evolution operates by imitation and has now become a powerful force driving the evolution of human societies (Hofstede, 2009, pp. 86-87).

Nesse sentido, no âmbito de competição e da sobrevivência, fora ou dentro do círculo-moral, o homem necessariamente precisa do segundo desvio e motivo lógico, que é a palavra *Trust* ou “*confiança*”. Podemos entender que “*confiança*”, segundo Hofstede (2009), é algo que ultrapassa a fronteira social de várias culturas e é uma verdade relativa que depende do círculo-moral social que o procede, e finalmente, acaba por ser um círculo inacabado. Contudo, para Kant (1984 e 2004), essa relatividade de e em “*confiança*”, podemos assumir a partir da lógica da razão:

A doutrina de Kant é chamada de "racionalismo relativo": a razão é a condição necessária, mas não suficiente do conhecimento; sem a razão, a experiência não seria organizável em conhecimento, mas é da experiência que tiramos nossos conhecimentos. Oposto a

racionalismo absoluto: a razão é a condição necessária e suficiente do conhecimento; a experiência serve apenas para dar um conteúdo particular às ideias inatas da razão; é a doutrina de Hegel; o racionalismo absoluto unifica o mundo e o pensamento, pois "tudo o que é racional é real, e o que é real é racional". (Marcondes & Japiassú, 2001, p. 166).

Ou seja, a *confiança* no “racionalismo relativo” de Kant, ela é a própria razão do conhecimento, e para Kant, não é um simples relativismo racional qualquer, mas é um relativismo de razão racionalista fundada a partir da experiência do conhecimento vivido pelo homem. Ela não é um racionalismo absoluto de Hegel que considera que “*confiança*” é apenas experiência de ideias inatas da razão, e que tenta apenas estar lá para hegemonizar pensamentos, pois segundo Kant, podemos interpretar que “*confiança*” é a própria razão que tudo faz sentido do racional que é o real, e que ela é a própria verdade intrínseca do real racional, na experiência de vida do homem como ser social. Podemos observar no seguinte diagrama:

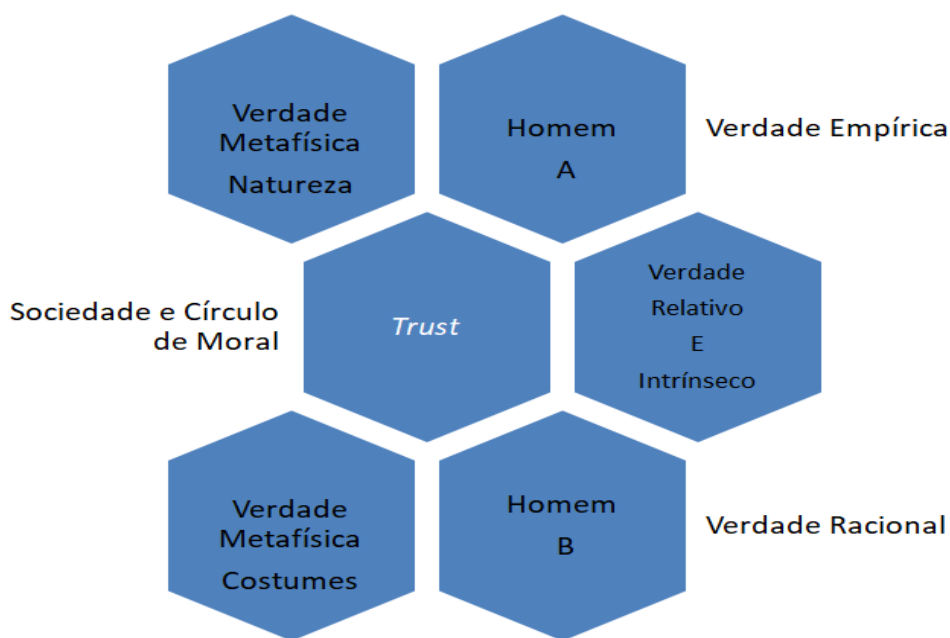


Figura 20 – Verdade racional e empírica do homem com o sujeito social

Neste sentido, *Trust* ou “*confiança*”, é compreendido como aquilo que pertence ao lógico racional do homem, ou seja, o que é colado e nasce no carácter *emocional* experienciado e vivido pelo homem. A “*confiança*” também é um sentimento *emocional* inato do homem.

Emotions are the early warning system that tells us about the fulfillment of our basic needs. Some of these emotions are at the basis of intrinsic trust. Having nobody to trust is distressing. Social life is full of symbols and rituals that express the wish to trust or to be trusted. These can be as basic as the polite smile, the handshake, or the hug (Hofstede, 2009, p. 89).

Portanto, essa verdade de “*confiança*”, empiricamente, condiciona o homem, independentemente do espaço e do tempo da sua identidade. Por isso, *Trust* ou “*confiança*”, na cultura de uma pessoa, é para o círculo moral onde tudo se conecta, pois,

Any society must come to terms with some basic issues of social life, or it could not function. The unwritten rules of the social game in a society differ across the world. In other words, societies have distinct cultures. And while some societies are heterogeneous, research confirms that cultural differences between societies are generally much larger than cultural differences within societies. In many cases, countries correspond with societies. So, using country data is in many cases a reasonably good way to obtain insight into the cultures of societies and the ways in which individuals have been culturally conditioned. Almost all countries themselves try to function as “moral circles.” This attempt is reflected in manifold institutions. To name but one example: In the United States, many schoolchildren pledge alliance to the national flag daily. The relations between cultural traits and processes of trust building and breaking are intricate and problematic. The same behavior that builds trust in one context can destroy it in another. Many contradicting viewpoints about trustworthiness of people and

groups are held in the world. Yet patterns can be found. The chapter will now turn to such patterns by introducing a trait-based perspective on culture (Hofstede, 2009, p. 91).

Acrescenta-se ainda que o pessoal da saúde, vai enfrentar não a identidade individual emocional de uma pessoa, mas sim a identidade cultural de uma sociedade ou de sujeitos coletivos em regras não escritas; como por exemplo - (a confiança ou *Trust*, emoções, crenças, saberes tradicionais, *lulik*) empírica e racional. A outra razão confirmada nesse estudo é que as diferenças culturais entre sociedades são geralmente muito maiores do que as diferenças culturais dentro das sociedades. Por isso, tal como adiantou Hofstede, um profissional deve ter essas competências interculturais, deve ter essa leitura dos mundos distintos, e uma capacidade de interagir intrinsecamente com a outra identidade cultural não escrita.

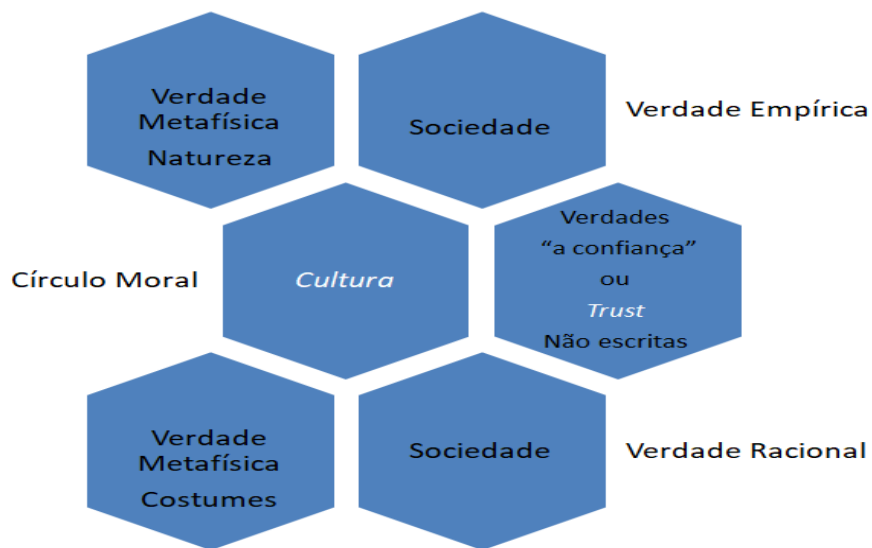


Figura 21 – Verdade racional e empírica do homem centrada na cultura

Em suma, na formação intercultural de um profissional de saúde, neste caso médico, diz-se competente, não aquele que *ignora* e *nega* aquilo que uma sociedade acredita na sua cultura, como verdade racional e empírica, mas é aquele que descobre em si as suas forças intelectuais, como homem racional e empírico, que na

classificação de Kant (1984,) é retribuir intelectualmente o que as demandas sociais necessitam de uma forma cultural, porque como Hofstede (2009) defende, “People are moral, but culture modifies that morality”, realçando ainda que, “ It is important to note that in this paradigm, ‘culture’ is not an attribute of individuals but of societies”.

Podemos entender que as pessoas são construídas de forma individualizada moralmente, mas a sociedade (dentro da sua cultura) é que tem o poder de modificar a moralidade. Por exemplo, na formação intelectual de uma pessoa, o médico é formado de acordo com uma moral educativa especializada, neste caso, dita conhecimento convencional, mas na sociedade onde existem cultura distintas e que não são escritas, essa moral convencional acaba por perder a sua força, porque a visão não é individual convencional, mas é uma predição racional e empírica coletiva da sociedade.

Assim, considerando a verdade cultural que nasce a partir da “confiança” no círculo-moral, o que acontece com o caso das mães timorenses que guardam a sua confiança para com as parteiras tradicionais, não é uma verdade que deve ser *ignorada* pelos profissionais de saúde na sua interação comunicacional, mas ser sim considerada como uma verdade racional e empírica, ou seja, dialética, no âmbito do apoio à saúde reprodutiva das mulheres timorenses.

2. Saberes tradicionais como ciência de convicção¹¹¹

Tudo que existe, existe talvez porque outra coisa existe. Nada é, tudo coexiste: talvez assim seja certo. Nada é, tudo coexiste: talvez assim seja certo.
Fernando Pessoa

A segunda e a terceira posição da *verdade* é a crença no ato *Lulik* e na *Uma-Lulik*, como a casa mais segura do parto. É uma realidade que existe e intervém na

111 Convicção (lat. convictio) Trata-se de um termo mais ou menos sinónimo de crença, frequentemente tomado como um eufemismo de certeza.

escolha das mães grávidas ao aproximarem-se das parteiras tradicionais. Primeiro, a “crença no ato *Lulik*” e “*Uma-Lulik*” e a presença dessas parteiras, é tudo o que existe naquele tempo e naquela sociedade. A este respeito, mostra-se de seguida uma documentação fotográfica¹¹² da construção de uma casa-sagrada, *Uma-Lulik*, em Baucau, disponibilizada por Ihelnora Maria da Costa (2022).



Foto 6 e 7 – Preparativos para o ritual e a construção da *Uma-Lulik* Lalia
(Fonte: Ihelnora Maria da Costa, 2022).



Foto 8 e 9 – O ritual da construção da *Uma-Lulik* Lalia
(Fonte: Ihelnora Maria da Costa, 2022).

Para Fernando Pessoa “Nada é, tudo coexiste”¹¹³. Concomitantemente, na sociedade timorense, os saberes tradicionais existem antes de tudo coexistir. Nesse sentido, entendemos que, o que vem depois não deve simplesmente reclamar o que já existia antes. Assim como a presença dessas verdades, que são crenças

112 As fotografias aqui apresentadas são da autoria de Ihelnora Maria da Costa. Ihelnora é uma das descendentes da *Uma-Lulik Lalia*. É licenciada em ensino de língua tétum, e estas fotografias foram realizadas no âmbito do trabalho de monografia.

113 Este trecho de Fernando Pessoa - “Tudo que existe, existe talvez porque outra coisa existe. Nada é, tudo coexiste: talvez assim seja certo”, foi publicado no dia 20 de março de 2022. Esta frase foi verificada por Bernardo Soares, no “Livro do Desassossego”.

convencionadas, e não apenas puramente opiniões¹¹⁴, mas verdades funcionais não escritas, úteis, e que automaticamente controlam o círculo-moral da sociedade, a partir de uma experiência convicta do homem.



Uma-Lulik Lalia



Lia-na'in



Descendentes *Uma-Lulik Lalia*

Fotos 10, 11 e 12 – Lia-na'in e comunidade da Uma-Lulik Lalia (Fonte: Ithelora Maria da Costa, 2022).

Nesse âmbito, os saberes tradicionais e as suas designações, embora não sejam documentadas em escrita, funcionam e regulam o círculo-moral da sociedade e nascem de uma experiência convicta e coletiva. Segundo Émile Durkheim (1975),

a ênfase nas relações e no ajustamento entre os componentes de uma cultura ou sociedade. As informações sociais são determinadas pelas necessidades biológicas e psíquicas. O pressuposto é de que toda parte (do todo) desempenha uma função. Isto significa que na “ação social” a cooperação torna uma integração real que não poderiam funcionar sozinhos.

Desta forma e de uma maneira geral, Émile Durkheim (1975) defende que no sistema do funcionalismo social, segundo os estudos antropológicos e sociais, a cooperação e a integração dialética não pode funcionar sozinha. Isto significa que não pode existir a “ação social”, sem cada elemento existe em relação aos demais e em

114 Opinião (lat. opinio) - Juízo baseado numa crença acerca da verdade de algo, entretanto sem justificativa teórica ou exame crítico. A opinião é, portanto, sempre relativa a quem a sustenta e às circunstâncias em que é emitida.

relação ao todo (Lévi-Strauss, 2008 e 2012). Pois tudo existe e coexiste porque havia uma relação forte estruturada, por exemplo, dentro do *Lulik* e da *Uma-Lulik*.



Figura 22 – Verdade racional e empírica do homem centrado nos saberes tradicionais

Neste sentido, os autores da *hermenêutica* como Martin Heidegger (2005), Michel Foucault (2006), Paul Ricoeur (2011) e Hans-Georg Gadamer (1977), salientam que as coisas são reais na medida que o observador lhes dê vida por meio das suas interpretações interativas. O observador dá vida no sentido de considerar a essência substancial dos sujeitos no seu “ser e tempo” no devir social do círculo moral. Em suma, os saberes tradicionais (sendo como verdade empírica e verdade racional, tanto da natureza assim como da verdade metafísica dos costumes) essencialmente devem considerar que elas ou “as coisas” são verdadeiramente reais nas suas substâncias porque existem pessoas, ou segundo Kant sujeitos. Para Kant, são os sujeitos que lhes dão vida, a partir das próprias interações experienciadas, e não apenas por opinião do sujeito.

3. Saberes tradicionais como riqueza cultural da mente

A filosofia dos saberes tradicionais que considera as mulheres timorenses como geradoras no “fluxo de vida” (Fox, 1980) e “ciclo de vida” (Hicks, 1976), entre

outros saberes sobre a natureza e as crenças, não se originou a partir do nada, não surgiu do vazio. As características da cultura de Timor, foram registadas nos documentos coloniais e pós-coloniais. Estes registos mostram que os saberes tradicionais timorenses, continuam a ser úteis para o mundo da produção do conhecimento. Desta forma, podemos considerar os saberes tradicionais como o berço e a riqueza da mente do povo timorense. Neste sentido fenomenológico para o povo timorense, no rito do fluxo de vida, a complexidade dos rituais considera a presença da complementaridade do corpo e da mente, ou seja, o horizonte do “cycle of live” que realçou Hicks (1976), é o próprio mistério no seu limite.

O sentido do limite desse mistério está no fluxo de vida do parto das mulheres timorenses, onde o limite está no *lulik* como mediador de diálogo entre o corpo, a alma e a mente. Se o limite é *lulik* (no Corpo – Alma e “Mente”), essa cosmologia do corpo feminino na cultura timorense é corpórea, numa outra dimensão do sujeito. Ela, a mulher timorense, recebe um título de consideração e de respeito na cultura tradicional: *feto-maromak*. Dentro desta ótica, o estudo e a práxis, nomeadamente nos casos clínicos biomédicos relativos ao parto, vale a pena enquadrar como essencial na educação dos profissionais de saúde. Um diálogo longitudinal feito na alma de *feto-maromak*, nas suas qualidades dialéticas de gerir o diálogo da própria alma do seu ser (alma da mãe corpo, alma do corpo *lulik*, e a alma da mãe terra), com o intuito de obter harmonia na espera da vinda do corpo novo ou do recém-nascido. O diálogo de *feto-maromak* na gravidez e no parto descreve-se da seguinte forma:

- Alma da mãe corpo é o que está junto à lareira sagrada
- Alma do corpo *lulik*, é o que conecta a Uma-Lulik e o mundo de divindades e do espírito dos antepassados.
- Alma da mãe-terra é o espírito da terra, ou senhora da terra que acolhe o recém-nascido no seu colo, sustentador de vida.

4. O diálogo e a humanização do parto numa perspectiva da educação intercultural

As mulheres ainda são consideradas um ser de inferioridade, quando se associa a ideia do “sexo”, como frisou Simone de Beauvoir (1949, apud Teresa Joaquim, 1999): “a criação de humanos aparece como pertencendo à esfera da repetição – uma “estranha criação” nas suas palavras”. Por outras palavras, para a autora, o preconceito da época sobre a mulher é considerado como a máquina do sexo e da criação do homem. Outras autoras como Hannah Arendt e Françoise Collin, realçam a partir da crítica de Beauvoir (1949) podem fazer uma análise holística, ligada aos conceitos “palavras, coisas e seres”, particularmente no que diz respeito à fronteira do conhecimento dos discursos atuais sobre o preconceito masculino em relação às mulheres. Neste sentido, é necessário dialogar permanentemente com a mulher, como parceira de vida em família.

Vamos descobrir o primeiro desdobramento deste discurso crítico de Beauvoir, segundo a qual, o sexo feminino, perante o sexo masculino, é sempre vítima de um olhar preconceituoso. A mulher é considerada, na ideia de alteridade, um ser *negativo*, como objecto de *reprodução humana*, que não pensa, servindo apenas para produzir. Ela é a *máquina* que repete as mesmas produções.

É como se culturalmente, socialmente, este tivesse sido o único modo de pensamento sobre a mulher, sem alternativas, como se, a partir do que ela faz – outro(s) –, dessa produção de alteridade, não lhe tivesse sido dada a possibilidade de pensar, mas apenas a de reflectir como um espelho reflecte, como foi afirmado no século XVIII pelo filósofo Thomas¹¹⁵ no seu ensaio sobre as mulheres: “elas não criam, reflectem”.

Nesse sentido, a crítica de Beauvoir (1949) apresenta o homem no seu “corpo próprio” como *coisa* ou objeto. Por sua vez, Beauvoir recebeu o apoio de Ricoeur -

115 Thomas, A. Leonard. Essai sur le caractère, les moeurs et l'esprit des femmes dans les différents siècles. Chez Moutard, 1771.

como objeto constituído por quatro porções de identidade relacionadas entre si, isto é, na ideia de *ipseidade* e *alteridade* de Paul Ricoeur (2014), existe algo “isso mesmo” que apresenta:

- 1) “O próprio”, “a própria”, “eu próprio”, etc., com o valor intensivo ou de realce e como uma contraposição a outra coisa (*ego, ipse, etiam ipse...*).
- 2) “Justamente”, “precisamente”, “exatamente”.
- 3) “Em pessoa”, “pessoalmente”.
- 4) “Por si”, “espontaneamente”.

Por esta ordem de ideias, quer dizer que para Ricoeur (2014), “*o existente humano, na mulher, considerado como singularidade concreta, irrepitível, impermutável, idêntico a si mesmo e diferente dos outros*”. Significa que, neste binómio de compreensão da identidade do sexo feminino, a mulher no seu corpo, ela é *algo uno* e vivo. Ela é uma unidade de identidade dialeticamente complexa no seu ser. Isso quer dizer que a mulher é como um *ser Idêntico* (divindade), de identidade e de diferença que tem o direito de pensar. Ela é tangível. Ela é um *ser único* na *substância de pensar* e que faz parte do homem. Ela não é uma parte do *ser* excluído do homem no fluxo de vida. Desta forma, a partir de Beauvoir (1949), compreendemos também muitos discursos da contemporaneidade entre o saber e o conhecimento sobre a sexualidade quando considerar a mulher como mãe, é uma consideração sem falhas, pois a sua presença como sendo um sujeito pleno. Talvez nesse sentido, Joaquim (1999, p. 172) realçou:

Os Women’s studies só foram possíveis – ou a possibilidade de uma presença e positividade do feminino na cultura ocidental – em conjugação com outros movimentos da contemporaneidade, como o marxismo e a psicanálise, o pensamento de Nietzsche e a sua proposta dum método genealógico, permitindo que camadas subterrâneas surgissem à luz do dia, como o conflito, o inconsciente, o feminino, trazido este pelas primeiras vagas do

movimento feminista contemporâneo. Ou ainda a concepção de verdade de Heidegger, algo que simultaneamente desvela e vela, oculta e mostra, não opondo mas sobrepondo as suas faces (ao contrário do movimento iluminista, que as opunha). Deste modo, neste movimento de civilização processa-se o questionamento da noção de presença e, com ela, a de um sujeito pleno e sem falhas.

O movimento feminista contemporâneo, especificamente o que chega a Timor-Leste, na nossa perspectiva, relaciona-se com o que é questionado pela autora Joaquim (1999):

Não sabíamos então o peso deste tipo de razão e as suas consequências a nível social e político, no mundo em que vivemos, nomeadamente o problema da técnica; não sabíamos ainda a importância que esse percurso teve, a luta e o desejo de tantos/as antes de nós, ao desejarem poder “seguir a sua razão”. Não sabíamos ainda quanto esse percurso histórico foi fundamental para as questões que hoje queremos (e podemos) colocar. Nomeadamente esta: como é possível a constituição de um sujeito feminino? que se prende com esta outra da permanência de uma imagem e, no contexto da maternidade, da mulher como um ser de paixão, de mudança, de instabilidade, e foi num trabalho sobre a maternidade que, clara e inesperadamente, as questões filosóficas de novo me apareceram (Joaquim, 1999, p.172).

O que aconteceu em Timor-Leste nos anos 2000 foi que a velocidade desse movimento feminista foi muito prematura¹¹⁶, pois a absorção desses discursos de

116 **Prematuro** no sentido da análise ideológica e geopolítica do discurso em si. Com a aprovação da Lei pelo Governo, segundo o relatório UNMIT (2008): “O Governo de Timor-Leste tomou algumas iniciativas positivas, incluindo a aprovação em março de 2008 pelo Conselho de Ministros, da Lei Orgânica da Secretaria de Estado para a Promoção da Igualdade. Contudo, legislação fundamental que ajudaria a tratar das lacunas legais e estabelecer claras orientações de procedimento para lidar com crimes de violência com base no género, particularmente a Lei sobre Violência Doméstica e o Código Penal, **ainda não havia sido adoptada até finais de Junho de 2008**”. Após a aprovação da lei, os casos não foram tratados por falta de recursos – “Em 2007, os gabinetes da Unidade de Pessoas Vulneráveis a nível dos treze distritos de Timor-Leste, recebeu relatos de pelo menos **482** casos de violência com base

conhecimento na esfera de algumas ONG's no terreno, é politicamente ultrapassada pela geopolítica e pelo círculo-moral da sociedade timorense, e que traz em si alguns desequilíbrios na própria afirmação da mulher como *feto-maromak*. Nesse contexto, a *feto-maromak* já não é aquele ser que dialoga e que traz a harmonia na *Uma-Lulik*, mas aquela que é considerada como um ser-simbólico que conduz à violência doméstica. O movimento no seu discurso sobre a igualdade de género não pensa na presença de *feto-maromak* como uma racionalidade empírica, porém, é tratada no conceito intangível de *ser* ou um ser de “corpo abstrato”. O discurso dessa natureza, ainda hoje, é visto na esfera desse movimento do ser *inconscientemente*¹¹⁷. Isto é, teoricamente nos estudos apresenta-se essa personalidade feminina, todavia, praticamente toda a sua presença é *abstrata* e *excluída* na sociedade até nas práxis-conscientes das parceiras profissionais no atendimento. Por isso, segundo Joaquim (1999, p. 177):

muitos dos argumentos sobre a educação das raparigas andam em torno desta dificuldade em estabelecer uma constância, uma racionalidade. Este dilema vem até hoje: a justa medida que nunca é conseguida. Como se a clausura, os cortes que cada modelo pedagógico estabelece nos questionassem sobre as possibilidades ou exclusões do conhecimento e do afecto.

no género. As investigações destes casos, incluindo dos casos graves como os de violação, foram muitas vezes atrasadas pelo facto de os gabinetes da Unidade de Pessoas Vulneráveis **carecerem de recursos e de apoio institucional**. Uma decisão prematura que levou a outros problemas mais vulneráveis, isto é, “a recolha de provas relacionadas com casos de **violência** com base no **género**, constituiu um problema fundamental. A PNTL não possuía procedimentos para recolha de provas, faltando igualmente exames médicos de apoio. “Além disso, raramente as vítimas mostraram interesse em prestar declarações, sendo também que muitas vezes as declarações das testemunhas não estavam disponíveis, dada a natureza do crime”. O que foi rejeitado como símbolo de resolução dos problemas domésticos, **não está incluído na lei, a tradição cultural timorense**. O que provoca essas lacunas. Culturalmente, a mulher é considerada e louvada como *feto maromak* no rito do “barlaque”, mas após a resolução da lei, acaba por se tornar um *ser* considerado simbolicamente *inferior*, como se a mulher fosse um objeto de compra e venda, e finalmente traz a ideia do conflito, da violência doméstica.

¹¹⁷ *Inconscientemente* porque todo o discurso sobre o corpo da mulher coloca-o como *interdito*, ou seja, o corpo da mulher é sujeito a essa naturalidade de ser na maternidade (mãe). Por isso não tem o direito de expressar o que sente.

E em resposta a essa exclusão de *palavras, coisas e seres* em suma, a cultura timorense ainda apresenta esse diálogo ideológico e fenomenológico em *feto-maromak* na cosmologia do *lulik*. A cosmologia de *feto-maromak* no cosmo do *lulik*, ela, a si própria representa as *palavras*, as *coisas* e os *seres* simultaneamente no espaço e no tempo da cosmologia do *ser* em corpo, alma e mente. *Feto-maromak* representa também uma divindade do cosmo **imortal**, na ideia da formação do corpo novo. Nesta cultura, não consideramos a cosmologia do *lulik* no parto ou na maternidade, como sendo um poder frágil do corpo, alma e mente, mas como um cosmo que tem o poder ritualístico de concepção dialogada, nesse mesmo espaço fenomenológico. É esta pedagogia intercultural e filosófica do *lulik* que estamos a defender e tentar explicar, e não o dualismo teórico do conceito **restrito**, desde os conceitos de Freud “Anatomia é o destino”, de Beauvoir “biologizante da maternidade”, ou dos gregos clássicos. Quando se fala da natureza feminista, concordamos com Joaquim¹¹⁸ (1999, p. 179):

Fechar o destino das mulheres na anatomia é, de certo modo, afirmar que elas não podem transcender a “natureza feminina” que durante séculos foi lida como uma evidência; foi preciso, pois uma enorme ousadia para afirmar que as leituras médicas, filosóficas, políticas, do corpo da mulher eram leituras ideológicas e que outras leituras eram possíveis (Joaquim, 1999, p.179).

Em relação à mulher timorense no cosmo do *lulik*, podemos afirmar também, que o corpo dela na construção social da sexualidade - “*o corpo permite, como se a pele nunca fosse somente pele, a superfície somente superfície, nelas se dissesse um*

118“(…) a reprodução, o dar à luz, seria a última ratio das diferenças sociais e históricas (diferença de estatutos, ritos, ocupações técnicas, etc.) entre os sexos. (...) Quer se trate de filosofia, de história, de etnologia, de sociologia ou de psicanálise, a falta metodológica comum reside em que se persiste a maior parte das vezes em tratar os dois sexos, quer separados, quer em todo o caso em níveis de análise diferentes, um sendo suposto depender directamente do social, o outro sendo considerado principalmente como lugar de mediação entre o estado de natureza e o de sociedade”. Mathieu, Nicole-Claude. (ed.) *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Cahiers de l'Homme, XXIV. Paris, ed. E.H.E.S.S., 1985, p. 40.

trabalho invisível: o inconsciente". Ou seja, podemos entender que o corpo, alma e mente em *feto-maromak* são constituídos, ao mesmo tempo, por um cosmo *inconsciente*, isto é, a presença do poder da relação dual *mane-feto* no espaço e no tempo do cosmo *lulik* (em *fluxo de vida*) *timorense*, que não é apenas "questão ideológica".

5. O trabalho das parteiras e dos profissionais de saúde

5.1. A Maiêutica da confiança

A parteira ou *lima-bisa* ("mãos-frias" em tradução literal), Senhora Juliana, tem 52 anos, vive na aldeia Petalara, e tem como experiência de vida, ajudar as mães grávidas durante o parto. Numa entrevista feita com Frangelina¹¹⁹ em fevereiro de 2023, dizia que na sua aldeia ainda existia o parto tradicional, feito em casa das parturientes. A parteira tradicional Senhora Juliana é, dizia Frangelina, muitas vezes solicitada pela comunidade da sua aldeia para socorrer as parturientes em casa, por diversos motivos. Na perspetiva da entrevistada, são eles:

*Pela confiança da família da parturiente - a família *fiar* (que significa acreditar)

*Pela distância dos centros de saúde,

*Devido ao *mau atendimento* (segundo explicação das parturientes, nos partos que tiveram lugar no hospital ou nos centros de saúde, nomeadamente os que foram realizados por parteiras profissionais, é frequente as mães *não se sentirem à vontade*, terem medo de *ter pontos*¹²⁰ no parto e sentirem-se *envergonhadas* porque as parteiras as depreciam com palavras *irónicas*.

Normalmente as parteiras lançam palavras irónicas bem fortes às parturientes:

119 Frangelina é uma estudante da UNTL, finalista do Departamento de Ensino de Língua Tétum, originária da aldeia Petalara e tem 26 anos.

120 Pontos ou costuras, no termo médico, refere-se a *episiotomia*.

*quando a parturiente (**grita**), as parteiras começam a dizer: *“imi halo lamoras, agora hakilar”* [não está a doer quando estão na cama a fazer amor, e agora gritas!],

***(o apoio em tom grosseiro)** *“nusa mak taka fali ain, loke ina tu bebe sai mai”* [porque fecha as pernas, abre e deixa o bebé sair],

***(o canal do parto)** *“labele oan ona, oan fatin hanesan jalan tol”* [Para de ter filhos, porque o canal da vagina já parece uma autoestrada],

***(a confiança da oração no parto)** *“Jesus... Jesus... (parteira: agora há’u mak iha ne’e la’os Jesus)”*

[Jesus...Jesus... (parteira: agora sou eu que está aqui não é Jesus) ...etc.

Estas palavras lançadas indignamente pelas parteiras às mulheres parturientes devido: a) durante a gravidez muitas das mulheres grávidas não queiram ir aos centros de saúde; b) quando chegam aos centros, algumas já se encontram em más condições e têm partos de urgência; c) algumas só aparecem na hora do parto, e por esse motivo muitas vezes são recebidas com palavras menos positivas e até irónicas. Todavia, se as parteiras sabem que elas também são mulheres iguais às parturientes, então, têm de cuidar com as suas palavras para não magoar o sentimento das parturientes que precisam assistência de profissionais de saúde.

5.2. A Maiêutica do Diálogo

A maiêutica é um ato extraordinário na cultura timorense, ou seja, em Platão e Foucault¹²¹ (entre o amor e o sexo), *ela é “um e ‘outro’, todo e parte, princípio...”*, e é *lulik* nesse contexto do parto timorense. O método de diálogo ou a maiêutica de fazer nascer um corpo a partir de outro corpo, o de expulsar e colocar outro corpo novo, e o de criar um corpo vivo na humanização de vida. Neste sentido, a maiêutica

121 Ver nota 35.

das parteiras tradicionais timorenses é o ato do *lulik* em si. Isto é, todo o ritual do parto, do princípio ao fim, vem de um processo *lulik* e inicia-se com ele. Um processo de parto traz um *diálogo* entre o ser e os entes, onde o feto esperado deve chegar são e salvo na consciência da mãe e da família. Por isso, o parto deve ter esse contexto de pensar, segundo Hannah Arendt (2005) deve ter em conta que:

Cada humano é único, de modo que em cada nascimento algo de unicamente novo acontece ao mundo. (...) Porque eles são **initium**, recém-nascidos e inovadores em razão do seu nascimento, os humanos tomam iniciativas, são levados à acção.¹²² Nascer é aparecer pela primeira vez e qualquer acto de aparecer em público para fazer parte da colectividade humana é rememoração deste acto originário. (...) Nascer é afirmar a sua presença de ser que fala e age na comunidade, o inter-esse¹²³ (apud Joaquim, 1999, pp.192-193).

Neste sentido, tem a ver com uma nova perspectiva de debater a questão da maternidade na primazia do que é o ser humano na verdade? Para Arendt (2005), cada ser humano é único na *Vita Activa*, o **initium**, o inovador do seu próprio mundo na acção, ou seja, o homem que nasce e se afirma, que tem a capacidade do falar e do agir socialmente crítico, e que seja o primeiro – o *kahorik* [início ou a raiz]. A partir desta ideia do **initium**, Arendt (2005) conduziu-nos a uma percepção de que o ser humano é o absoluto único, ou seja, é no “corpo” humano que é o início de todo o corpo vivo da humanidade e toda a faculdade da educação do homem na valorização da vida no mundo.

Ora, a maternidade simbólica implica a possibilidade (...) [de uma] iniciativa [diferente da educação, aquisição e repetição de hábitos] pela qual a mulher se faz *initium*, começo, e provoca no outro a

122 Arendt citada por Collin, Françoise. Le temps natal. *Le travail des femmes, Cahiers du Grif*, Complexe, 1994, p.122.

123 Collin, Françoise. Du privé et du public. *Hannah Arendt, Les Cahiers du Grif*, nº 33, 1991, pp. 56-57.

iniciativa. (...) O que uma pessoa pode provocar, é um treino para ser, para começar, a partir de alguma coisa ou de alguém e não de costas voltadas para o vazio (Joaquim, 1999, p. 194).

As mulheres simbolicamente são aquelas que responsabilizam o *initium* da civilização do homem no mundo, pois são responsáveis por fazer nascer o corpo novo:

(...) é porque nele se afronta esta questão da alteridade, do isto é e não é (só) o meu corpo, no sentido de “ser que fala e age na comunidade”, não me defino somente por mim, como sujeito autónomo e livre que toma iniciativas, mas abre para uma outra leitura da subjectividade e da liberdade que se pode ligar com o sujeito não-uno da modernidade, construído numa multiplicidade de espaços, de lugares. É esta questão da alteridade que continua a pôr problemas em termos políticos, enquanto participação no mundo comum, e em termos de subjectividade, de criação teórica, de uma obra própria (Joaquim, 1999, p. 195).

Desta forma, o agir profissional deve pensar criticamente este valor simbólico do *initium* de todas as experiências vividas de uma mulher grávida, na sua natureza e na sua cultura, de ser em *diálogo* para dar uma assistência médica profissionalizada voltada à humanização do parto, porque cada mãe tem os seus direitos de cidadania. E em cada parto acontecem diversas experiências vividas.

CONCLUSÃO

O espaço e o tempo de nascer em cada cultura é diferente e é enriquecida pelos ritos que celebram e fazem parte da humanização de vida. Sabemos que cada gravidez, cada parto e em cada cultura, têm as suas histórias singulares e únicas de admiração e espanto perante o nascimento de um novo ser.

A partir da questão como fazer nascer em Timor-Leste pretendemos apresentar as conclusões do nosso trabalho “em torno da humanização do parto, argumentando que se deve fazer nascer, sempre, de forma humanizada” (Matos, 2011, p. 26). Neste sentido, assistimos hoje, em Timor-Leste, a várias propostas de humanização do parto, dos cuidados paliativos, dos cuidados de enfermagem aos cuidados a prestar a pessoas dependentes. Mas como é sublinhado por Ana Raquel Matos (2011, p. 26), estamos perante um uso muito restrito do conceito “humanizar”, já que se limita aos cuidados de saúde realizados por profissionais de saúde.

Contudo, uma assistência de Maternidade Segura não garante que o parto seja fácil e tenha sucesso. Para as mães timorenses, o que é “seguro,” é respeitarem as convicções sobre a ideia do sagrado parto no *lulik*, é a própria questão da harmonia da alma entre o espaço-corporal e o espaço-natural.

A constituição da vida familiar na sociedade timorense baseia-se nas relações de *fetosá-umane*, que se iniciam a partir das “trocas simbólicas” associadas às normas de aplicação dos dotes. Estes são respeitados, tanto pela família do noivo bem como pela família da noiva. Todavia, as trocas simbólicas conhecidas pela aplicação do *barlaque* ou *bee-manas ai-tukan*¹²⁴, não são propriamente uma venda de mercadorias, mas trata-se de uma relação de confluência cultural, semelhante à troca dos anéis no atual matrimónio cristão, por não se tratar de uma compra e venda, nem comércio, não existindo preço ou *folin* nesse *barlaque*. O que existe aqui, portanto, é

124 Trata-se de uma expressão de língua tétum que diz respeito à valorização do trabalho de cuidado feito pelos pais da rapariga.

a valorização das relações humanas na família e na sociedade (vide Marcel Mauss, 2008). É por esse motivo que procuramos compreender as trocas simbólicas no seio da relação parental *fetosá-umane*, cruzando o sentido dessas trocas com a explicação epistemológica das ideias e da razão ou de um certo tipo de racionalidade.

Nesse sentido, vou contar a história de vida, da minha mãe. Ela como outras mães do mundo, ela vem de uma família de classe social média, e que também celebrou a cultura da gravidez e os ritos do parto. Em todo o processo dos seus partos (dos seus 9 filhos) e no âmbito da cultura timorense, ela realizou os rituais sagrados. Em cada nascimento dos seus filhos ela celebrou sem esquecer os hábitos “lulik”, ou seja, os actos “lulik” de modo a salvar cada um de nós, (os seus filhos). À medida que eu fui crescendo, acompanhei e assisti a uma parte dessas práticas durante as suas gravidezes; de como, por exemplo, enfiar um aço de ferro nos cabelos (alfanete sim, mas normalmente usa-se o prego), segurar uma pequena tesoura na mão, um terço para rezar, e por fim, um pano preto ao lado do recém-nascido na hora de a sesta. Perguntava-lhe o que eram aqueles hábitos e aqueles instrumentos, e ela com a sabedoria que tinha, explicava cada detalhe daqueles materiais e os sentidos ocultos desse uso. Foi a partir do nascimento do meu quinto irmão e dos seguintes que acompanhei e observei essas práticas realizadas pela minha mãe. Cada um dos seus partos sempre feito em casa e com o apoio de uma das parteiras timorenses em quem ela confiava.

Assim, a partir dessa pura experiência que ela teve como mãe, de como sentir o parto e de como o acolher e celebrar os ritos do diálogo do parto “lulik” com a sua parteira, ela, minha mãe, que não era parteira, numa madrugada de 1999 (ano negro), tinha conseguido auxiliar uma mulher indonésia a dar à luz. Naquele dia, ela voltou/ ficou muito feliz por ter salvado um bebé e a mãe na hora certa.

O que, quer dizer que, a experiência que ela vivia na gravidez, a cada diálogo que ela teve com a parteira, o respeito e o contacto que ela partilhou durante o processo do parto, tudo, numa atitude e acção da Maiêutica de confiança, que foi preservada na memória e na sabedoria tangíveis dela, que nesse processo a levou a ter coragem em salvar esta mãe e este bebé.

Desta forma, a “alma” da mulher grávida timorense também acredita que essa união do espaço-corporal (mãe-ventre), acontece sempre por intermédio de uma força superior (Prodanov & Freitas, 2013, apud Gil, 2008, p. 18-24), de natureza-lulik, o chamado espaço-inteligível. O espaço onde está o *lulik*, o sagrado ou ser sagrado. Aquele ser da categoria divina que trabalha em prol da harmonia do “corpo-alma”, por meio do diálogo longitudinal, que as mães grávidas faziam e continuam a fazer durante a gravidez.

O parto, para as mães grávidas timorenses, é um processo que permite essa ideia do diálogo entre corpo-corpo (espaço sensível), corpo-alma (espaço irascível), e sagrado-corpo (espaço inteligível). A ideia é, neste contexto do diálogo longitudinal que nos conduz ao encontro do parto sagrado, em que a “Mãe-Corpo” dialoga com o “Corpo-Lulik” (ventre sagrado). É a partir deste diálogo complexo que surge a força mágica do inteligível do parto. Onde a chegada do “sagrado-corpo” já com a bênção da mãe corporal (biológica) e da Mãe-Terra (divina). É esse sentido da cosmologia triangular longitudinal do diálogo, que defendemos que é preciso ser necessariamente estudado pelas parteiras profissionais, no âmbito de uma formação interdisciplinar e multicultural em biomedicina.

Nesse sentido consideramos que na atualidade no âmbito da biomedicina, devem ser estudadas as mais-valias de cada cultura na formação de parteiras, especificamente, o de como fazer nascer, em particular, na cultura das parteiras de Timor-Leste. E o mesmo se deve verificar em outros espaços e outras culturas e de outra atuação profissional, e sempre no sentido da humanização de vida. Se no caso do parto, o sentido faz-se a partir dos diálogos em que ambas as partes cruzam os seus conhecimentos, ou seja, dar oportunidade às mães grávidas de transmitirem os seus desejos (iniciar conversas), em expressar qual é a condição associada as questões culturais), nesse caso ou em particular, se as mães grávidas já estão inscritas nos centros de saúde, as parteiras formadas¹²⁵ já devem incluir nos dados históricos da

125 Neste contexto, as parteiras formadas têm de ser conduzidas para à noção de diversidade etnolinguística timorense e a concomitante pluralidade de percepções culturais em presença. Isto é,

parturiente, as perguntas relativas aos assuntos/questões culturais da gravidez, isto é, perguntar a família se está tudo em ordem (o acto de depositar a confiança), ou seja, procurar saber as questões que possam dificultar *o corpo da mulher* (segundo a crença da família no *lulik*), no processo e no próprio parto; nesse sentido, colocar as questões sobre o processo do rito *lulik*, por exemplo, se antes já tinham feito alguns rituais para abrir o “labirinto do parto”, e dirigir ao mesmo tempo outras perguntas relacionadas).

Assim, com esse simples acto de perguntar e de estabelecer o diálogo, sem dúvida nenhuma, já se cria um compromisso de afecto que ao mesmo tempo contribui para o sucesso do parto. Nesse sentido podemos ver na declaração da parteira tradicional Clementina Martins a nossa perspectiva de análise em que “a expressão depende do atendimento de cada um que, no campo das parteiras profissionais, é entendida como uma forma de se referir ao comportamento de tais profissionais no momento do atendimento e prestação dos serviços de parto” (Araújo, 2013, p. 97).

Nesta crítica, a ideia é, nesse contexto do diálogo é exigido nos profissionais de saúde, principalmente da área da obstetrícia, as atitudes da própria Maiêutica, isto é, atitudes de considerar que o hábito do diálogo longitudinal da gravidez na cultura timorense vai conduzir ao encontro do parto sagrado, em que a ideia da linguagem “Mãe-Corpo” dialoga com o “Corpo-Lulik” (ventre sagrado), ou seja, transmite o próprio parto, um parto são e salvo. A partir desse *diálogo* complexo que surge a força mágica do inteligível do parto. Onde a chegada do “sagrado-corpo” já com a bênção da mãe corporal (biológica) e da Mãe-Terra (divina). É nesse sentido da cosmologia triangular longitudinal e multicultural no *diálogo* que é preciso necessariamente ser estudado pelas parteiras profissionais, no âmbito da prestação de serviços adequados no parto.

uma parteira de origem Mambae, colocada numa zona Bunak, deve conhecer os códigos culturais em presença.

Considero ainda que este tipo de diálogo é um contributo essencial para a humanização da vida e pode, em particular no contexto timorense que analisámos, salvar muitas vidas no parto.

Com o nosso trabalho, a partir da compreensão dos rituais da gravidez e do parto na cultura timorense, pretendemos contribuir para que no contexto de mudanças da sociedade timorense na qual foram introduzidas outras abordagens da gravidez e do parto e de cariz mais técnico e no âmbito hospitalar, que se possa ter em conta a importância do diálogo entre saberes técnicos e práticas culturais em que se enraíza o nascimento de cada novo ser. Trazer para o acto biomédico a importância do conceito *lulik* na abordagem do corpo da mulher e que esta perspectiva seja integrada no modo como se cuida a mulher no parto em Timor.

Este trabalho pretende revalorizar as práticas e saberes na gravidez e no parto junto da sociedade civil em diálogo também com o ambiente hospitalar e, nesse sentido, a formação de profissionais de saúde deve integrar uma perspectiva intercultural de resignificação e de aliança entre saberes e epistemologias diversas na sua prática hospitalares.

Finalmente, pretendemos aprofundar os temas abordados ao longo deste trabalho num futuro estudo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Referências bibliográficas

- Agamben, G. (2007). *Profanações*. São Paulo: Boitempo.
- Agualusa, J.E. (2018). Como se fosse um prefácio. In CARDOSO, L., *Crónica de uma travessia: a época do Ai-Dik-Funam*. Lisboa: D. Quixote.
- Almeida, A. (1994). *Contribuição para o estudo dos nomes 'lulik' (sagrado) no Timor de expressão portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Almeida, A. (1976/1977). Contribuição para o estudo dos nomes 'lulik' (sagrados) no Timor de expressão portuguesa. In *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa*, pp.121-147.
- Almeida, M. E. C. (1982). *Estudo serológico dos grupos etnolinguísticos de Timor-Díli*. Lisboa : Instituto de Investigação Científica Tropical
- Amaral, J. & Araújo, I. S. B. (2020). Compreender o ritual kuru wee fohon lulik da comunidade Dato-Tolu de Fohorem. In Sousa, L.; Apeoma, K.& Paulino, V. (Orgs.). *Olhares sobre as narrativas de origem de Timor-Leste*. Ilhéus – Brasil, Díli – Timor-Leste, pp.153-178.
- Arasaratnam, L. A. (2006). Further Testing a New Model of Intercultural. In *Communication Research Reports*, 23, 2, pp. 93 – 99.
- Arasaratnam, L. A., & Doerfel, M. L. (2005). Intercultural Communication Competence: Identifying key components from multicultural perspectives. In *International Journal of Intercultural Relations*, 29, pp. 137 - 163.
- Araújo, I. S. B. & Santos, M. M. (2021). Lareira Sagrada como centro purificador e regenerador do fluxo de vida na cultura timorense. In *TLSA PT 2020 Volume I – Tomo II: Timor-Leste – a ilha e o mundo, rai-kotun no raiklaran, the island and the world*. Coimbra, Lisboa, Díli, Melbourne: TLSA PT 2020, pp.135-147.
- Araújo, I. S. B. (2016). O sagrado 'lulik' na cultura Timorense. In Paulino, V. & Apoema, K. (orgs), *Tradição orais de Timor-Leste*. Belo Horizonte, Díli: Casa Apoema, pp. 55-73.

- Araújo, I. S. B. (2013). *O sagrado na cultura das parteiras do Timor-Leste*. Dissertação de Mestrado, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/101069/316540.pdf> (acesso a 21/08/2020).
- Araújo, B.R.O. (2017). *Dimensões culturais envolvidas na busca pelo parto natural humanizado*. Dissertação de mestrado em Enfermagem. Maceió: Universidade Federal de Alagoas
- Albuquerque, D. B. (2010). As línguas de Timor Leste: perspectivas e prospectiva. In *Língua e Literatura*, n. 27, p. 313-335.
- Arendt, H. (2005). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Babo, M. A. (1990). Apresentação. In *Revista de Comunicação e Linguagem*, nº 10/11, pp.7-13.
- Bakhtin, M. (2009). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec.
- Bakhtin, M. (1992). *A Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bártolo, J. (2007). *Corpo e sentido: estudos intersemióticos*. Covilhã: Livros Labcom
- Bastos, M. (2014). *A Educação Intercultural na Formação Contínua de Professores de Línguas*. Aveiro: Universidade de Aveiro (tese de doutoramento não editada).
- Batista, J. B. (2007). Geviert: O sentido do sagrado no pensamento de Heidegger. In *Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano III - Número III*.
- Bogdan, R. C. (1994). *Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos*. Porto: Porto Editora.
- Borghini, G. (2013). O não saber socrático e a educação: o desafio de aprender a pensar. In *Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, Salvador, 22 (39), p. 117-127, jan./jun. 2013.
- Barros, A. L. (2015). *Contos e lendas de Timor-Leste*. Vila Nova Famalicão: Edições Húmus.
- Barros, A. L. (2017). *Rumando de lés a leste: contos e lendas de Oecussi*. Macau: Edição COD.

- Barros, J. (1975). Casa Turi-Sai: um tipo de casa timorense. In *Garcia de Orta*, Série de Antropologia 2 (1 e 2) Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- Barros, J. (1964), Barlaque. In *Seara – Boletim eclesiástico da diocese de Díli*, ano 16, nº3 e 4, Timor-Díli.
- Braga, C. M. L. (1988). A etnometodologia como recurso metodológico na análise sociológica. *Ciência e Cultura*, 40(10), 957-966.
- Bourdieu, P. (2001). *O poder Simbólico*. Lisboa: Difel.
- Bourdieu, P. (1999). *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes.
- Bourdieu, P. (1997). *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo. UNESCO.
- Boni, V. & Quaresma, S.J. (2005). Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. In *Em Tese - Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, Vol. 2 nº 1 (3), janeiro-julho/2005, p. 68-80.
- Burkert, W. (1991). *Mito e Mitologia*. Lisboa: Edições 70.
- Campagnolo, H. (1979). *Relations et Choix : Introduction méthodologique à la description d'une langue 'non austronésienne' de Timor Oriental*. Paris : SELPF.
- Campos-Silva, L.; Carvalho, I. S. & Chatelard, D. S. (2017). Considerações sobre a noção de nome próprio em Lacan: entre o significante e a letra. In *Caderno Psicanálise (CPRJ)*, Rio de Janeiro, 39, (36), p. 161-174, jan./jun.
- Cân-Liêm, L.; Thành-Châu, N. & Hong Nhung, L.-T. (2002). A acolhida do recém-nascido: a modernidade de alguns rituais vietnamitas. In *Revista Brasileira de Crescimento de Desenvolvimento Humano*, São Paulo, pp.15-20.
- Cardoso, L. (1997). *Crónica de uma travessia: a época do Ai-Dik-Funam*. Lisboa: D. Quixote.
- Cavalcante, M.V. & Cunha, M. (2018). *História da minha origem – ai-knanoik hosi ha'unia hun. Díli*. Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento/Programa de Pós-Graduação e Pesquisa da UNTL.
- Carson, L. & Martin, B. (2003). Social Institutions in East Timor: Following in the Undemocratic Footsteps of the West. *Portuguese Studies Review*, 11 (1), 123-136.

- Castro, A. F. (2010). Os elementos adjetivos das *uma lulik*. In Castro, L. G. & Assis, C. M.B., *Património cultural de Timor-Leste – as uma lulik do distrito de Ainaro*. Díli: Secretaria de Estado da Arte e Cultura, pp.209-221.
- Centeno, R. & Sousa, I. (2001). *Uma Lulik Timur Casa Sagrada de Oriente*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Chambers, E. (1987). Applied Anthropology in the Post-Vietnam era: Anticipations and Ironies. In *Annual Review of Anthropology* 16, pp. 309-337.
- Childers, J. & Hentzi, G. (1995). *The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*. Columbia: Columbia University Press.
- Collin, F. (1991). Du privé et du public. Hannah Arendt, *Les Cahiers du Griff*, nº 33, pp. 56-57.
- Cinatti, R. (1996). *Um Cancioneiro para Timor*. Lisboa: Editorial Presença.
- Cinatti, R. (1987). *Motivos artísticos timorenses e a sua integração*. Lisboa: IICT/Museu de Etnologia.
- Costa, I. M. (2022). *Tradisaun orál hamulak kona-ba harii uma-lulik iha suku Sagadate, postu admnistrativo Laga*. Díli: Departamento do Ensino de Tétum da UNTL.
- Costa, R. R. (1995). Mulher climatérica: ponto de vista do ginecologista. In Pinotti, J. A. et al. (Org.), *Menopausa*. São Paulo: Roca.
- Cunha, T. (2010). Zimpeto: O mercado abastecedor da arte de pensar e o Museu de Reinata que é ou não uma mulher emancipada? In *Revista Electrónica dos Programas de Mestrado e Doutoramento do CES/ FEUC/ FLUC*. Nº 4, 2010. <http://cabodostrabalhos/ces.uc.pt/n4/ensaios.php>
- Conceição, M.A.R. (2022). *Abordajen kulturál kona-ba hamulak hakoi-mate hosi uma-lisan Ritelu, suku Tibar, postu administrativu Bazartete*. Monografia de licenciatura. Díli: Deptamento do Ensino de Língua Tétum, UNTL.
- Deardorff, D. K. (2009). *The SAGE Handbook of Intercultural Competence*. Edited by Darla K. Deardorff. Printed in the United States of America.
- Descartes, R. (2010). *Obras escolhidas*. São Paulo: Perspetiva.
- Descartes, R. (2003). *Meditações metafísicas*. Porto: Rés-Editora
- Duarte, F. & BAPTISTA, B. G. L. B. (S/D). *Sensibilidade jurídica e Direitos Humanos: entre conflitos locais e normas gerais*. Disponível em

<http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=f5b254a4a2688a14> (acesso a 14/2/2024).

- Durkheim, É. (1975). *A ciência social e a ação*. São Paulo, Difel
- Duarte, J. B. (1979). *Barlaque: casamento gentílico timorense*. Paris: Fundação Caoluste Gulbenkian.
- Eliade, M. (1999). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Eliade, M. (1986). *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70.
- Errázuriz, P. (2015). *De lo anatómico a lo simbólico: el cuerpo femenino en el diván psicoanalítico*. Plaza y Valdés Editores.
- Errázuriz, P. (2012). *Misoginia romántica, psicoanálisis y Subjetividad femenina*. Zaragoza, Prensas Universitarias.
- Fátima, F. (2020). *Estudo comparativo entre o ritual de Guzu Locha e saída dos bebês nas uma lisan 'Laucgatal Holserol' bunaque e 'Male-ubu' quemaque*". Díli: Departamento do Ensino de Língua Portuguesa da UNTL.
- Fernandes, C. E. & Wehba, S. (1995). Fisiologia menstrual do climatério. In Pinotti, J. A. et al. *Menopausa*. São Paulo: Roca, pp.53-59.
- Ferreira, M. (1953). Díli I – apontamentos etnográficos. In *Seara – Boletim Eclesiástico da Diocese de Díli*, ano 5, nº 4, pp.212-216.
- Forth, G. (1981). *Rindi: an ethnographic study of a traditional domain in Eastern Sumba*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Fox, J. F. (1980). *The flow of life: essays on Eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Freire, P. (2004). *Pedagogia da Autonomia - Saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Editora Paz e Terra S/A.
- Friedman, V. J., & Antal, A. B. (2005). Negotiating reality: A theory of action approach to intercultural competence. In *Management Learning*, 36, 69-86.
- Fernandes, F. M (2011). *Radiografia de Timor Lorosae*. Macau: St Joseph Academic Press.

- Fernandes, F.M. (2000). *D. António Joaquim de Medeiros (Bispo de Macau) e as Missões de Timor. 1884-1897*. Macau: Universidade de Macau.
- Friedberg, C. (1977). La femme et le féminin chez les Bunaq du centre de Timor. In *Archipel*, Volume 13, Numéro 1, p. 37-52.
- Foucault, F. (2006). *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes
- Gadamer, H.-G. (1997). *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes.
- Gadamer, H-G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder
- Galvão, E. Q. (2023). *Para o país que amei*. São Paulo: Scortecci Editora.
- Giroux, H. (1992). *Border Crossing*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Gomes, N.S.(2023). *Hamulak: linguagem ritual de tradição oral de uma comunidade tétum em Fohorem, Timor-Leste*. Tese de doutoramento em Estudos da Cultura, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Gomes, N.S. & Paulino, V. (2019). *Funções e Importância de ai-toos na cultura timorense de Timor-Leste*. Díli: Secretaria de Estado da Arte e Cultura/Ministério do Ensino Superior, Ciência e Cultura da RDTL.
- Gomes, N. S. (2016). *Poesia ritual de tradição oral em Timor-Leste: recolha, publicação e interpretação*. Díli Timor-Leste: Produção e disseminação do conhecimento, programa de pós-graduação e pesquisa da UNTL.
- Gomes, N.S. (2008). *Literatura popular de tradição oral em Timor-Leste*. Díli: Instituto Nacional de Linguística.
- Gonçalves, M. (2015). *Análise contrastiva dos dadolins da sementeira e da colheita do arroz*. Díli: Departamento de Língua Portuguesa da UNTL.
- Greer, G. (1994). *Mulher, Maturidade e Mudança*. São Paulo: Augustus.
- Goldenberg, M. (1997). *A arte de pesquisar - como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record.
- Heidegger, M. (2003). *A caminho da linguagem*. São Paulo: Editora Vozes
- Heidegger, M. (2005). *Ser e Tempo* (parte I). São Paulo: Editora Vozes
- Heidegger, M. (1995). *Ser e tempo*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Hicks, D. (1988). *Tetum ghosts and kin. Prospect Heights*. Illinois: Waveland Press.

- Hicks, D. (1976), *Tetum Ghosts & Kin Fertility and Gender in East Timor*. Illinois: Waveland Press.
- Hofstede, G. J. (2009). The Moral Circle in Intercultural Competence: Trust Across Cultures. In D. K. Deardorff, *The SAGE Handbook of Intercultural Competence* (pp. 85-100). Thousand Oaks: Sage Publications.
- Hull, G. (2001). *Identidade, Língua e Política Educacional*. Lisboa: Instituto Camões.
- Hughes, J. (1980). *A filosofia da pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Husserl, E. (1986). *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70.
- Hirata, H. & Kergot, D. (2007). Novas Configurações da divisão sexual de trabalho. In *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, n. 132, pp.595-609.
- Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento (2011). <https://www.oecd.org/countries/timor-leste/49817908.pdf>, acesso em 30 de junho de 2020.
- Jenkins, G. (2003). Burning bridges: policy, practice, and the destruction of midwifery in rural Costa Rica. *Social Science and Medicine*, 56 (9), pp. 1893-1909.
- Joaquim, T. (1999). Criação de humanos e/ou de conceitos a questão da maternidade n' O Segundo Sexo. In *Cadernos Pagu* (12), pp.165-202.
- Jabouille, V. (1993). *Do mythos ao mito: Uma introdução à problemática da mitologia*. Lisboa: Edições Cosmos
- Jong, E. (1997). *Medo dos cinquenta*. Rio de Janeiro: Record.
- Kant, I. (2004). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: edições 70.
- Kant, I. (1984). *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70.
- Kim, Y. Y. (2009). *The Identity Factor in Intercultural Competence*. In D. K. Deardorff, *The SAGE Handbook of Intercultural Competence*. Thousand Oaks: Sage Publications, pp. 53-62.
- King, M. (1963). *Eden to Paradise*. London: Hodder and Stoughton.
- Lacan, J. (2006) [1964-1965]]. *O seminário, livro 12: problemas cruciais para a psicanálise*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- Lacan, J. (2003 [1961-1962]). *O seminário, livro 9: a identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.

- Lacan, J (1998 [1957]). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Lacan, Jacques., Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Landerdahl, M. C. (1997). *Climatério: perda, ameaça ou desafio*. Dissertação de Mestrado, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Lévi-Strauss, C. (2012). *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lévi-Strauss, C. (2008). *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70.
- Lock, M. (1993). Cultivating The Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge. *Annual Review of Anthropology*, 22, 133-155.
- Maffesoli, M. (1990). A física mística do corpo. In *Revista de Comunicação e Linguagem*, nº 10/11, pp.33-40.
- Magno, N. E. S. & PAULINO, V. (2023). Casa sagrada Daurfu de mambae: história e suas festividades cerimoniais. In *RECA – Revista de Estudos Culturais e Artes*, nº 1, pp.79-93, Díli: Centro de Estudos de Cultura e Artes, UNTL.
- Mankowitz, A. (1987). *Menopausa, tempo de Renascimento*. São Paulo: Ed. Paulinas.
- Manuel, H. I. B. (2012). *Crenças, atitudes e práticas de saúde reprodutiva em Timor-Leste: uma abordagem intercultural*. Tese de doutoramento, Lisboa: Universidade Aberta.
- Marcondes, H. & Japiassú, D. (2001). *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro.
- Mauss, M. (2008). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify
- Marconi, M. A. & Lakatos, E. M. (2008). *Metodologia Científica*. São Paulo: Atlas.
- Marín, J. (2009). Interculturalidade e descolonização do saber: relações entre saber local e saber universal, no contexto da globalização. *Espaço Pedagógico*. 12. 10.5335/rep.v16i1.7447.
- Matos, A.R. (2011). Seminário: o parto não vigiado pela autoridade da ciência: entre o encerramento de maternidade e o domiciliar em Portugal. In *Revista e-cadernos CES*, 11, 13-50.
- Mendes, N. C. (2005). *A multidimensionalidade da construção identitária em Timor-Leste*. Lisboa: ISCSP-UTL.

- Ministry of Health Timor-Leste, United Nations Population Fund (UNFPA), & World Health Organization (WHO, 2004). National Reproductive Health Strategy 2004-2015. Ministry of Health, Díli.
- Modood, T. (2007). *Multiculturalism. A Civic Idea*. Oxford: Polity Press.
- Mora, J. F. (1978). *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Morin, E. (1999). *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*. Brasília: Unesco.
- Narita, K. et al. (2008). Estratéjia prátika iha baze comunidade atu hadia inan no oan nia moris iha area rural Timor-Leste. In *Livro de Actas do 1º Congresso das Ciências da Saúde de Timor-Leste*. Díli – Timor-Leste
- Nascimento, R. M. (2017). Parteiras tradicionais: resistência e reconhecimento através dos cuidados prestados as mulheres gestantes no período da gestação e pós parto. In *Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos)*, Florianópolis, pp.1-10. Disponível em https://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498868114_A_RQUIVO_Parteirastradicionais.pdf(acesso a 28/10/2024).
- Missaggia, J. (2012). A hermenêutica em Heidegger e Gadamer: algumas confluências e divergências Griot. In *Revista de Filosofia*, vol. 6, núm. 2, pp. 1-13, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
- Odent, M. (2004). *Água e sexualidade: a importância do parto ecológico*. Brasil: Editora Saint Germain.
- Oliveira, N. M.; Strassburg, U.; Piffer, M. (2017). Técnicas de pesquisa qualitativa: uma abordagem conceitual. In *Ciências Sociais Aplicadas em Revista - UNIOESTE/MCR -17 (32)*, 87-110.
- Palacios, S. (1996). *Climatério y menopausa*. Madrid: Mirpal.
- Pasande, S. (2018). *Pangngan: perubahan fungsi dan makna sirih dalam upacara perkawinan masyarakat nanggala di kabupaten Toraja Utara*. Skripsi. Makassar: Fakultas Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik - Universitas Hasanuddin.
- Pascoal, E. E. (1970). O primeiro habitante de Timor. In *A Voz de Timor*, nº 542, 4 outubro 1970.
- Pascoal, E. E. (1967). *A alma de Timor vista na sua fantasia*. Braga: Barbosa & Xavier.

- Paulino, V. (2020). Casas sagradas leste-timorenses como espaços de vivência e de ritualização. In SOUSA, L.; APOEMA, K.& PAULINO, V. (Orgs.). Olhares sobre as narrativas de origem em Timor-Leste, pp. 81-115.
- Paulino, V. (2019a). *Representação identitária em Timor-Leste: Culturas e os Media*. Porto: Edições Afrontamento.
- Paulino, V. (2019b). *Interpretação das figuras nas portas das casas sagradas timorenses*. Díli: Secretaria de Estado das Artes e Cultura/Ministério do Ensino Superior, Ciência e Cultura da RDTL.
- Paulino, V. & Araújo, I. S. B. (2018). A mulher como ciência de vida em torno da filosofia do parto humanizado. In *RILP - Revista Internacional de Língua Portuguesa*, nº 34 – série IV, pp.37-51.
- Paulino, V. (2018). *Leituras do mundo e da natureza, poemas*. Díli: Casa Apoema.
- Paulino, V. (2015). Objetos lulik, os artesanatos e paisagens timorenses. In Martins, F. M. & Paulino, V. (coords)., *Atas da 1ª Conferência Internacional 'A Produção do Conhecimento Científico em Timor-Leste'*. Díli: Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento/Programa de Pós-graduação e Pesquisa da UNTL, pp.85-94.
- Paulino, V. (2014). Da composição multiétnica de Timor-Leste. In *Revista VERITAS*, vol. 2, (3), 7-25. Díli: PPGP-UNTL
- Paulino, V. (2013). Céu, terra e riqueza na mitologia timorense. In *Revista VERITAS*, nº 1, 103-129. Díli: PPGP-UNTL.
- Paulino, V. (2009). *Identidade e Representação: uma abordagem da cultura timorense*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Comunicação. Lisboa: FCSH-UNL.
- Peirano, M. (2003). *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- Pena-Castro, M. (2010). Introdução às estruturas cosmovisivas e aos princípios básicos da organização social tradicional em Ainaro: uma lulik e a vida cerimonial. In Castro, L. G. & Assis, C. M.B (Orgs)., *Património cultural de Timor-Leste – as uma lulik do distrito de Ainaro*. Díli: Secretaria de Estado da Arte e Cultura, pp. 41-64.

- Pusch, M. D. (2009). The Interculturally Competent Global Leader. In D. K. Deardorff, *The SAGE Handbook of Intercultural Competence*. Thousand Oaks: Sage Publications, pp. 66 - 82.
- Prodanov, C. C. & Freitas, E. C. (2013). *Metodologia do trabalho científico* [recurso eletrônico] : métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico. Novo Hamburgo: Feevale
- Quintão, Pe. J. (1972). Tentativas de adaptações: o casamento nativo. In *Seara – Boletim Eclesiástico da Diocese de Díli*, ano 7, nº216, 217, 218, 219, 220, 224, 226, 227, 282,229,230, Timor-Díli.
- Quintão, Pe. J. (1971). Tentativas de adaptações: o casamento nativo. In *Seara – Boletim Eclesiástico da Diocese de Díli*, ano 6, nº213,214, Timor-Díli
- Reis, A. P. (1999). Inscrições corporais e menopausa: signos da "meia-idade" numa perspectiva antropológica. Trabalho apresentado no XXIII Encontro Anual da ANPOCS, Salvador.
- Rey, F. L. G. (2015). A saúde na trama complexa da cultura, das instituições e da subjetividade. In *Saúde, Cultura e Subjetividade: Uma Referencial Interdisciplinar*. Ed. Centro Universitário de Brasília.
- Ricoeur, P. (2014). *O si-mesmo como outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Ricoeur, P. (2011). *Escritos e conferências 2 – hermenêutica*. São Paulo: Loyola.
- Rodrigues, A. D. (1990). O corpo e a linguagem. In *Revista de Comunicação e Linguagem*, nº 10/11, pp.25-32.
- Rodrigues, J. B. (1962). *O rei de Nári*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Sá, A. B. (1961). *Textos em teto da literatura oral timorense*. vol. 1, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.
- Santos, E. (1967). *Kanoik: lendas e mitos de Timor*. Lisboa: Serviços de Publicação da Mocidade Portuguesa.
- Sakamoto, L.C. & Halbe, H. W. (1995). Epidemiologia da menopausa. In PINOTTI, José Aristodemo et al. (Org.). *Menopausa*. São Paulo: Roca, pp.1-9.
- Salleh, N. (2014). Tepak Sirih: interpretasi dan persepsi dalam masyarakat Malaysia-Indonesia. In *Jurnal Komunikasi Borneo*, 1, pp.39-55.

- Santana, T. G. M & Halbe, H. W. (1986). Climatério. In *Femina*, 16, (11), pp. 996-998.
- Seixas, P. C. & Pereira, P. (2005). *Relações e situações críticas na enfermagem*. Porto: Edições da Universidade Fernando Pessoa.
- Silva, A. C. R. (2008). *Metodologia da pesquisa aplicada a contabilidade: orientações de estudos, projetos, artigos, relatórios, monografias, dissertações e teses*. São Paulo: Atlas.
- Silva, R. N. (2018). Uma-Lulik, Ancestrais e circulação de pessoas e objetos. In Paulino, Vicente (Orgs)., *Somos arquivos da memória: reflexões históricas e sócio-antropológicas sobre Timor-Leste*. Díli: Unidade de Produção e de Disseminação do Conhecimento/Programa de Pós-graduação e Pesquisa da UNTL, pp.181-197.
- Snow, C. P. (1996). *As duas culturas*. Lisboa: Editorial Presença.
- Soares, C. S. (2022). *Serimonia "Sai-Rai" tuir lisan Tetun-Terik, Aldeia Ai-Daak Bein, Suku UmaQuic, Postu Administrativu Viqueque*. Díli: Departamento do Ensino de Tétum da UNTL.
- Sousa, L. (2022). *Tapo: An tia, partilha ritual, organização social e continuidade da vida*. Centro de Estudos de Cultura e Artes – Universidade Nacional de Timor Lorosa'e.
- Sousa, L. (2019). “Este é o princípio da relação”: o bétel e a areca como suportes materiais de tradução cultural em Timor-Leste. In *E-Revista de Estudos Interculturais do CEI-ISCAP*, nº 17
- Sousa, L. (2016). O bunak: saber oral e oratória, bem e poder. In Paulino, V. & Apoema, K. (orgs), *Tradição orais de Timór-Leste*. Belo Horizonte, Díli: Casa Apoema, pp. 75-93.
- Sousa, L. (2011). 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, pp. 91-103.
- Sousa, L. (2007). As casas e o mundo: identidade local e nação no património material/imaterial de Timor-Leste. In *Etnografia - Acta do III Congresso Internacional*, Cabeceira de Basto, pp.196-227.

- Sousa, R.C. & Paulino, V. (2024). Diálogos entre escolar e uma-lulik (cultura): educação e inclusão. In *Dadolin – Revista de Línguas e Culturas*, Díli, vol.1, n.1, p.92-114.
- Sousa, R. C. (2023). *Currículo e formação no Timor-Leste e o diálogo possível entre escola e uma-lulik: um estudo de base etnometodológica*. Tese de doutoramento. Salvador da Bahia: Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia.
- Sousa, R. C., Macedo, R. S., & Paulino, V. (2021). Uma-lulik e escola: diálogos entre educação e “a whole way of life”. In Matsuno, A.; Silva, K.; Nogueira, S. G.; Viegas, S. M., *Timor-Leste: a Ilha e o Mundo*. Volume I, tomo II, TLSA PT 2020, 123-134. <https://2020.tlsa.pt/images/uploads/volume1-tomo2.pdf>
- Souza, E.R.C. (2015). O conhecimento intuitivo. In: *Schopenhauer e os conhecimentos intuitivo e abstrato: uma teoria sobre as representações empíricas e abstratas* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015, pp. 69-96. ISBN 978-85-7983-687-9. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.
- Spitzberg, B. H., & Changnon, G. (2009). Conceptualizing Intercultural Competence. In D. K. Deardorff, *The SAGE Handbook of Intercultural Competence* Thousand Oaks: Sage Publications, pp. 2-52.
- Sri Wilujeng, N. C. (2013). Sirih pinang di Indonesia dan Taiwan. In *WUNY*, ano XV, nº 1, pp.84-92.
- Sylvan, F. (1988). *Cantolenda Maubere – Hananaknanoik Maubere – the legends of the Mauberes*. Lisboa: Fundação Austronésia Borja da Costa.
- Simião, D.S. (2005). *As donas da palavra: gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor-Leste*. Tese de doutorado, Brasília, Universidade de Brasília – UnB.
- Timorenses, S. (2021). *Inimigo Invisível. Poemas de emergência*. Díli: Livros & Companhia.
- The Cultural Ecology of Timor-Leste Digital Archive (2022). *Istória husi rai no ema Timor-Leste* (2022). Carlton: School of Geography, Earth and Atmospheric Sciences, The University of Melbourne.

- Traube, E. (1980). Affines and dead: Mambai rituals of alliance. In *Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde*, 136 (1), Leiden, pp. 90-115.
- Trindade, J. J. (2016). O núcleo dos valores timorenses. In Paulino, Vicente & Apoema, Keu (Orgs). *Tradições Oraís de Timor-Leste*. Belo Horizonte, Díli: Casa Apoema, pp.13-23.
- United Nations Mission in Timor-Leste (2008). Relatório Sobre Desenvolvimentos em Matéria de Direitos Humanos em Timor-Leste. O sector de segurança e o acesso à justiça 1 de Setembro de 2007 – 30 de Junho de 2008.
- Van Gennep, A. (1978). *Ritos de Passagem*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Vaz, M. F. (2012). *Análise do barlaque do suco bunak de Ai-Assa do subdistrito de Bobonaro*. Monografia de licenciatura, Díli: Departamento de Língua Portuguesa da FEAH – UNTL.
- Viana, X. (2020). A tradição do valor da noiva no suco Pairara, Lautém, Lospalos. In Sousa, L.; Apoema, K. & Paulino, V. (Orgs)., *Olhares sobre as narrativas de origem em Timor-Leste*. Belo Horizonte, Díli: Casa Apoema, pp.179-204.
- Vickry, J. B (1982). *Literature and myth*. New York: The Modern Language Association.
- Ximenes, F. S. & Pinto, E. F. (2017). Um olhar sobre cerimónia ritual Atali'a Gi-Falunu. In Paulino, V. & et al. (coords)., *Atas 2ª conferencia internacional – a produção do conhecimento científico em Timor-Leste*. Díli: Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento/Programa de Pós-graduação e Pesquisa da UNTL, pp.23-34.
- Wild, K. J (2009). *Maternity Waiting Homes and the Shaping of Maternal Health Policy in Timor-Leste*. Student thesis: Doctor of Philosophy (PhD) – Charles Darwin University, Australia.

Entrevistas

- Bau, Etelvina (2022). Entrevista realizada pela Irta Sequeira de Araújo, em Laulora-Manleuana, no dia 4 de abril de 2022.
- Carmo, Inês do (2021). Entrevista realizada pela Irta Sequeira de Araújo, em Leun-Holsa, no dia 20 de maio de 2021.

Frangelina (2023). Entrevista realizada pela Irta Sequeira Baris de Araújo, em Díli, no mês de fevereiro de 2023.

Lopes, Camilo (2021). Entrevista realizada pela Irta Sequeira de Araújo, em Leun-Holsa, no dia 28 de outubro de 2021.

Pereira, Albertina (2021). Entrevista realizada pela Irta Sequeira de Araújo, em Leun-Holsa, no dia 29 de outubro de 2021.

Paulino, Manuel Bere Leto (2020). Entrevista realizada pela Irta Sequeira de Araújo, em Leun-Holsa, no dia 30 de outubro de 2020.

Santos, Miguel Maia dos (2020). Entrevista realizada pela Irta Sequeira de Araújo, em Díli, no dia 16 de abril de 2020.

Sabina, Agostinha (2022). Entrevista realizada pela Irta Sequeira de Araújo, em Leun-Holsa, no dia 28 de janeiro de 2022.

Senhora Siquita (2023). Entrevista realizada pela Irta Sequeira de Araújo, em Díli, no dia 15 de abril de 2023.

Senhora Noi Murak (2022). Entrevista realizada pela Irta Sequeira de Araújo, em Díli, no dia 13 de março de 2022.

Senhora Tilman (2023). Entrevista realizada pela Irta Sequeira de Araújo, em Díli, no dia 16 de fevereiro de 2023.