

In Clara Sarmiento. *Diálogos Interculturais Os novos Rumos da Viagem*. Porto: Vida Económica, 2011.

A CASA COMO ENUNCIADO: NARRAÇÕES DE ORIGEM ENTRE OS BUNAK – BOBONARO, TIMOR-LESTE

Lúcio Manuel Gomes de Sousa
Universidade Aberta, CEMRI

Introdução – Questões de tradução entre o local e o nacional

A 20 de Maio de 2002 teve lugar em Dili – Tasi Tolu, a cerimónia de “independência/transição” de poder das Nações Unidas para as autoridades timorenses. As comemorações incluíram a presença de *lia nain* – os senhores da palavra, oradores rituais – provenientes de todos os distritos de Timor-Leste. A sua actuação no programa da cerimónia seria uma legitimação tradicional da nova nação. A cada grupo foram atribuídos alguns minutos de palco para enunciarem as Palavras na respectiva língua ritual.

Por um acaso feliz tive a oportunidade de participar na reunião preparatória da deslocação do grupo que representaria o Distrito de Bobonaro nas comemorações nacionais. O teor da reunião foi-me traduzido em Tetum e português por um dos presentes, o administrador timorense do distrito. O debate aceso centrou-se em dois aspectos essenciais para os presentes: o que seria pronunciado e como iria ser feita a sua tradução para a audiência presente, para o mundo.

No entanto, o tempo e o enquadramento final atribuídos a cada um dos grupos em presença viriam a revelar-se pouco congruentes com a preocupação e responsabilidade demonstradas pelos presentes na reunião referida.

Penso que este episódio ilustra a dificuldade na tradução de intenções existente entre os vários actores em presença em Timor-Leste. Para os organizadores das comemorações, as Nações Unidas, plenas de modernidade, o acto cultural perpetrado não terá passado de elemento narrativo do guião, um elemento folclórico de tradição.

Mas a tradição não é uma mera alegoria folclórica, ela é um sistema de compreensão do mundo, essencial ainda para as comunidades, sobretudo as isoladas de montanha, em que a subsistência diária é primordial. Torna-se assim um alicerce através

do qual é possível escorar a comunidade, dar-lhe continuidade e operar mudanças. Negar este facto, pretender subverter a sua prática, é impossibilitar a tradução.

1. Considerações preliminares: sobre a possibilidade de traduzir a cultura

A consulta de um dicionário como Houaiss (2003) permite verificar que a tradução, “acto ou efeito de traduzir” contém, entre os seus sinónimos, a transposição, a repercussão, a imagem/reflexo, a interpretação, a compreensão e a explicação. Segundo a mesma fonte, a tradução consiste em passar um enunciado emitido numa língua (língua-fonte) para o equivalente numa outra língua (língua-alvo). Este acto pode-se efectuar através de uma tradução justalinear ou livre/interlinear.

No contexto da tradução cultural em apreciação traduzir consiste em passar ou transpor um enunciado “facto/processo” cultural/social procedente de uma determinada cultura (cultura-fonte) para o equivalente numa outra cultura/sociedade (cultura-alvo). Estamos assim perante a questão do confronto com a alteridade e a possibilidade de comunicação entre duas culturas.

Entendemos por isso a tradução como uma troca, um intercâmbio não só necessária para a comunicação intercultural como essencial para a convivência entre comunidades/sociedades distintas. O acto de traduzir implica a existência de um conhecimento – a língua. ou a cultura do outro – e de um tradutor, de um intérprete, de alguém que funcione como um operador entre a fonte e o alvo. Mas este actor, tal como os restantes em presença, é implicado no processo, é um autor de tradução e de tudo o que lhe está associado.

No caso timorense a presença deste tradutor pode ser entendida como provinda de um actor terceiro, a comunidade internacional, o antropólogo estrangeiro que interage localmente. Mas, a tradução como hipótese no contexto timorense só pode emergir do reconhecimento entre os próprios timorenses do seu papel como tradutores, isto é, há que capacitar localmente as pessoas a traduzir e compreender as suas culturas: neste sentido traduzir é produzir cidadania.

Coloca-se então uma questão ao antropólogo: podemos traduzir, transpor, repercutir, dar uma imagem ou reflexo, interpretar, compreender e explicar a cultura e a sociedade Bunak para a cultura e a sociedade portuguesa? Penso que sim, desde que tenhamos em conta que traduzir é um processo, isto é, não se trata de um produto acabado que se possa substantivar mas sim de um método que compreende novas interpelações e constantes diálogos criadores com os nossos co-locutores.

Para compreender as relações em presença no contexto de tradução (nós-outros), é pertinente revisitar o conceito de etnocentrismo, “A tendência para ver o mundo através da perspectiva da nossa própria cultura, ou a incapacidade para compreender culturas que são diferentes da nossa” (Barnard, 2002: 604 – tradução nossa).

Em contexto de tradução estamos perante actores que estão em simultâneo na posição de imagem ou de espelho no sentido em que cada um se revê e possui a possibilidade de interpretar ou compreender o outro através dos ecos, as repercussões, daquilo que é traduzido.

2. Recolha de enunciados em observação participante

No âmbito do trabalho etnográfico em curso o método privilegiado de recolha de dados assentou na observação participante. Os enunciados – e neste contexto os relativos à Casa – foram recolhidos e formados ao longo do tempo etnográfico intermitente em que decorreu o trabalho de campo (2003, 2004 e 2005-2006). A presença do antropólogo, apesar de imerso no contexto local, não é ubíqua.

No caso em estudo o que se pretende é, num primeiro nível de abordagem, encarar estes enunciados no seu aspecto normativo, ideal, procurando desta forma apresentar um conjunto de concepções que norteiam a sociedade estudada. Ser antropólogo neste contexto implica traduzir um texto composto por vivências e sensações, desconfianças e desilusões, equívocos e mal-entendidos, pois os conceitos são eles próprios sujeitos a negociações locais.

Qualquer acto de tradução requer o conhecimento da língua., entendida aqui na dupla dimensão língua. e cultura, ambas sujeitas a diferentes compreensões e interpretações por parte dos diferentes actores em presença, no tempo e no espaço. A essência do discurso traduz-se numa oratura cujo significado é relativamente conhecida/o por todos, mas que nem todos podem pronunciar. Esta reserva constitui um privilégio e uma fonte de poder.

Os enunciados que iremos trabalhar são os elementos operativos utilizados de forma recorrente sobretudo em contexto ritual na cultura em estudo. Tal como tem sido referido relativamente às culturas do Sudeste Asiático e do Sudeste da Indonésia (Foz, 1980), estes enunciados são feitos através de regras de linguagem dual, classificando a língua. e o mundo num sistema dicotómico que se opõe ou complementa. Oposições e complementaridades fazem parte de um todo e a manutenção deste, a sua continuidade, é capital para este tipo de comunidade. Os textos utilizados neste artigo foram recitados pelo *matas* Paulo Mota, falecido em Agosto de 2005.

3. Recensão da Casa como enunciado: estrutura física e alicerce social

A hipótese é a de interpretação da Casa como um meio de tradução inter-étnico e nacional em Timor-Leste. A noção de casa sagrada – *uma lulik* – é prevalecte em todo o país¹. Torna-se assim um índice que permite transcrever simultaneamente a unidade e a diversidade em que se constitui esta nação. Ao contrário do que muitas vezes surge escrito, não existe apenas uma Casa sagrada em cada povoação timorense, situação que podemos descrever como “tradução” apressada de uma realidade. No entanto, a recorrência e importância anímica e identitária desta casa, embora sujeita a diferentes ópticas, é comumente aceite.

A importância da casa nos estudos do Sudeste Asiático e em particular da Indonésia Oriental tem sido referenciada. A pertinência da Casa como entidade física e categoria cultural resulta, como refere Fox (1993) da:

1. Nos anos trinta o escritor Paulo Braga afirmava que “ (...) se o tempo, no exercício da sua eterna função destrutiva, não as fosse eliminando, Timor nada mais seria do que uma massa compacta de uma lulik” (1935: 27).

(...) capacity to provide social continuity. The memory of a succession of houses, or of a succession within one house, can be an index of important events in the past. Equally important is the role of the house as a repository of ancestral objects that provide physical evidence of a specific continuity with the past. It is these objects stored within the house that are a particular focus in asserting continuity with the past. (1993: 1)

É como diz o autor “(...) a mnemonic cultural design for the remembrance of the past” (1993, 4) ou “teatros de memória” (1993: 23) que “(...) for centuries represented an iconic marker of social and ethnic identity as well as cultural heritage.” McWilliam (2005: 28). Na sua dimensão mais esotérica, ligam concepções da origem do mundo, dos seres e da humanidade com a sociedade e os indivíduos actuais. A este respeito Waterson (2003) declara:

History is embedded in remembrances of origin house sites, genealogies, and routes travelled by founding ancestors. The recitation of such journeys, with their lists of place names, often told as if recounting the deeds of a single individual, appears to be the means by which the past migrations of all groups have been recalled (2003: 17).

No contexto de Timor-Leste a sua relevância e a ligação deste elemento localizado mas disperso por todo o território e a sua assimilação ao conceito de nação foi apresentado por vários autores (Centeno e Sousa, Ivo, 2001; McWilliam, 2005; Mendes, 2005). Embora muitas casas sagradas tenham sido destruídas durante a guerra e ocupação indonésia, não foram totalmente suprimidas. Tornaram-se um bastião da cultura e da identidade timorense pela sua capacidade simbólica. Foram também utilizadas como elemento turístico, facto que constitui uma herança do tempo colonial português até ao presente, que continua ainda por explorar academicamente.

Paradoxalmente, em 1999 o seu símbolo foi usado politicamente pelos partidários da Autonomia. No entanto, na destruição pós-referendo, muitas casas foram objecto de ataque específico por serem consideradas uma fonte de resistência timorense (McWilliam, 2005). A sua plasticidade e resiliência demonstram como, apesar das mudanças “físicas” na sua construção, permanecem elementos fixos no território e objecto de práticas sócio-rituais (Sousa, 2008).

A casa apresenta em Timor Leste uma variedade de formas e de estruturas simbólicas que se encontram ainda, na sua maioria, por estudar, embora se possam referir alguns estudos iniciáticos como Menezes (2006 [1968]) e Barros (1975). Uma síntese da casa timorense é apresentada na obra de Ruy Cinnati (1987). A respeito da concepção cosmológica da casa, a descrição de Cinnati é passível de se transpor para vários grupos etnolinguísticos timorenses:

Na estrutura da habitação revela-se o simbolismo cósmico: a casa é a imagem do mundo, a sua cobertura é o Céu, o pilar ou poste principal é assimilado ao ‘eixo do mundo’ que sustenta o imenso tecto celeste e desempenha um papel ritual importante: é na sua base que têm lugar os sacrifícios em honra do ser supremo, Marômac (...) Toda a construção e inauguração de uma moradia equivalem a um começo, a uma nova vida: para que a obra dure e ‘viva’ deve ser animada, isto é, deve receber ao mesmo tempo uma vida e uma alma (1987: 34).

Mais etnograficamente, Clamagirand (1982) identifica dois tipos de construção: a casa “*uma*” e o celeiro “*lako*” que analisa com detalhe, quer na sua concepção técnica quer na sua dimensão social. A casa linhageira, a *uma lulin*, é a base da sociedade que:

A l'échelon collectif, l'organisation sociale se fonde sur une hiérarchisation des maisons autour des maisons de chefferie. Les rites sont accomplis par des "spécialistes" pour la communauté toute entière et en référence à une division east-ouest (...) la "maison" est le "couer" du groupe de frères aînes-frères cadets qui se réclament d'elle, les "maisons" porteuses d'un même nom se regroupent autour d'une "maison mère" et les "maisons mères" se hiérarchisent à leur tour autour des chefferies, point central de la communauté. (1982, 293, 295)

Por sua vez, para os Mambai, estudados por Trauble (1986), a casa “fada”:

(...) refers to dwellings and to social groups, or more precisely, the image of dwelling together in one place symbolizes ties that unite persons. An additional and socially critical feature of this representation is that the ideal state of coresidential unity is associated with the past. House groups are composed of people who recognize a common source or origin place, to which they return only on specified ritual occasions. The idea of common origins provides the basis for ritual cooperation in the present. (1986, 66)

Hicks (2004 [1976]), relativamente aos Tetum que estudou, menciona a *uma lulik* como:

(...) a building set aside for the storage of a descent group's sacred possessions, and it is that place more than any other where the interests of ghosts and kin most tangible converge. There material artefacts symbolizing the bonds that unite these two categories of kin are stored and public rituals of reciprocity by which ghosts and the descent group collectively satisfy each other's needs are carried out. (2004: 91)

A casa renova-se nas relações diárias através dos seres que nela habitam: humanos e não-humanos. A reprodução, simultaneamente espiritual, económica e social é a condição essencial da sua existência. O ritual, e neste contexto a tradição oral, desempenha um papel fulcral pois como refere Wouden “(...) a preservação e a continuidade do todo é assegurado pela interacção dos poderes cósmicos e humanos no ritual” (1968: 2). O ritual, é segundo Clamagirand:

(...) o ponto de contacto entre o social e o mito, é igualmente uma charneira entre o presente e o passado: (...) reflecte as tensões e os ajustamentos actuais mas relembra as nor-mas ancestrais e assegura a coesão social e a participação numa mesma visão do mundo onde o social e o mito se ordenam num sistema classificatório dualista” (1982: 296) [tradução pessoal].

Através da sua prática, a casa, entidade física e social, é recriada e são renovados os laços que ligam os antepassados e seus descendentes e, desta forma, o passado, o presente e o futuro, pelo que “Não é exagero afirmar que a organização social nesta sociedade é uma organização ritual” (Trauble, 1986: 13). Para Lewis, esta organização funciona tanto no domínio religioso como no político e no exercício do poder:

The rituals of the domain can be seen as serving to organize and to provide an arena for the organization of otherwise autonomous clans that make up the domain. (...) The here and now of ritual, and the planning and arrangements that are required to produce a ritual, provide an arena for political manoeuvring and the exercise of power (1988: 89, 91).

São fundamento da sua identidade material e imaterial e essenciais para se reconhecerem como humanos e membros da sociedade. Como referem Barraud e Friedberg (1996) no seu artigo acerca dos Kei e dos Bunak:

Performing rituals is part of everyday work and necessary in order to be a human social being, to maintain the society through the continuity of the relationships with other beings (human and non-human) and, particularly in the case of these two societies, (but maybe also of other Indonesian societies) with the territory (395-6).

Esta dimensão ritual, muitas vezes associada na modernidade estatal meramente com tradição e folclore, está na base económica, religiosa e política de organizações sociais complexas que persistem em comunidades timorenses mas esquecidas ou ignoradas no dia-a-dia pelos poderes políticos e religiosos, que as solicitam somente em momentos de crise ou celebrações modernas. A continuidade desta realidade arquitectónica e social, apesar da guerra e das transformações ecológicas (menor cobertura vegetal e falta de madeira), demonstra a sua vitalidade local e nacional.

4. Contexto etnográfico: os Bunak

Os Bunak são um dos grupos etnolinguísticos timorenses. É difícil identificar com rigor o número total de elementos deste grupo mas os dados disponíveis apontam para os 100.000, metade em Timor Leste e igual número em Timor Ocidental, Indonésia². Em Timor Leste os Bunak predominam no distrito de Bobonaro, Suai (aqui são conhecidos como *Marai*) e em menor número no distrito de Ainaro. No distrito de Bobonaro localizam-se predominantemente nos sub-distritos de Bobonaro e de Lolotoe.

Do ponto de vista linguístico os Bunak são considerados não-austronésios. Segundo Hull (2004), Timor Leste tem dezasseis línguas indígenas que pertencem a duas famílias. Doze dessas línguas são de origem Austronésia e quatro são de origem não Austronésia ou Papua. Hull (2004a e 2004b) propõe a hipótese de estas quatro línguas terem origem nas línguas Papuas da *Trans-New Guinea phylum* faladas na Península de Bomberai na Papua Ocidental, Indonésia, distrito de Fakfak³.

O substantivo Bunak designa simultaneamente um etnónimo e a língua. No entanto, esta parece ser uma de nomeação atribuída pelos seus vizinhos, tal

2. Os números apresentados são uma estimativa. Segundo Voegelin e Voegelin, 1977, citado pelo Ethnologue http://www.ethnologue.com/show_language.asp?code=bfm. Os elementos disponíveis no Recenseamento Geral de Timor Leste efectuado em 2004 também não contemplam estes dados numericamente.

3. Para além das dezasseis línguas, juntam-se mais quatro: o Português, o Indonésio, o Hakka, dialecto da comunidade chinesa-timorense, (maioritariamente) com origem na província chinesa de Guangdong. A pequena comunidade Macaense fala tradicionalmente o Cantonês. Há ainda uma variedade de crioulo português: o português de Bidau, falado em Dili, que se extinguiu nos anos sessenta, Thomaz (2002) – Thomaz, Luís Filipe (2002). Babel Loro Sa'e – O problema linguístico de Timor-Leste. Lisboa. Instituto Camões.

como o Marai (que designa *ema rai* – gente da terra, da montanha por oposição aos Tetum da planície). A designação que os Bunak se atribuem é *en gae*, termo já mencionado por Almeida (1994 [1976]: 338). Esotericamente, a auto-identificação nos dísticos que compõem as recitações orais é: *en¹ hul² gol³ en¹ hot⁴ gol³* (pessoas¹ novas³ (filhos) da Lua² pessoas¹ novas³ (filhos) do Sol⁴).

5. A Casa Bunak como mapa e marcador

Entre os Bunak a história da Casa é simultaneamente um relato, um mapa de um percurso e das relações de aliança com o espaço e com os outros (Berthe, 1971). Friedberg (1978) comenta que na sociedade Bunak, “a unidade sociológica de base é a *deu*, termo que significa ao mesmo tempo habitação e grupo linhageiro exógamo⁴. As Casas estão agrupadas em vilas que, ao contrário do que se passa nos grupos vizinhos, possuem uma realidade territorial e política” (1978: 15 – tradução nossa).

Friedberg (1978, 1990), que estudou os Bunak de Lamaknen, território indonésio contíguo ao distrito de Bobonaro, refere que a organização social local assenta tanto ritual como economicamente na Casa. Cada Casa possui os seus *malu ai ba`a*, os seus aliados por casamento, com quem estabelece relações de troca de pessoas e bens sobretudo por ocasião das grandes cerimónias de reconstrução ou reparação de casas e de funerais. Existem dois tipos de casamento, o virilocal e o uxorilocal, com prevalência do segundo no qual a mulher e os seus filhos se mantêm ligados à sua Casa de origem. A casa sagrada da linhagem é habitada por dois elementos, a irmã e o irmão classificatórios descendentes dos antepassados que fundaram a Casa.

As casas de linhagem estão agrupadas em aldeias (*tas*) e cada aldeia possui o seu próprio território. São uma realidade territorial e política como refere Friedberg. No centro da aldeia existe o local de dança – *mot* – e um altar colectivo chamado *bosok o op* “altar e altura” que representa a “força da vida” dos seus habitantes. Também é chamado *pana getel mone goron* “raízes de mulher, folhas do homem”, uma metáfora da vitalidade dual essencial: a feminina e masculina.

As casas de linhagem possuem diferentes estatutos, havendo casas nobres e casas comuns. Entre as casas nobres existe uma diferenciação entre a casa feminina, que tem um estatuto superior e se ocupa do interior, e a casa masculina que se ocupa do exterior, das relações da aldeia com o mundo exterior. Há ainda outras casas nobres que auxiliam os chefes principais. No entanto, estes chefes encontram-se submetidos no interior das suas casas sagradas aos seus chefes internos que são os guardiães dos objectos sagrados e os responsáveis pelos rituais individuais e colectivos de membros da sua Casa. Este poder exterior denomina-se *nola`* – *largo ou amplo* e o poder interior *til* – *estrito*.

6. A Casa como estrutura física e entidade social

Apesar da guerra a Casa persiste mas apresenta-se sob várias formas (ver Fig. 1). No entanto, os aspectos estruturais permanecem, quer se trate da casa sagrada

⁴ Atendendo a esta distinção o termo “casa” é grafado com minúsculas para representar a casa, enquanto estrutura física e arquitectónica e com maiúsculas, para a entidade social, como linhagem (Friedberg, 1978).

quer da casa comum (no que se refere à comunidade em estudo). A análise que nos propomos efectuar apresenta dois eixos de transposição das relações em presença um vertical e outro horizontal - trespassados por dois elementos aglutinadores - tempo e espaço.

A casa Bunak divide-se conceptualmente em duas esferas de relações: as re-lações entre os vivos e as relações entre estes e os seus antepassados. A primeira esfera de relações insere-se num plano horizontal, correspondente à ocupação do pavimento, ladeado pelas paredes e respectivas portas (geralmente duas). A casa apresenta a este nível dois espaços distintos, um masculino e outro feminino, condição de reprodução e produção da casa:

*hamo mil pana sa ati mone sa hono
zol o gin si oto o kae o deu o lesin
oto lesin mil deu kae mil*

no seu interior há uma mulher e um homem
que se reproduzem e aumentam
tornando a casa cheia, plena

A noção de casa está estritamente associada ao lar/lareira: nos versos rituais a chegada à casa de origem é descrita como *oto hone here deu hopi*, chegar ao lar/lareira, chegar à casa.

Figura 1:
Tipos de casa Bunak



Foto 1: Bobonaro, 2003

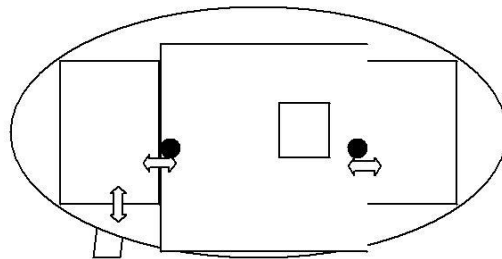


Foto 2: Tapo, 2004

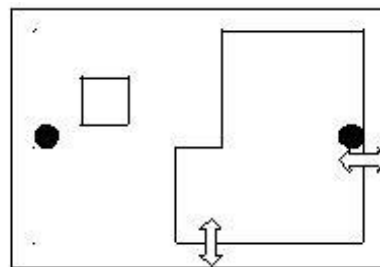
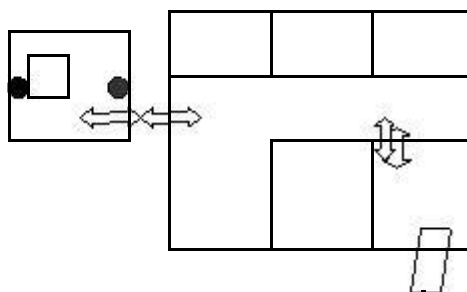




Foto 3: Tapo, 2004



O espaço feminino é considerado interior (*deu mil* – casa interior), marcado pela presença da lareira/lar, os apetrechos de cozinhar e os alimentos – nomeadamente o milho recolhido na última colheita (quadrado pontilhado nas fotos da Fig. 1). Trata-se de um espaço mais reservado, marcado por relações de afectividade entre os membros nucleares da casa e os seus familiares. O espaço masculino (*laku* – varanda) antecede este, é encarado como exterior e fica fronteiro à porta de entrada. A complementaridade de géneros define o espaço interior como uma totalidade.

A esta adiciona-se as de relações de aliança que, por convenção ou afinidade, marcam as relações sociais da casa com as suas congéneres. Também aqui a divisão de géneros opera como marcador de posições. Os aliados dividem-se em tomadores de mulheres. e doadores de mulheres. Estes últimos possuem uma ascendência hierárquica resultante do facto de serem fonte e origem de vida.

Nas relações com os antepassados, o espaço térreo é a superfície dos vivos, enquanto o tecto é associado com os mortos. A ligar um e outro encontram-se os postes que sustentam a casa: *hima pana* e *hima mone* (pontos negros na Fig. 1).

Um enunciado essencial na comunidade em análise resulta do facto de a Casa sagrada não poder ser desabitada por humanos. Este facto é um índice de desunião, demonstra que a família não tem unidade e organização. Este facto isola a complementaridade que resulta da presença de humanos (elemento quente) e antepassados (elemento frio) no mesmo espaço. A ausência do elemento humano pode propiciar a mudança do estado das suas contrapartes e a destruição da casa.

Como referido, os *hima* são postes que ligam aos antepassados, eles próprios designados como “postes” da casa. Outro elemento da casa, assegurado sobretudo pela mulher *hima pana bali* (a contraparte do *hima gomo* – chefe da casa) é a conservação dos cestos que contêm a riqueza da casa, constituídos por dois tipos de bens considerados ambos raízes da casa: raízes propriamente ditas e bens imputados como herdados pelos antepassados, objectos de ouro, de prata ou outros.

meterei lolo uen meterei hot mil tata o
bei hima o nulal taka o tubis na`e o
nauk
hima hone here ba`a nulal hopi ba`a

hoje, neste dia
 avós antepassados, postes e colunas
 cestos e alcofas
 junto dos postes, junto das colunas

Na sua relação espacial com o território contíguo, a casa possui a rodeá-la o *leo*, espaço também designado como *kintal*, *onde se situa a malu mit golo'* – o local de entrada e espera dos aliados. A Casa não pode ainda ser analisada sem pensar a sua inserção com as outras casas e a relação com o espaço sagrado central que existe em cada *tas* e onde se observa, num plano comunitário, a transposição das relações identificadas com os antepassados comuns às várias casas. A análise mais aprofundada destas relações terá de ser feita posteriormente

7. A Casa, os Homens e a origem dos Outros

Em Tapo existem dezoito Casas sagradas principais designadas por *deu hima* ou *deu po'* – casa coluna ou casa sagrada. Hierarquicamente seguem-se no interior da mesma Casa as denominadas *gosil¹ gueg²* – respiração¹ suor² – resultantes da cisão das primeiras casas principais que fundam sub-linhagens. Enquanto as primeiras se localizam no *tas mil* as últimas situam-se fora deste. O seu nome é uma metáfora ao facto de ser nelas que se recebem os aliados quando chegam de fora e onde se discutem em primeiro lugar os problemas da Casa.

A organização hierárquica das Casas não corresponde a uma ordem prevalente desde o princípio dos tempos. Resulta do esforço e “*politicu dos avos*” – forma de explicar a astúcia e habilidade política dos antepassados – que moldaram a configuração actual da comunidade. Este facto reforça a necessidade de rever em Timor-Leste os pactos e convenções como procedências de organização política para além do parentesco. As Casas encontram-se associadas em *doen*, agrupamentos de carácter exogâmico que se repartem espacialmente pelo território do suco⁴ e possuem uma função eminentemente ritual. Cada *doen* tem associado uma área geográfica na qual se localizam uma fonte e um campo sagrados.

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*).

As Casas sagradas principais estão sedeadas no *tas mil*. A memória-história da criação do *tas* e da junção das dezoito Casas faz parte da tradição oral que se divide em duas classes: a *bei gua* e *tinu*. A primeira é *hurug*, fresca, diz respeito a todos os rituais que se consideram frios/frescos e que se associam com o flu-xo de vida e a morte natural. A via *tinu*, quente, relata as guerras e as mortes ocorridas nestas, bem como as que ocorrem de forma considerada não natural. A história do *tas* contada através da via *hurug* não enfatiza os conflitos armados que opuseram as casas mas sim a astúcia e malícia utilizada para conciliar os

4. Na divisão administrativa timorense, o suco corresponde à unidade mínima (constituída por uma ou mais aldeias). Corresponde de uma forma geral à freguesia no caso português.

interesses em presença, nomeadamente a atribuição dos títulos e funções rituais “nobiliárquicos”.

A narrativa sobre a origem da casa é indissociável da cosmogonia e ela associa-se com a origem do Homem. Na tradição Bunak de Tapo, esta origem situa-se algures num local próximo na montanha (local sagrado e secreto) onde viveram e procriaram os primeiros antepassados. À primeira casa, *oto kere no deu uen no* – o primeiro fogo, o primeiro lar – está associado o primeiro campo que foi objecto de cultivo e também o local por onde no início se podia aceder ao céu, onde se encontrava o domínio do Sol e da Lua. Nos versos rituais, a presença e a unidade formuladas pela Casa surgem como:

<i>tita oto kere tita deu uen</i>	juntos ao primeiro fogo, no primeiro
<i>pan hilin no mug hilin no</i>	lar no Centro da terra e do céu
<i>pan gibis no mug gibis no na</i>	no umbigo do céu e da terra
<i>oto ginil nina Luka Bati na o ba`a Raidol</i>	a Casa chamada Luka Bati Raidol o
<i>na o ba`a oto kere u ta deu uen ta</i>	primeiro fogo, o primeiro lar

A Casa fica no centro/umbigo da terra, no umbigo/centro do céu, o território considerado o centro e umbigo da terra. A Casa é o principal elemento identitário e o pilar da rede de interacção social. Cada indivíduo é, por nascimento, membro de uma determinada Casa. O estatuto é-lhe atribuído pela mãe, de quem ele recebe a linhagem. Este facto é determinante nas opções de vida pois condiciona as preferências de relacionamento com o outro sexo e a possibilidade de casamento, bem como facultará ou não o acesso ao desempenho de determinadas funções sociais.

Os membros da mesma Casa estão compelidos a uma mútua assistência mas a proximidade de residência e redes de vizinhança são também relevantes. Este apoio é sobretudo importante por ocasião da (re)construção da casa sagrada ou da casa de um dos membros, altura em que todos são chamados a contribuir.

O sistema de casamento predominante na actualidade é uxorilocal, denominado *ton terel* – em comum. Neste tipo de casamento, o homem vai viver com a esposa na casa dos seus pais num primeiro momento, havendo de seguida a construção de uma casa para o casal, normalmente após o nascimento dos primeiros filhos. Ao contrário dos vizinhos Quemak, os Bunak e em particular os de Tapo, não têm uma compensação matrimonial muito forte. Esta compensação, denominada *pana gobol* – o valor da mulher, é um pagamento que pode até ficar suspenso por acordo comum entre as partes. Aquilo que é valorizado é que a mulher tenha filhos e es-tes serão sempre pertença da sua Casa. As filhas são particularmente importantes pois são elas que asseguram a continuidade das Casas. Há ainda a possibilidade de adopção, quer de uma criança quer de um adulto. Neste sistema o divórcio é relativamente fácil, sobretudo se o *pana gobol* estiver suspenso.

As histórias dos heróis Mali Sirak Mau Sirak, Asa Gulo` Mau Gulo` são um alicerce sobre o qual se fundamenta a origem dos seres humanos e dos antepassados de Tapo. No tempo em que a terra ainda é pequena, *pan giral pu laba`*, e após o aparecimento destes três grandes e a conclusão da sua gesta, segue-se a expansão da humanidade pelos cantos da terra que se vai lentamente abrindo:

*hamo na gibug gonion bai totug o
gua gonion bai dap o
Mali Sirak gie esen gol oa` gol
Asa Gulo` gie lika gol luma gol
Mau Gulo` gie zigi gol bul gol
tita oto kere o tita deu uen o tita
lete bul o tita malas bul o*

agora os três caminhos estão completos
as três vias estão inteiras
a de Mali Sirak são os filhos do alto os filhos de cima a
de Asa Gulo` são os filhos criados os filhos adoptados a de
Mau Gulo` são os filhos de baixo os filhos da base
todos juntos no fogo primeiro todos juntos na primeira casa todos
juntos na base da escada todos juntos na base dos degraus

Matas Paulo Mota, 2004

A definição da terra vasta e larga marca a diferenciação essencial no pensamento histórico mitológico. Até então, o espaço terrestre era pequeno e limitado, assim como o número daqueles que nele habitavam. Com a expansão do espaço e o seu reconhecimento por parte dos heróis míticos, assistimos à expansão da própria humanidade. A dicotomia entre o irmão mais novo e o irmão mais velho é desenvolvida em cada situação havendo uma alusão ao irmão chinês, australiano e português, o último a sair. O caminho dos outros é conhecido mas o do irmão português está envolto em mistério, pois só se conhece o seu percurso até a uma porta onde desaparece, a *dumi tazu*.

A expansão dos irmãos pelo mundo – terra seca e mar (mais novo) – marca a dispersão a partir da casa original dos Homens. E, no caso do irmão mais novo que se vai transformar no estrangeiro, ele é “portador do lápis e do papel”.

*ka` to tesi kau to ropo na
kau gini surat o papel ... lapis na hone
bai surat na gizi papel na kes
(...)
bata` na ba`a meti gutu bata` na ba`a hog na ba`a
ka` gini turul tul ezun gubul
pan lete no mug diso no ba`a na
ukon ba`a na dari kau gini kobi
gol lus gol ukon gol eren gol
surat o papel bai na gomil lo bai
na gon no
amo na bai gerel gini meti lugu bai gini mo rula iti
no onal mo no iti na
Sul Loe na o bai Sil Loe na
leten no diso no ba`ari*

os irmãos separam-se
o mais novo fica com o papel e o lápis o
papel para escrever
(...)
ali se definiu uma fronteira entre a terra e o mar o
irmão mais velho ficou com o sândalo e a cera sobre
a terra firme
esta ficou o seu domínio, o seu poder o
irmão mais novo
ficou com o pequeno domínio do papel
que segurou na sua mão
e levou consigo através do mar e
partiu pelo mar
Sul Loe Sil Loe
ficou na terra firme

Neste juramento é atribuído a cada um o exercício de um poder específico. Ao irmão mais velho são facultados os poderes sobre o *turul* – sândalo e a *ezun* – cera e ao irmão mais novo o poder *ukon gol eren gol surat o papel*. Surge assim, pela primeira vez, a referência clara ao *ukon* – poder. O *okul* ou *nalan*, o poder ritual, é anterior ao poder *ukon*, na lógica da anterioridade do *okul* perante os outros.

O poder *ukon*, neste contexto, é o primeiro dos poderes e marca de forma pre-emptória a legitimidade do irmão mais velho pela terra. Mas a este irá juntar-se um outro poder, derivado da incorporação do irmão mais velho numa estrutura sujeita ao *sen oe`*, os novos símbolos do poder, sinónimo da sujeição política no qual foram incorporados.

Em Bunak, estrangeiro é denominado *ebi*, e mesmo um natural do *tas* que tenha passado muito tempo ausente, por trabalho ou estudo, pode ser apelidado de *ebi gol* (jovem estrangeiro). Mas, na percepção local, todo o estrangeiro não faz mais do que regressar à sua origem. O estrangeiro é um dos irmãos que partiu em tempo e que regressa. Por isso, tudo o que dá (ex. UNTAET) nada mais é do que a recompensa à sua terra-mãe.

Conclusões

Será possível traduzir a concepção da Casa entre os Bunak para outros grupos etnolinguísticos timorenses? Que contributo pode a sua tradução dar à construção da sociedade timorense?

A noção de complementaridade entre géneros, homem e mulher, e entre os seres humanos e os seus antepassados é evidenciada pelos usos e prática da Casa como local e meio de continuidade social. Ao contrário de outras comunidades, entre os Bunak a persistência da residência na casa por parte dos humanos é uma condição da sua sobrevivência.

A casa é parte essencial da origem da humanidade e nela se desenvolveu a humanidade. A sua divisão e dispersão inicial cria uma outra complementaridade, a etária, que se alia a uma hierarquia que estabelece a precedência do irmão mais velho perante o mais novo. O estrangeiro é este irmão mais novo, associado ao mar, dotado, no caso em apreço, dos apetrechos de uma autoridade exterior: o papel e o lápis; enquanto o mais velho assegura a posse da autoridade que permite dar continuidade à sobrevivência de ambos: a terra, considerada como a mãe de ambos.

A tradução desta perspectiva é uma condição de conhecimento e de respeito mútuo entre aqueles que pretendem reconhecer em Timor-Leste princípios de continuidade da jovem nação.

Bibliografia:

(adaptado da obra original, que apresenta a bibliografia em comum, como "Bibliografia Geral")

- BARRAUD, C., and C. FRIEDBERG. "Life-Giving Relationships in Bunaq and Kei Societies". In: *For the Sake of Our Future: Sacrificing in Eastern Indonesia*, (ed. S. Howell), Leiden: 1996
- BARROS, Jorge. "Casa Turi-Sai – Um tipo de casa timorense". In *Garcia da Orta, Série de Antropologia*, Vol. 2, Nº 1 e 2, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1975.
- BERTHE, Louis. *Bei Gua Itinéraire des Ancêtres*. Paris : CNRS, 1972.
- BRAGA, Paulo. *A Terra, a Gente e os Costumes de Timor*. Cadernos Coloniais, nº 7, Lisboa: Editorial Cosmos, 1935.
- CASTRO, Alberto Osório de. *A Ilha Verde e Vermelha de Timor*. Lisboa: Fundação Oriente/Livros Cotovia, 1996 [1926].
- CENTENO, Rui, SOUSA, Ivo. *Uma Lulik Timur Casa Sagrada de Oriente*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.
- CINNATI, Ruy, ALMEIDA, Leopoldo de, MENDES, Sousa. *Arquitectura Timorense*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical – Museu de Etnologia, 1987.
- FOX, James, (ed.). *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- _____ (ed.) *Inside Austronesian Houses: Perspectives on domestic designs for living*. Camberra: ANU, 1993.
- _____(ed.) *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Camberra: ANU, 1997.
- FRIEDBERG, Claudine. *Mission Ethnologique chez les Bunaq de Timor Portugais – Exposé sommaire des matériaux recueillis*. Paris, Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris (policopiado), 1972.
- _____ *Comment fut tranchée la liane celeste et autres textes de littérature orale bunaq (Timor, Indonésie)*. Paris : SELAF, 1978.
- _____ *Le savoir botanique des Bunaq – percevoir et classer dans le Haut Lamaknen (Timor, Indonésie)*. Paris : Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle, 1990.
- GEERTZ, Clifford. *Negara O Estado Teatro no Século XIX*. Lisboa:

DIFEL 1991.

- HICKS, David. *Tetum Ghosts & Kin Fertility and Gender in East Timor*. Illinois: Waveland Press, Inc., 2004 [1976]
- HOHE, Tanja e OSPINA, Sofi. *Traditional Power Structures and the Community Empowerment and Local Governance Project – Final Report*, Dili, CEP/PMU, ETТА/UNТАET and the World Bank. 2001.
- MCWILLIAM, Andrew. *Paths of origin, gates of life: A study of place and precedence in southwest Timor*. Leiden: KITLV Press, 2002.
- _____ “Houses of Resistance in East Timor: Structuring Sociality in the New Nation”. In *Anthropological Forum*, Vol. 15, No 1, March 2005, 27-44, Routledge, 2005.
- MENDES, Nuno Canas. *A multidimensionalidade da construção identitária em Timor-Leste*. Lisboa: ISCSP-UTL, 2005.
- MENEZES, Francisco. *Encontro de Culturas em Timor-Leste*. Díli: Crocodilo Azul. 2006 [1968]
- WATERSON, Roxana. *The Living House – An Anthropology of Architecture in South-East Ásia*. London: Thames and Hudson Ltd. 1987.
- _____ *Deciphering the Sacred: Cosmology and Architecture in Eastern Indonesia*. Lisboa: CEPESA, 2002.
- WOUĐEN, F. *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. Hague: Martinus Nijhoff. 1968 [1935]
- SOUSA, Lúcio. “As Casas e o mundo: identidade local e Nação no património material/imaterial de Timor-Leste”. In *Actas do III Congresso Internacional de Etnografia 2007* (ed. Fernando Cruz). Póvoa do Varzim: AGIR, 2008.
- _____ “Vocês vieram para roubar as minhas palavras... Etnografia do caminho das palavras”. In *Etnografia e Emoções* (ed. Sónia Frias). Lisboa: ISCSP-UTL, 2008.